

# PROCEEDING

## INTERNATIONAL SEMINAR ON ASEAN STUDIES



“Islam as the Unifying Force for Peace and Harmony in Southeast Asia”

### Keynote Speaker



**Ir. H. Alex Noerdin**  
Governor of South Sumatera



**Ashariyadi**  
Secretary of the Directory General  
for ASEAN Cooperation



**Prof. Drs. H. M. Sirozi, M.A., Ph.D.**  
Rector Raden Fatah State Islamic University



Ballroom  
Swarna Dwipa Hotel



December  
20-21, 2017

### Speaker



**Prof. Dr. Mohd. Yusop Sharifudin**  
Malaysia



**Prof. Dr. Masdar Hilmy**  
Surabaya - Indonesia



**Qasem Muhammadi, Ph.D.**  
Iran

**Prof. Dr. H. Aflatun Muchtar, M.A.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Dr. Ismail Sukardi, M.Ag.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Amirul Mukminin, M.A., Ph.D.**  
Jambi - Indonesia

**Prof. Dr. Abdullah Idi, M.Ed.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Prof. Imtiaz Yusuf, Ph.D.**  
Thailand

**Ismail Suardi Wekke, Ph.D.**  
STAIN Sragong - Indonesia

**Ibrahim Zargar, Ph.D.**  
Iran

**Prof. Dr. Ris'an Rusli, M.Ag.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Dr. Haji Abdurrahman Raden Aji Haqqi**  
Dunai Darussalam

**Prof. Dr. Kasinyo Harto, M.Ag.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Dr. Endang Rochmiatun, M.Hum.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Prof. Raihani, Ph.D.**  
UIN Sultan Syarif Kasim Riau - Indonesia

**Prof. Dr. Nyayu Khodijah, M.Si.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

**Dr. Abdur Razzaq, M.A.**  
UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia

Organized by: MIC-Institute & Centre ASEAN Studies, Raden Fatah State Islamic University

## PREFACE

*Alhamdulillah*, praise be to Allah for his countless blessings and *salawat* be to the Prophet Muhammad (Peace be upon Him). May all of us belong to those who always keep and do his teachings.

This seminar with a theme "Islam as the Unifying Force for Peace And Harmony in Southeast Asia" is a part of academic events held by UIN Raden Fatah Palembang as an implementation of Three Pillars of Higher Education. Subjects included in the seminar which are stability, harmony, and peace in Southeast Asia have been an interesting discussion as Islam condemns all acts related to tyranny, treachery, fraud, extortion, gambling, coercion, harmful things, and so forth. One of the acts of violence condemned by Islam is the phenomenon of vertical and horizontal conflict in one of the countries in Southeast Asia, namely the conflict that occurred in Rohingya. This conflict requires care from fellow Southeast Asians. The humanitarian crisis affecting Rohingya ethnicity in Myanmar can have a devastating effect on human rights conditions. This is a major case in Southeast Asia. The case may be regarded as one of the worst human rights abuses in the Asia-Pacific region other than the case in North Korea. In fact, this Rohingya case is not only related to Muslims but also related to universal humanity and human rights issues.

Islam has universal values that lead to 5 (five) basic principles of Islam (Al-Usul Al-Khamsah), namely: (1) protecting religion/belief; (2) protecting the soul; (3) protecting the mind; (4) protecting the offspring; and (5) protecting property. Such views must be further elaborated in a broader context and consistent with the great Islamic notion of universal salvation, including the freedom and equality of men and the abolition of views and practices that discriminate against man. We must be able to get out of the traditional, closed, exclusive interpretation toward a more open, inclusive interpretation;

These principles should be introduced to the population of 11 countries in Southeast Asia. In essence, Islam strictly prohibits and punishes as hard as it can for anyone who commits violence, riots, destruction, slavery, extortion, tyranny, and so forth. To this end, the solidarity of the Islamic world must be fostered in an appropriate format, contributing to stability, harmony and peace in Southeast Asia as true Islam has values that can be used as a unifying force for peace and harmony of life of men. This seminar will discuss the concept of universal Islam in its various dimensions compatible with modern civilization in Southeast Asia.

The seminar is held in seminar and discussion format held for two days from 08.30 to 16.00 WIB on 21 to 22 December 2017. This seminar presents Ashariyadi (Secretary of The Directory General for ASEAN Cooperation), Ir. H. Alex Noerdin (Governor of South Sumatra) and Prof. Drs. H. M. Sirozi, M.A., Ph.D (Rector of UIN Raden Fatah Palembang) as Keynote Speech. The keynote speakers in this seminar are:

1. Prof. Dr. Mohd. Yusop Sharifudin (Malaysia)
2. Ibrahim Zargar, Ph.D (Iran)
3. Prof. Imtiyaz Yusuf, Ph.D (Thailand)
4. Qasem Muhammadi,, Ph.D (Iran)
5. Dr. Haji Abdurrahman Raden Aji Haqqi (Brunai Darussalam)
6. Prof. Dr. H. Aflatun Muchtar, M.A (UIN Raden Fatah - Palembang)
7. Prof. Dr. Abdullah Idi, M.Ed (UIN Raden Fatah - Palembang)
8. Prof. Dr. Kasinyo Harto, M.Ag (UIN Raden Fatah - Palembang)
9. Prof. Raihani, Ph.D (UIN Sultan Syarif Kasim - Riau)
10. Prof. Dr. Masdar Hilmy (Surabaya – Indonesia)
11. Dr. Ismail Sukardi, M.Ag (UIN Raden Fatah - Palembang)
12. Prof. Dr. Ris'an Rusli, M.Ag (UIN Raden Fatah - Palembang)
13. Prof. Dr. Duski Ibrahim, M.Ag (UIN Raden Fatah - Palembang)
14. Prof. Dr. Nyayu Khodijah, M.Si (UIN Raden Fatah - Palembang)
15. Amirul Mukminin, M.A.,Ph.D (Jambi – Indonesia)
16. Ismail Suardi Wekke, Ph.D (STAIN Sorong - Indonesia)
17. Dr. Endang Rochmiatun, M.Hum (UIN Raden Fatah - Palembang)
18. Dr. Abdur Razzaq, M.A (UIN Raden Fatah - Palembang)

In addition to the keynote speakers, there are also as many as 29 call papers that are presented in parallel session which is followed by participants from various universities in Indonesia.

Participants of this event are 300 people from various backgrounds: lecturers, academics, researchers, observers and enthusiasts of Islamic and Malay studies from state and private of Islamic universities, state and private universities, undergraduate and postgraduate students from various parts of Indonesia.

Finally, gratitude and apology are expressed to many parties. Thanks to all those who have helped and succeeded this event, such as the speakers, the participants and especially the members of the committee who have sacrificed energy, thought and time and even family

time. Representing the committee, we also do apologize to all parties for all the shortcomings, bad services and inconveniences during this seminar. We apologize by using the "Minang" restaurant philosophy with the phrase, "If our treats and service are good and pleasant, spread it out. Let it be a beautiful moment which is the part of the promotion for us. Nonetheless, if our treats and service are not good and pleasant, tell us. Let it be our self-evaluation and improvement in the future ".

Finally, it is incomplete to end this preface without a typical Palembang *pantun* (Malay poetic form):

**Burung merpati burunglah dara**

*(A dove is also a pigeon)*

**Terbang dari sangkar sudahlah lama**

*(Flew from the cage long time ago)*

**perdamaian di kawasan Asia Tenggara**

*(The peace in Southeast Asia region)*

**menjadi tanggung jawab kita bersama**

*(is our responsibility)*

Palembang, December 20th 2017

The Chair of the Committee

Zuhdiyah

## **RECTOR'S WELCOMING REMARKS**

Praise be to Allah, this international seminar, "Islam As The Unifying Force For Peace And Harmony In Southeast Asia" can be held. Besides marking the peak of academic activities of UIN Raden Fatah in academic year 2017, this event also reflects the commitment of UIN Raden Fatah Palembang to become one of the centers of excellence in the study of Malay Islamic Civilization in the world and Southeast Asia. It is very encouraging that this seminar has received positive responses from academics at home and abroad. There are 5 (five) countries involved in this seminar, both as speakers and participants. Overall, the seminar presents 30 papers presented at plenary and parallel sessions. All papers are presented in full format in this proceeding.

This proceeding is the most important output of this international seminar. The papers and notations in this proceeding illustrate the contribution to stability, harmony and peace in Southeast Asia in various perspectives of education, economics, law and politics. Those thoughts are important notes that will be remembered and become a reference and a source of inspiration for interested enthusiasts of Malay and Southeast Asian Islamic civilization.

For academics of UIN Raden Fatah, in particular, this international seminar and proceeding is one of the important achievements in the management and development of scientific activities. Such achievement needs to be improved in quality and quantity continually in the future, through research, publications and cooperation. The implementation of this international seminar cannot certainly be separated from the hard work of all members of the committee and the participation of all speakers. On behalf of all leaders of UIN Raden Fatah Palembang, I would like to thank all the members of the committee who have worked hard in organizing this international seminar. My gratitude is also sent to the speakers from home country and abroad who have spent their time to actively participate and contribute in this seminar.

In particular, I would like to extend my greatest thanks to Mr. Ashariyadi (Secretary of The Directory for ASEAN Cooperation), and Mr. Ir. Alex Noerdin, Governor of South Sumatra, who have been willing to convey Keynote Speeches for this international seminar, thus inspiring the participants and speakers. Last but not least, an infinite thanksgiving is also presented to all international seminar participants who have attended all events with full attention. We pray that this proceeding will be useful and become a charity for all parties who contribute directly or indirectly. Amin ya Rabbal alamin.

Finally, we, all leaders of UIN Raden Fatah, would like to apologize for all the shortcomings in our service during this international seminar.

Wassalam,  
Muhammad Sirozi

## DAFTAR ISI

	Halaman
Halaman Judul .....	i
Kata Pengantar .....	ii
Sambutan Rektor .....	v
Daftar Isi .....	vii
<b>BAGIAN I   MAKALAH PEMBICARA UTAMA .....</b>	<b>1</b>
1.   REVIEWING LEXICOLOGY OF THE NUSANTARA LANGUAGE <b>PROF. Dr. MOHD YUSOP SHARIFUDIN .....</b>	<b>1</b>
2.   ISLAM AND BUDDHISM AS UNIFYING FORCES FOR PEACE AND HARMONY IN ASEAN REGION MANAGING RELIGION AND ETHNIC DIVERSITY FOR HARMONY AND PEACE <b>PROF. Dr. IMTIYAZ YUSUF .....</b>	<b>11</b>
3.   RELIGIOUS MINORITIES, THE SELF OR , THE OTHER IN THE ISLAMI GOVERNMENT AS PRESENTED IN THE SHI A SCHOOL OF THOUGHT <b>QASEM MUAHMMADI .....</b>	<b>90</b>
4.   HUKUM ISLAM SEBAGAI KEKUATAN PEMERSATU DEMI KEAMANAN DAN KEHARMONISAN DIBRUNEI DARUSSLAM <b>Dr. HAJI ABDURRAHMAN RADEN AJI HAQQI.....</b>	<b>106</b>
5.   ETHNO-RELIGIOUS CONFLICT IN SOUTH EAST ASIA <b>PROF. Dr. ABDULLAH IDI, M.Ed .....</b>	<b>125</b>
6. <i>MAQ SID ASH-SHARĪ'AH</i> AND ITS RELEVANCE WITH PEACE AND HARMONY IN REGION OF SOUTHEAST ASIA <b>PROF. Dr. DUSKI IBRAHIM, M.Ag .....</b>	<b>145</b>
7.   BRIDGING THE DISRUPTED CONTINUUM : PROBLEMS AND PROSPECTS OF INSTITUTIONALIZATION OF PEACE BUILDING IN ISLAM <b>PROF. Dr. MASDAR HILMY .....</b>	<b>159</b>
8.   POLA ASUH ANAK DALAM TRADISI ISLAM MELAYU : KASUS SUKU MELAYU PALEMBANG <b>PROF. Dr. NYAYU KHODIJAH, M.Si .....</b>	<b>165</b>

9.	ISLAM AGAMA PERADABAN DAN TANTANGAN GLOBAL <b>PROF. Dr. RIS'AN RUSLI, M.A.g</b> .....	176
10.	ISLAMIC EDUCATION FOR SEA MULTICULTURAL SOCIETY <b>PROF. RAIHANI, Ph.D</b> .....	208
11.	KEARIFAN LOCAL DALAM NASKAH-NASKAH PIAGAM PALEMBANG XVII-XIX : HARMONISASI MASYARAKAT MELAYU <b>Dr. ENDANG ROCHMIATUN, M.Hum</b> .....	222
12.	THE THOUGHT ON FAMILY PLANNING AND ITS IMPLICATION TO THE POPULATION GROWTH AND LIFE EXPECTANCY: AN EXPERIENCE OF MUSLIM COUNTRIES <b>Dr. ABDUR RAZZAQ, M.A, SARI LESTARI ZAINAL R</b> .....	237
13.	EDUCATION IN INDONESIAN ISLAMIC BOARDING SCHOOLS: DOCUMENTING UNDOCUMENTED VOICES ON CURRICULUM AND RADICALISM, TEACHER, AND FACILITIES <b>AMIRUL MUKMININ, Ph.D</b> .....	248
14.	BOARDING SCHOOL INTEGRATION IN ARABIC TEACHING AND LEARNING OF MUSLIM MINORITY WEST PAPUA <b>ISMAIL SUARDI WEKKE, Ph.D</b> .....	265
15.	TRADISI DAN MODERNISASI PENDIDIKAN ISLAM DI DUNIA MELAYU: DINAMIKA KEBANGKITAN MADRASAH DAN SEKOLAH ISLAM DI SUMATERA SELATAN PADA ERA KOLONIAL <b>Dr. ISMAIL SUKARDI, M.Ag</b> .....	272
<b>BAGIAN II MAKALAH PESERTA CALL PAPER</b> .....		<b>293</b>
1.	ISLAM DAN PENDIDIKAN MULTIKULTURAL DI SEKOLAH <b>DR. H. AHMAD ZAINURI, M.PD.I</b> .....	<b>293</b>
2.	NILAI MULTIKULTURAL PADA PERMAINAN TRADISIONAL <i>BUDAK PELEMBANG</i> <b>DR. Hj ZUHDIYAH, M.Ag, Dr. FITRI OVIYANTI, M.Ag</b> .....	<b>323</b>
3.	DARI MINANGKABAU UNTUK DUNIA ISLAM: REKONSTRUKSI PEMIKIRAN AZYUMARDI AZRA DALAM HISTORIOGRAFI ISLAM MELAYU-NUSANTARA <b>LUKMANUL HAKIM</b> .....	<b>338</b>



4. REPOSITIONING THE POWER FROM CULTURAL TO MODERN POLITICAL STRUCTURES: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF THE SYSTEMS MARGA IN SOUTH SUMATRA <b>MOHAMMAD SYAWALUDIN</b> .....	<b>352</b>
5. PASANG SURUT RELASI MASYARAKAT TIONGHOA DAN MELAYU DI PALEMBANG <b>Dra. Hj. ANISATUL MARDIAH, M.Ag. Ph.D,</b> <b>ZAKI FADDAD S.Z, MA</b> .....	<b>363</b>
6. PERGURUAN TINGGI MUHAMMADIYAH ; REFLEKSI DAN RESPON PEMIKIRAN PENDIDIKAN KH. AHMAD DAHLAN <b>ANI ARYATI</b> .....	<b>389</b>
7. NEED ANALYSIS OF DEVOLOPING INQUIRY TEACHING MODEL ON ISLAMIC EDUCATION FOR ISLAMIC EDUCATION SABJEK IN ELEMENTARY SCHOOL <b>ASNELLY ILYAS, Z.MAWARDI EFFENDI, NURHIZRAH GUSTITUATI, AZWARANANDA</b> .....	<b>400</b>
8. MIND MAPPING LEARNING MODEL IN IMPROVING STUDENTS UNDERSTANDING OF NAHWU SCIENCE: NEUROPSYCHOLINGUISTIC STUDIES <b>FERAWATI</b> .....	<b>409</b>
9. DINAMIKA PERUBAHAN MADRASAH PERSPEKTIF IDEALITAS, SOSIAL DAN EKONOMI <b>KMS BADARUDDIN, ABDUL HADI</b> .....	<b>417</b>
10. THE ROLE OF KYAI IN PESANTREN[s] IN REALIZING THE MODERN ISLAMIC EDUCATION IN BENGKULU PROVINCE <b>QOLBI KHOIRI, AKMAL HAWI</b> .....	<b>442</b>
11. THE DIFFERENCE OF MEANING CONCEPT BETWEEN THE TRANSLATION OF THE QUR'AN VERSES OF MALAY AND INDONESIAN <b>RIKA ASTARI, ABDUL MUKHLIS</b> .....	<b>453</b>
12. THE EFFECTIVENESS OF ISLAMIC RELIGIOUS EDUCATION LEARNING MODEL BASED ON CONTEXTUAL (PAIBeKo) FOR THE FORMATION OF CHARACTER IN PUBLIC HIGHER EDUCATION <b>WIRDATI, AGUS IRIANTO, JASRIAL</b> .....	<b>463</b>

13. FACTOR AFFECTING DIFFERENCES OF AL-QUR'AN  
TRANSLATIONS  
(SOEDEWO AND MAHMUD YUNUS VERSION)  
**YUSROH, S.S., M.Ag, Dr. BETTY MAULIROSA, M.A,  
ARIF RAHMAN, M.Pd.I ..... 476**
14. ANALISIS KEBIJAKAN BEBAS VISA KUNJUNGAN DI  
INDONESIA DAN PENGARUHNYA TERHADAP PEMBANGUNAN  
NASIONAL DAN HUBUNGAN DIPLOMASI  
**RIZKA NURLIYANTIKA, FERROKA PUTRA WATHAN ..... 489**

**INTERNATIONAL SEMINAR ON ASIAN STUDIES  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN FATAH  
PALEMBANG  
20-21 DECEMBER 2017**

**REVIEWING LEXICOLOGY OF THE NUSANTARA LANGUAGE**

**By**

**ASSOCIATE PROFESSOR DR MOHD YUSOP SHARIFUDIN  
UNIVERSITI PUTRA MALAYSIA**

**Abstract**

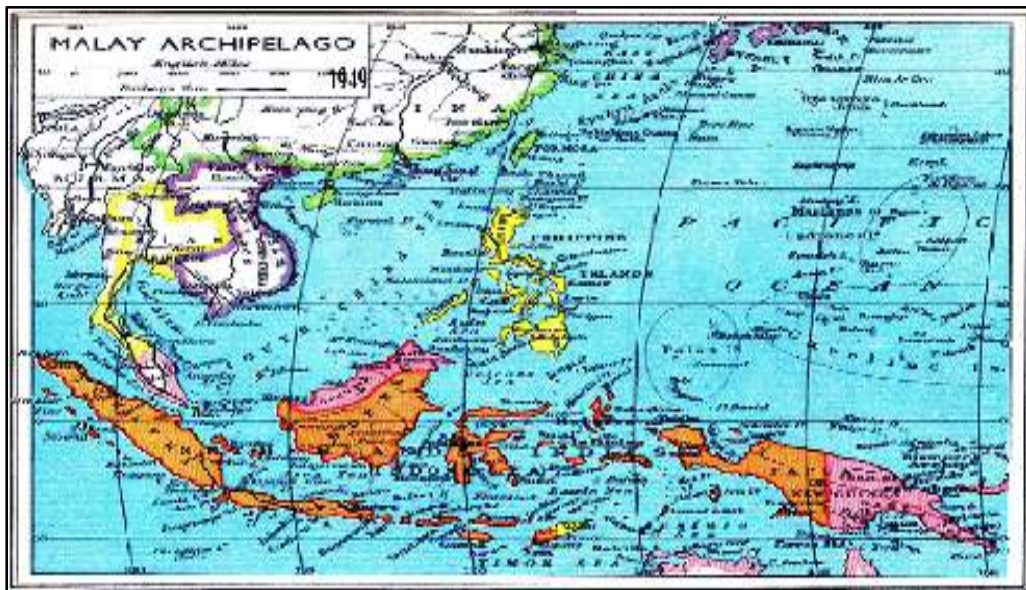
The strength of a language is its ability to reveal all human behaviour and progress of civilization. Language should be ready for use at all times and in any human activity and must be able to grow together with all forms of discipline and knowledge. Languages that are not dynamic over time will become obsolete, archaic and finally extinct. Accordingly, the effort to develop and create a civilisation need to take into account also the effort to expand its language as the medium of instruction. The most basic language development in this regard was to look for vocabulary that could potentially be taken to develop a dynamic language. This paper shows the potential and the wealth of lexical resources in building the Nusantara language to become a world language.

**Presenter's Biography**

Associate Professor Dr. Hj. Mohd Yusop Sharifudin worked as senior lecturer in the Department of Malay Language, UPM. Holds a Doctorate in the field of sociolinguistics with appreciation of the linguistic anthropology subdiscipline. The focus of research is Native languages of Peninsular Malaysia, and tribal languages. Has published 3 Glossary 18 Aboriginal tribes language, namely Daftar Kata Melayu/Negrito (2011), Daftar Kata Melayu/Melayu Proto (2011), Daftar Kata Melayu/Senoi (2011), buku Keterancaman Bahasa Orang Asli Duano dan Kanaq (2013), Sari Budaya dan Bahasa Suku Jahut (2017), dan Sari Bahasa dan Budaya Suku Semai (2017).

## The Dynamism Of Nusantara Language

Generally the term 'Nusantara' refers to the region comprising sea of thousands of islands that are separated by a narrow straits and in Southeast Asia. This term is made up of a combination of two words from ancient Javanese language; 'nusa' which means island and 'antara' which means separated apart. The island stretching from Taiwan in the north to Cocos island in the South, and from Timor Leste in the east to Madagascar in the west. Scholars and Western traveler named the Islands as *The Malay Archipelago* (term created by Alfred Russel Wallace, 1869 which means Islands that are dominated by the Malay race). In modern terminology, Nusantara refers to the range of cultural and linguistic influence of the Malays which includes the islands of Indonesia, Malaysia, Singapore, parts of southern Thailand, southern Philippines, Brunei, East Timor and may also be Taiwan, but it does not involve the district of Papua New Guinea. The term matches for Nusantara in bahasa Malaysia is Malay and bahasa Indonesia is Nusantara, although this term is now widely used in Malaysia (Wikipedia Bahasa Melayu, 2017).



**MALAY ARCHIPELAGO**

With an estimated number of more than 350 million residents, most of the languages spoken in the province of the region is part of the Malayo-Polynesian family, including Tagalog language widely spoken in the Philippines, the Javanese language spoken on the island of Java and the Malay language spoken in Malaysia (also known as bahasa Malaysia), Singapore and

Brunei (which remained known as Malay). Bahasa Indonesia is also derived from the Malay and officially known as Indonesian language in accordance with the "Sumpah Pemuda 1928".

Varieties of quarter and race create modes and dialects makes the language very rich and dynamic to grow in line with the movement of the time. According to the Ethnologue, there are 136 dialects in Malaysia, and 719 regional languages in Indonesia. This small languages skilled wealth appropriate lexical corpus specifically introduced as term to reveal the progress of human civilization. Mobilisation of theses resources can improve language ability and dignity thus proving the relevance of Nusantara and it significant as the language of the world.

History has also proved the Malay language used to be known as lingua franca in the 14th century to the 20th. It is not only spoken by people in this region but also become the language of choice in communications; among people of Southeast Asian also between missionaries, merchants and explorers from the East and West. Even the Italian (which their existence as conquerors in Southeast Asia is not known like the English, Dutch, Portuguese and French), has documented lexical of the Nusantara with the creation of Italian-Malay word lists by Antonio Pigafetta in 1522. The word lists also previously been published in the form of Latin-Malay and French-Malay. Produces at the time when he was in Brunei and Tidore which is about 2000 km from the Straits of Malacca, Pigafetta has gathered Malay lexicals confirming its status as the main language in this region.

A year earlier; in 1521, there is also documented evidence in the Malay language used in diplomatic relations between the Malay sultan; Sultan Abu Hayat of Ternate to the King of Portugal, King John III. Documents written in the Jawi report on Sultan Abu Hayat related unrest happened in Maluku islands show that Malay already recognised as an international language at the highest level which achieves the status of diplomatic languages between the two governments of different continents.



Al-Fattah

Raja Sultan Abu Hayat surat datang kepada Mama Raja Portugal, raja (be)sar al-dunia alam samuhanya tuwan basar. Kerana dahulu Raja Portugal manyuruh Francisco Serrao datang dari Muluku binasa dari Ambon. Maka Raja Maluku samuhanya dengar Feringgi ada binasa dari Ambon, maka Raja Tidore dan Jailolo disuruh Ambon samuhanya berhimpah mau bunuh pada Francisco Serrao. Maka Raja Tidore dengar disuruh saudara duwa membawah perauh tucuh buah diambil Francisco Serrao membawah ke Ternate.

About 250 years later, on the other hand there was such a letter written by European leader to a Malay sultan; that is to say the letter written by General Reynier De Klerk, a Governor of Dutch-Indies to King of Palembang, Paduka Seri Sultan Ratu Muhammad Baha'uddeen. This diplomatic letter revolve around bilateral relations both the Government and the country, thus showing proof that the European nation also already fluent in Malay and was able to write such a letter and written using the Jawi letters.



*“Bahawa Gurnadur Jenderal Reynier de Klerk dan sekalian Raden van India berkirin ini surat ikhlas sahabat-bersahabat dan berkasih2an kepada sahabat handai taulannya Paduka Seri Sultan Ratu Muhammad Bahauddin, raja atas tahta kerajaan Palembang, dipohonkan atasnya sihat dan afiat serta daulat dan segala berkat yang boleh membahagiakan pada sendirinya beserta rakyat2nya istimewa pula sahabat-bersahabat pada antara Tuan Sultan dengan kompeni Wolandawi, boleh tinggal tetap dan tegoh hingga zaman yang mutakhirin adanya.”*

Such achievement is enough to prove that Malay should not be debased, but duly appointed as one of the languages of the world. However since leaving its lingua franca status due to socio-cultural and political colonization of the West by the 19th century, the Malay language had to deal with the tide of modernization brought by the so call orientalist and rises to a crisis of self-confidence among native speakers to rise again. Malay became separated, by the divide and rule policy transforming its label making it bahasa Malaysia in Malaysia (although still registered as Malay language in the Constitution of Malaysia), bahasa Indonesia and bahasa Melayu in Indonesia in Brunei, Singapore, southern Thailand and southern Phillipine. The speakers which is now seen to have an identity of language according to their respective nation and increasingly fail to communicate without creating conflict although often claimed to be brothers. Various stigma created; it's an old language, not economical, difficult to faced modernisation, unfriendly to science and technology, not interpretibility, etc. A number of speakers to still want to be English or Dutch, although it appears to be that the tribal language lexical corpus and dialects still very rich to serve the rise of a new civilization.

### **The Challenge Now**

Indeed there is no denying that the modern world is now very dependent on science and technology. From West to East and from North to South, people are faced with the challenge of developing our very own dynamicsmaterial. Creation and dissemination of information requires powerful language as its medium. During the era of feudalisme, the slogan worn is “the strongest will ruled”, but now that it's been turned into a slogan "the informed will rule".Nusantara

language should face this challenge and need to be dynamic so as to remain relevant and able to translate the world civilisation which transformed rapidly.

The main strength that needs to be built was in terms of vocabulary and terminology to be used for translating and reveal the new sciences that is created and dispersed every seconds. Recently, various parties in Malaysia including the Dewan Bahasa dan Pustaka has published over 300 dictionary and glossary covering various fields including science and technology. A total of more than 880 000 terms has been created to be used in various fields. Undoubtedly a large part of the vocabulary are based on foreign vocabulary which has been through the process of loan-translate. But keep in mind, as a comparison, there aren't a singgle language who is able to rely on its own resources, considering the whole world now has gone borderless. In fact, the so-called English already regarded as lingua franca of the world also actually borrowed almost 70% lexical from 350 other languages, especially Latin.

With the assumption that the crisis of confidence in the Nusantara languages stems from the lack of resources causing vocabulary to become clise, this paper suggests the entire language lovers make the Archipelago language and dialect as the most desirable option. Collins (1986) once stated that;

*"... each Malay dialect is part of the Malay cultural assets that must be guarded, learned and preserved desperately. Loss of a Malay dialect should be deemed to be the same great calamity with the sinking ship Raffles means transporting copies of Malay manuscripts to Europe. Don't get wealth modes Melayu language whatsoever in the current sinking urbanisation and modernisation now wind storm hit Malaysia. "*

### **Further steps**

For the first time in the Asia-Pacific Parliamentary Forum (Asia Pacific Parlimentary Forum) held in Ulaanbaatar, Mongolia in January 2011, the language of the region is used as one of the medium of communication. Indonesia, Brunei, and Malaysia has consensusly used it together with the six other languages namely Mongolia, Chinese, Japanese, Korean, Russian, and English. Although its use is not completely usedbut as language of the region, especially ASEAN and world, this languages generally began to be noted by the 27 participant countries.



Realising the potential, this article further suggested;

### 1. Exploration

With so many sources of lexical dialect and language areas are still hidden in the store of their native speakers respectively, as well as the wealth of a term that has been produced, quite unfortunate if all of it or part thereof is not utilized. In the languages of the situation being faced with the threat of obsolescence and extinction, research efforts, documentation and maintenance must be executed as soon as possible. For example, the following resources can be utilized.

#### **Sarawak Native Languages**

- /ampus/(Sarawak Malay) = *asthma*>asma
- /awah/(Kayan, Kenyah, Bidayuh, Kelabit, Lun Bawang) = *corridor*>koridor
- /ruŋay/(Iban, Bidayuh) = lobby>lobi
- /gadar/(Melanau) = *transparent*>lutsinar
- /məraraw/(Iban) = *lunch*> makan tengah hari
- /randaw/(Iban) = *dialogue*>dialog
- /səŋkalan/(Sarawak Malay) = *chopping board*>landas cincang
- /dugal/(Bajau, Sarawak Malay) = *gastric*> gastrik

#### **Kayan Language**

- /tambah/= *honourarium*> honorarium
- /mutaw/= *engine*>enjin
- /huwin/= *access*>akses
- /luN/=anthology> antologi
- /buhup/= *album*> album
- /ayan/= *size*>saiz
- /tulan/= section > seksyen
- /naʔan/= *category*>kategori
- /baʔat/= elastic> elastik
- /bireN/> blind > buta sebelah mata
- /katah/=model > model

#### **Sabah Native languages**

- /tuhunan/(Pink) = *cussion*>kusyen
- /kisuus/(Kadazan-Dusun) = *screw drive*>pemutar skru
- /pantan/(Kadazan, Bajau) = *stop bleeding*>menahan darah keluar
- /məridap/(Bajau) = *nap*>tidur sebentar

### Perlis Dialect Resources

- /anuŋa?/- *wheelbarrow* = kereta sorong
- /bəntiθaN/- *signboard* = papan tanda
- /pupoh/-*signage prohibition* = papan tanda larangan
- /ənaw/- *sex maniac* = kemaruk seks
- /gayə?/= shoddy, used = barangann terpakai
- /gusti/- *installment* = bayaran secara ansuran
- /kələmpuN/- *balloon* = belon
- /lam/= interpreters/translators = juru bahasa/penterjemah
- /cəluN/= *walker* = alat bantuan berjalan bayi

### Sumber Bahasa Orang Asli

- /yoka?/= > biscuit = biskut
- /keben/= creamy = biskut berkrim
- /gəsə?/= radio = radio
- /pəntiu?/= radio = radio

Various forms of recognition and appropriate incentives should be consider to promote comprehensive research activities deemed the corpus. This is because too little funding in researching languages and dialects Nusantara. Research grant fair populated and institutions of higher learning should be given space to do more exploration and researche to unveil the resources.

## 2. Legal and Socialization

All parties including language bodies, scholars and consumers must work together to customize and popularise the lexical resources. In this case, of course, an element of political power could

help, especially in terms of enforcement, providing recognition and incentives, or through teaching methods and formal learning methods and technic. Branding the Nusantara languages according to the concept of nation State cause bahasa Malaysia and bahasa Indonesia for example increasingly misunderstanding mutually. Many situations including in such a forum involving participants both countries had to use a third language, especially English, simply because when using the language of the region, the longer the session will trigger loss of words. Many incidents of friction between the brothers who speaks the same language happens just because misunderstanding meanings of words like; 'gampang', 'butuh', 'percuma', 'kabur', 'korban', 'tewas', 'pejabat', 'rapat', 'repot', and a list of words that are getting longer.

Another syndrome that should be avoided are 'hidding' of research finding that become part of the corpus of language Nusantara researchers. Results and review data stored in documents only as academic paper, journals and books which are hidden in the library. Although there are presented at seminars and conferences like this, the participants present is specific and often from amongst academicians only. It is rare public users interested to participate in such sessions because of the difficulty to digest the input delivered. This difficulty is also a result of 'abstract' presentation made by presenters such as like to maintain the status quo of academia without willing to educate the community and make use of their research results to be customized by the community.

### 3. Role of institutions of higher learning

If the phenomenon of hiding data the language unable to be under control, then the final step and most important on everything is education initiatives and the necessary language sharing undertaken by institutions of higher learning. Corpus of local languages and dialects should be benefited formally in the classroom and in the lecture halls. These efforts can be implemented either by adding elements of that language in the existing curriculum or creating new courses and subjects. While there are still the native speakers can be a source of reference, appropriate parties concerned take opportunities to figure out and start it.

#### **Akhirul kalam**

The potential of Nusantara language to be promoted as one of the world languages is something that is not impossible. By the number of speakers within the tenth largest, user of Nusantara

language is already available. It only has to deal with the crisis of confidence on deck of the limitations of vocabulary to reveal the progress of world civilization based on science and technology. After all, Quran and Sunnah also conclude the ...

"Speaks to humans in accordance with the rate of their intellect" (H.R. Muslim).

"God will not send a Messenger except he should clarify in his language" (Ibrahim: 4)

"And between the evidence of His (greatness) is the creation of the heavens and the earth difference languages and colors (skin) in it there is evidence (the greatness of God) for those who are knowledgeable." (Ar-Rum: 22)

Hence *bahasalah menunjukkan bangsa*, future of the Nusantara people depends on the dynamic of Nusantara language. The potential to be on of the world language is something that is not impossible.

## **Bibliografi**

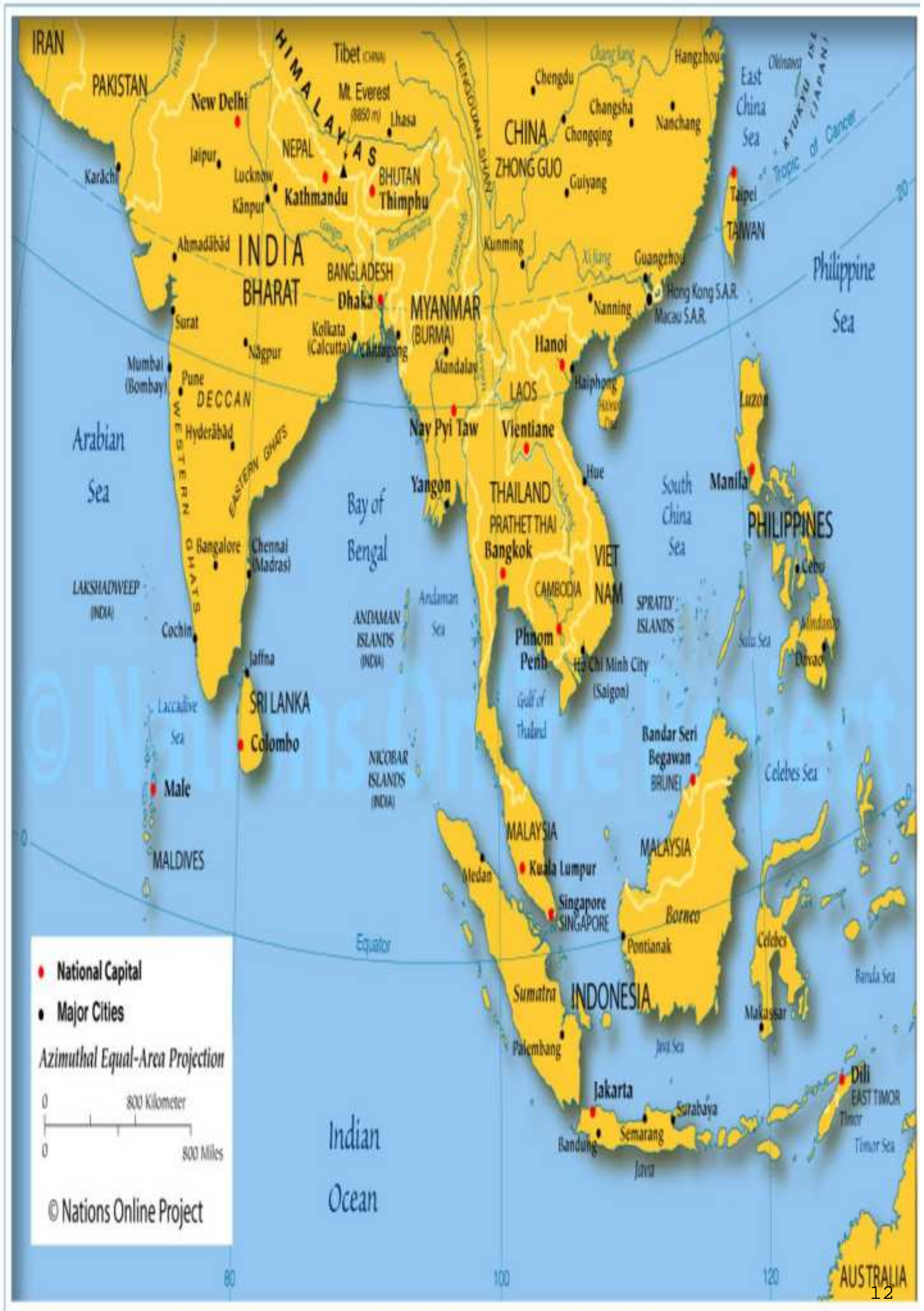
- Asmah Hj. Omar. 2005. *Alam dan Penyebaran Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Awang Patdeli Abang Muhi (pnyt.). 1998. *Daftar Kata Dialek Melayu Sarawak-Bahasa Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Collins, J.T. 1986. *Antologi Kajian Dialek Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Gallop, A. T. 1994. *The Legacy of the Malay Letter*. London: British Library.
- Mohd Sharifudin Yusop, 2013. *Keterancaman Bahasa Orang Asli Duano dan Kanaq*. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Nancy Thomas. 2006. *Daftar Kata Bahasa Melayu-Bahasa Kayan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Nan Wan Mahmud. (pnys.). 1992. *Kamus Dialek Perlis*. Kangar: Jawatankuasa Gerakan Membaca Negeri Perlis Indera Kayangan.



## **Islam and Buddhism As Unifying Forces for Peace and Harmony in ASEAN Region**

### **Managing Religion and Ethnic Diversity for Harmony and Peace**

**Asst. Prof. Dr. Imtiyaz Yusuf**  
**Director**  
**Center for Buddhist-Muslim**  
**Understanding**  
**College of Religious Studies**



## Islam and Buddhism

- ❖ This paper looks at how the two major Southeast Asian religions of Islam and Buddhism can help build peace in Southeast Asia.
- ❖ Southeast Asia is the only part of the part of the Muslim world today which has direct relations with the Buddhism in terms of co-existence as the two major religion of the region.
- ❖ Thus while the rest of the Muslim world may ignore Buddhism, Muslims of Southeast Asia cannot afford to do that.

## Islamic Studies in Asia

This topic raises important question for study and research in Southeast Asian Islamic Studies.

- ❖ Need for new approaches to Islamic Studies in Nusantara.
- ❖ No religion is an island today.
- ❖ I see, Buddhist-Islam conflict emerging in Nusantara very soon in Sri Lanka, Myanmar, Thailand. I will cover them.



## Islamic Studies and Asian Religions

- ❖ As Southeast Asia enters the impact of the global age and the rise of Asia (China and India) every dimension of living Islam in Southeast Asia is being affected. SEA Muslims should:
  1. Look near home not far to the Middle East and the West.
  2. There is long study of Islam and Asian religions- which are often written of as being *mushrik* – polytheistic and *kafir* – unbelievers. Was not so before.
  3. Need for Islamic Studies to engage with the Asian religions of Buddhism, Hinduism, Confucianism, Taoism and Shinto.
  4. Develop a new crop of scholars, researchers and educators who know Asian languages – Sanskrit, Pali, Thai, Japanese; religions and cultures able to engage in building interreligious relations and dialogue with Asian religions.

## Islamic Studies and Asian Religions

- ❖ Islam and Buddhism are the two largest religions in the Southeast Asia and the ASEAN - Islam 42% Buddhism 40%
- ❖ Rise of Islamophobia with Asian face rooted in local ethno-religious conflicts and the global imaging of Islam as religion of violence, terrorism and danger to world peace.
- ❖ Only a handful of Southeast Muslim academics trained in modern academic study of religion who can engage in study, research and dialogue with Asian religions of Buddhism, Confucianism, Taoism and Hinduism.

## Islamic Studies and Asian Religions

- ❖ The Muslim theological position is that Buddhism and other Asian religions are *shirk*- polytheism and *kufir* – unbelief – their followers are condemned to go to hell.
- ❖ Does not help in building bridges of understanding, dialogue is a far cry.
- ❖ Asian Muslims have abandoned the study of Asian religions since the beginning of the colonial era until today.

## Islamic Studies As Civilizational Studies

- ❖ ASEAN CHARTER - ASEAN Socio-Cultural Community:
- ❖ Globalization and human and social transformation;
- ❖ Rise of Asian Islamophobia.
- ❖ Need for Indonesian initiative – as a majority Muslim democracy.
- ❖ Develop new interdisciplinary approaches to study of Islam and Asian societies.
- ❖ Not along Eurocentric theories and approaches and views/perspective they are unfit to local situation.
- ❖ Study, research and teach Islamic Studies with a civilizational approach.

## Islamic Studies As Civilizational Studies

- ❖ Islamic Studies in the *Nusantara* is unprepared to meet the challenges coming with:
- ❖ Formation of ASEAN Socio-Cultural community;
- ❖ Rise of Asia of China and India which will impact Southeast Asia for the ASEAN region is the most dynamic economic hub of the world.
- ❖ Chinese academy of Social Sciences studying Islam and Islamophobia.
- ❖ Revival of neo- Confucianism and Buddhism with Christianity being the fastest growing religion in China today.

## Task for ASEAN Islamic Studies

- ❖ Buddhist Universities in Thailand already studying other religions. Tolerant towards others but firmly grounded in their own religion.
- ❖ Need for the Muslim Universities in ASEAN countries to study Asian religions especially Buddhism as taught by their followers not us.
- ❖ Intercultural Studies of religions in Southeast Asia. Past and present – **Indonesia was converted to Islam by Jihad.**
- ❖ Study ASEAN languages

## Islamic Studies As Civilizational Studies

- ❖ Amidst the rising Buddhist-Muslim conflict in the South and Southeast Asia – Sri Lanka, Myanmar, Thailand.  
ASEAN
- ❖ Muslim scholars are not engaged locally but paying more attention to issues which do not concern their region.
- ❖ 1. Islam and Christian dialogue dominates because of money, etc. Christians are a minority in ASEAN.
- ❖ 2. Israel-Palestinian conflict is not taking place here.
- ❖ 3. Looking and hoping that the solutions for the present condition will from the Middle Eastern/Arabia impossible. Asian religions exist here not there.

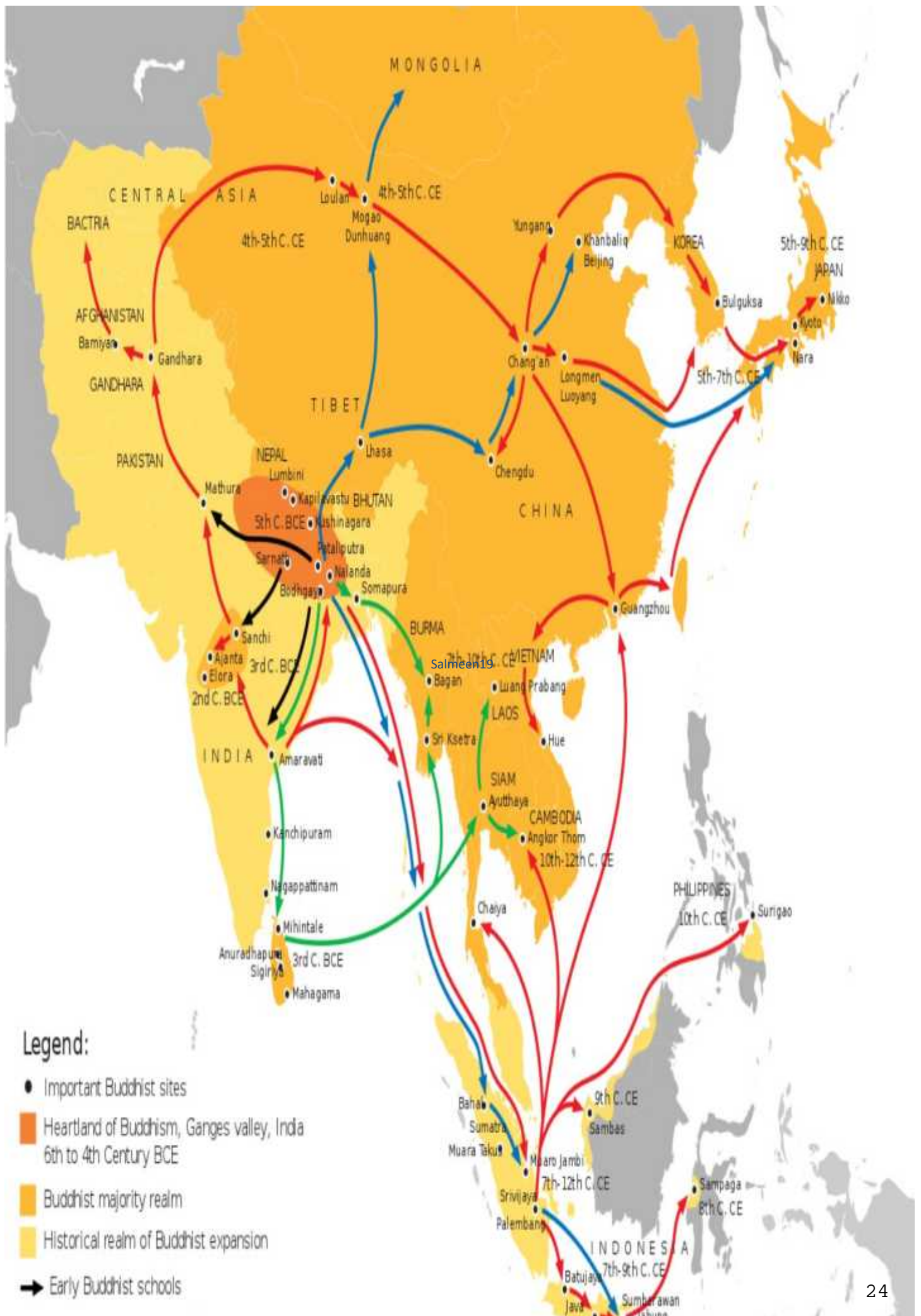
## Islamic Studies As Civilizational Studies

- ❖ 4. These misplaced priorities are:
- ❖ Islamophobia is already spreading very fast in Southeast Asia through the back door – world politics and local religions and their converts.
- ❖ Islamophobia is on rise among the Buddhists, Confucianists, Chinese and Japanese, Filipinos and Korean Christians (both Catholic and Evangelicals).



## Islamic Studies As Civilizational Studies

- ❖ Need to overcoming Muslim religious exclusivism.
- ❖ SEA Muslims have reduced themselves to the level of consumers only resulting in:
  - ❖ - the abandonment of studying Islamic civilizational legacy.
  - ❖ - dropping of Islam's integrative attitude towards all humanity.
  - ❖ - Need to move away from the dominant Southeast Asian ethnocentric understanding of Islam.



## Islam in Southeast Asia – Demography

- Out of total Southeast Asian population of 568,300,000 million, Muslims are around 239,566,220 million.
- They make up about 42% of the total Southeast Asia population and 25 % of the total world Muslim population of 1.6 billion.
- Majority belong to the Sunni sect and follow the Shafii school of Muslim law.
- Three Southeast Asian countries viz., Indonesia, Malaysia and Brunei have Muslim majority populations.
- Thailand, Philippines, Singapore, Myanmar, Laos, Cambodia and Vietnam have Muslim minority populations.

## Islam in Southeast Asia – Demography

- Islam is the official religion of Malaysia and Brunei.
- It is one of the officially recognized religions of Indonesia, Singapore and the Philippines.
- In Vietnam (communist) constitution - All religions are equal before the law.
- Buddhism enjoys privileged position in the constitutions of Myanmar, Thailand, Cambodia, Laos – Theravada countries.
- Southeast Asian Muslims are made of many ethnic groups speaking different ethnic languages such as Bahasa Indonesia, Malay, Javanese, Maranao, Maguindanao, Tausug, Thai, Chinese, Burmese, etc.

## Srivijaya – Past Buddhism - Islam

- Srivijaya was then known as the wealthy trade hub as well as the center for Buddhist learnings.
- Monks from China, India and Java used to congregate here to learn and teach the lessons of Buddha.
- 671 BCE famous Chinese Buddhist monk Yijing or I Ching sojourned in Palembang for six months on his way to India. He wrote that there were more than 1.000 Buddhist monks in the Palembang city and advised Chinese monks to study Sanskrit in Palembang before proceeding to India.
- Srivijaya kings traded in gold, spices, silks, ivories and ceramics with foreign merchants who sailed in from China, India and Java. In 1025, the Chola king from south India destroyed the Srivijaya kingdom.
- Chinese admiral Cheng Ho, emissary of the Chinese emperor visited Palembang in the 15th century.

## Muslim pioneers in History and Phenomenology of Religion 11<sup>th</sup> - 13<sup>th</sup> Centuries

Al- Biruni (973 – 1048) from Khwarazm, a region adjoining the Aral Sea now known as Karakal, Pakistan was an astronomer, mathematician, ethnographer, anthropologist, historian, and geographer. He spent 12 years in India, learned Sanskrit language, wrote the famous” “*Kitab Tarikh Al-Hind*” (History of India) from an impartial view.

“ This book is not a polemical one. I shall not produce the arguments of our antagonists in order to refute such of them, as I believe to be in the wrong. My book is nothing but a simple historic record of facts. I shall place before the reader the theories of the Hindus exactly as they are, and I shall mention in connection with them similar theories of the Greeks in order to show the relationship existing between them. ” Muhammad Ibn Ahmad Biruni, *Alberuni's India*, Abridged edition. (New York: W. W. Norton & Company, 1971), p. 7.

## Muslim pioneers in History and Phenomenology of Religion 11<sup>th</sup> - 13<sup>th</sup> Centuries

- Abd al- Karim al- Shahrastani (1086–1153 CE) an influential Persian historian of religions and a historiographer and the author of “*Kitab al-Milal wa al-Nihal*” (lit. The Book of Religious Parties and Schools of Philosophy” was one of the pioneers an objective and philosophical approach to the study of religions.
- According to him the Qur’anic perspective of the universal institution of prophethood, the Buddha is one among 124,000 prophets that have appeared in human history in different places and different languages.
- As per Eric J. Sharpe, “the honor of writing the first history of religion in world literature” belongs to al- Shahrastani, he described and systematized all the religions of the then known world as far as China. (Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (Duckworth Publishers, 2009, p. 11.)

## Muslim pioneers in History and Phenomenology of Religion 11<sup>th</sup> - 13<sup>th</sup> Centuries

- Rashid al-Din, (born 1247—died 1318), Persian statesman and historian. He was a Jewish convert to Islam and the author of a universal history, *Jamī al-tawarikh* (*Compendium of Chronicles*). He was vizier to the Mongol Ilkhans Gazan (1295-1304) and Oljeitu (1304-16), he compiled a book containing not only materials on Islamic and Persian history, but also on the Mongols and other peoples with whom they came into contact: Turks, Franks, Jews, Chinese, and Indians. His book has been referred to as the “first world history.”
- In his works he aimed at making Buddhism accessible to Muslims.
- Sheila S. Blair, *A Compendium of Chronicles: Rashid Al-Din's Illustrated History of the World* (Khalili Collections, 1995).



در راه طلب عاقل و دیوانه یکیست  
در شیوه عشق خویش و بیگانه یکیست  
آنرا که شراب وصل جانان دادند  
در مذهب او کعبه و بتخانه یکیست

*"Dar rah-e taleb 'aghel wa diwaneh yekist;  
Dar shuyuh-e ehsg h khish wa biganeh yekist;  
Anrah keh sharab-e wasl-e janan dadand -  
Dar madhhab-e u Ka'abe wa butkhaneh yekist."*

*On truth's path, wise is mad, insane is wise.  
In love's way, self and other are the same.  
Having drunk the wine, my love, of being one with you,  
I find the way to Mecca and Bodhgaya are the same.*

*Rumi, Kulliyat-e Shams-e Tabrizi 302*

Islam and Buddhism “Nanak” – Muhammad Iqbal (Bang-e-Dra-143)

*The nation could not care less about Gautama’s message—  
It did not know the price of its unique pearl!*

*Poor wretches! They never heard the voice of truth:  
A tree does not know how sweet its fruit is.*

*What he revealed was the secret of existence,  
But India was proud of its fancies;*

*It was not an assembly hall to be lit up by the lamp of truth;  
The rain of mercy fell, but the land was barren.*

*Alas, for the shudra India is a house of sorrow,  
This land is blind to the sufferings of man.*

*The Brahmin is still drunk with the wine of pride,  
In the assembly halls of foreigners burns Gautama’s lamp...*

## *(Javed Nama-12)* Taseen-e-Gautam (Gautam Budh Ki Taleemat) The Teachings of Gautam

Ancient wine and youthful  
beloved are-nothing; for men  
of true vision the hours of  
Paradise are-nothing.

Whatever you know as firm  
and enduring passes away,  
mountain and desert, land,  
sea and shore are-nothing.

The science of the  
Westerners, the philosophy of  
the Easterners are all idol-  
houses, and the visiting of  
idols yields-nothing.

Think upon Self,  
and pass not  
fearfully through this  
desert, for you are,  
while the substance  
of both worlds is—  
nothing

On the road which I  
hewed out with the  
point of my eyelash  
station and caravan  
and shifting sands  
are nothing.

Transcend the unseen,  
for this doubt and  
surmise are nothing; to  
be in the world and to  
escape from the world-  
that is. Something!

The Paradise that  
some God grants unto  
you is nothing;  
when Paradise is  
the reward of your  
labors-that is  
something.

*(Javed Nama-12)* Taseen-e-Gautam (Gautam Budh Ki Taleemat)  
The Teachings of Gautam.

Do you seek  
repose for your  
soul? The soul's  
repose is nothing;  
the tear shed in  
sorrow for your  
companions-that  
is something.

drenched eye, the  
temptress glance  
and the song are  
all fair, but  
sweeter than  
these-there is  
something.

beauty lives  
for a moment,  
in a moment  
is no more;  
the beauty of  
action and  
fine ideals-  
that is  
something.

The wine- The cheek's

## Islam-Buddhism

The main difference between Islam and Buddhism lies in their being **theistic** and **non-theistic** religions.

The idea of a creator God is not CENTRAL to Buddhism – HUMANISM. (NOT WESTERN DEFINITION)

Emphasis on ethic of Dharma – the Eternal

Nibbana/Nirvana – Enlightenment requires a special attention when Islam dialogues with all world religions.

Muslims should not seek the presence of a creator God or single holy scripture in Buddhism.

Buddhists should not search for the concepts of *Nirvana*, dependent origination and rebirth in Islam. It is a futile exercise from a dialogical perspective.

## **Islam-Buddhism**

Global pluralism requires that Muslims of Asia and especially Southeast Asia to dialogue with Buddhism which is the largest other religion of ASEAN besides Islam.

History of Islam and Buddhism relations in SEA is long and history which cannot be ignored, cast aside or overlooked at any time especially in the light of the formation of ASEAN community.

## Buddha and Muhammad— In History of Religion and Founders of Religious Traditions

Buddhism and Islam hold that human beings have always engaged in search for meaning.

- Buddhas and prophets before historical Buddha and Muhammad.
- Qur'an mentions 25 prophets, including Muhammad from the Semitic tradition and institution of prophethood as a universal phenomenon:

Ghafir (The Forgiver)

عَلَيْكَ  
هُنَالِكَ

عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ  
اللَّهُ

مِنْهُمْ  
اللَّهُ

يَأْتِي بآيَةٍ

And indeed, [O Muhammad], We have sent forth apostles before your time; some of them We have mentioned to thee, and some of them We have not mentioned to thee (Quran 40: 78; cf. 4: 164).

## *Rasuls and Buddhas*

قَوْمَهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ يَشَاءُ وَيَهْدِي يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

And never have We sent forth any apostle otherwise than [with a message] in people's own tongue . . . (Qur'an 14: 4).

The Qur'anic concept of *risalah*, or prophethood, offers an analogue with the Buddhist concept of "Buddha" in certain ways.

Buddhas appear in different epochs to teach the path to *nirvana*.



## Messages of Buddha and Muhammad

Muhammad and the Buddha sought answers to age-old questions about the human predicament: What does it mean to be human? Why is there anguish and suffering?

The Buddha called this phenomenon *dukkha* (suffering)

The Qur'an refers to man as being created in *kabad*- struggle and toil or affliction. (Qur'an 90: 4)

Through *nirvana*, the Buddha was liberated from the fetters of suffering (*dukkha*) and entered a state of relief, peace, and rest.

Freedom from confusion, turmoil, anguish and distress, and entered a state of bliss.

## Messages of Buddha and Muhammad

The messages of the Buddha and Muhammad are the messages of Truth about:

- Allah/God – the Absolute, respectively.

- *Sunyata* as Emptiness based in the doctrine of *Dharma* – about universal order/natural law and liberation through *nirvana* – enlightenment.

We have ethnicized and nationalized them by giving them passports and identity cards like ourselves.

They carry many passports today.

## A Muslim View of Buddha

Early Muslims viewed the Buddhists as *ahl al- Kitab* - the people of Book similar to the Sabians mentioned in the Qur'an.

Professor Muhammad Hamidullah (d. 2002) promoted the view that the Buddha was a Prophet. He refers in particular to the mention of a fig tree (*figus religiosa*) in the Qur'an's Surah – Chapter 95: 1

## A Muslim View of Buddha

وَالزَّيْتُونَ >

By the fig and the olive, >

سِينَينَ >

By Mount Sinai, >

وَهَذَا الْأَمِينِ >

And by this land made safe; >

- > Prof. Hamidullah holds that since **the** Buddha attained *nirvana* under a wild fig tree ( *Ficus religiosa* ) – and since this tree does not figure in the life of any of the Qur’anic Prophets. The mention of fig in the Qur’an is a symbolic reference to the Buddha (Hamidullah 1974).

## A Muslim View of Buddha

Several commentators of the Qur'an also believe that the mention of *Dhu'l-Kifl* maybe a reference to the Buddha's place of residence Kapilavastu. (Hamidullah 1974 : 54).

الصَّابِرِينَ                      وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ

And (mention) Ishmael, and Idris, and Dhul Kifl. All were of the steadfast. (Quran 21:85)

الْأَخْيَارِ                      إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ

And make mention of Ishmael and Elisha and Dhul Kifl. All are of the chosen. (Quran 38:48)

This is not acceptable to Buddhists and is seen as stretching as trying to own Buddha.

I am just reporting that such a view is present among Muslims. In contrast to this is the other Muslim view that Buddhism is a false religion like others.

## Messages of Prophet Muhammad and the Buddha

- The messages of the Buddha and Muhammad are the messages of liberation through different approaches to the Truth.
- Liberation through:
  - *Tauhid* – Moralistic Monotheism - Belief in Allah as the greatest freedom
  - *Sunyata* – Emptiness and detachment
  - As ways to end exploitation of human being by human beings  
as the cause behind injustice, inequality and suffering.

## Messages of Prophet Muhammad and the Buddha

- The messages of the Buddha and Muhammad are the messages of liberation through different approaches to the Truth.
- Liberation through:
  - *Tauhid* – Moralistic Monotheism - Belief in Allah as the greatest freedom
  - *Sunyata* – Emptiness and detachment
  - As ways to end exploitation of human being by human beings  
as the cause behind injustice, inequality and suffering.

## Parallel Religious Themes Between Islam and Buddhism.

- Allah and Dharma are eternal.
- Qur'an advises Muslims be a *Ummatan Wassatan* – the Middle people – not extremist.
- Buddha taught *Majjhima-Patipada*- The Middle Way.
- Buddhism *Karuna* - Compassion and Islam *Rahma* – Mercy.



## Parallel Religious Themes Between Islam and Buddhism.

- Buddhas as the Enlightened : *Nabi* and *Rasul* – Messengers and Prophets.
- Buddha as the Enlightened *Bodhisattva* and Muhammad as *al-Insan al- Kamil*
- Southeast Asian *Bodhisattva Rajas* became *al- Insan al- Kamil Sultans*.

## Parallel Religious Themes Between Islam and Buddhism.

- Morality and Ethics
- Liberation from Oppression and Exploitation
- Equality
- Justice
- Freedom
- Fraternity
- As per the Qur'an Muslims are to be a *Ummatan Wassatan* - Middle Nation – no extremism it similar to *Yin Yang* – Balance and *Majjhima-Patipada*- The Middle Way of the Buddha of Compassion and Mercy

## Record of Islam and Buddhism Dialogue

- Encounters between Islam and Buddhism are as old as Islam itself.
- The first encounter between Islam and Buddhist communities took place in the middle of the seventh century C.E.
- Early Muslims extended the Qur'anic category of *ahl al- Kitab* (People of the Book or revealed religion) to Hindus and Buddhists in Sindh.
- During the second half of the eighth century C.E., Central Asian Muslims translated many Buddhist works into Arabic. Arabic titles such as *Bilawhar wa Budhasaf* and *Kitab al-Budd* are clear evidence of Muslim learning about Buddhism.
- Islam-Buddhism encounter is mentioned in *al- Firhist* of Ibn al- Nadim (d. 995 C.E.)
- The Barmak family of Central Asia, played an influential during the early Abbasid caliphate.

## Record of Islam and Buddhism Dialogue

- al- Tabari (d. 923 C.E.), reported that Buddhist idols were sold in a Buddhist temple next to the Makh mosque in the market of the city of Bukhara in modern Uzbekistan.
- The 12<sup>th</sup> -15<sup>th</sup> centuries encounters between Islam and Hindu-Buddhist civilization in Indonesia, Malaysia and Thailand was of a mystic orientation.
- The *pondoks* or *pasenterens*, Muslim religious schools of Southeast Asia, seem also to have been influenced by the Hindu and Buddhist temple schools of the region.

## Record of Islam and Buddhism Dialogue

The first comprehensive academic study of Buddhism from Western Christian perspective was written only in 1844 the one by the French scholar of Sanskrit Eugène Burnouf it is titled - *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*.

It set the ground for the beginning of the Western studies about Buddhism while the Muslim abandoned the study of Buddhism until today.

Christian- Buddhist understanding and dialogue is a vibrant movement today.

## Cultural – Linguistic Zones of the Muslim World

- The Arab Middle East including non-Arabic regions such as Iran, Turkey, Kurdistan and Afghanistan.
- Africa - North Africa, West Africa and East Africa.
- Central Asia – comprising of Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan, Kyrgyzstan and Tajikistan.
- China – Hui and Uighur.
- South Asia – Pakistan, Bangladesh, India and Sri Lanka.
- Southeast Asia – Indo-Malay Archipelago, Singapore and mainland Southeast Asia.
- Balkan – Bosnia-Herzegovina, Kosovo, Albania.
- Muslim Diaspora in Europe and North America.

## Southeast Asia as Home of Buddhism Today

- After the death of Buddhism in India, Southeast Asia is the home of Buddhism today. Asia from Myanmar to Japan is Buddhist.
- Thailand is the largest Buddhist country in the world. It is the Saudi Arabia/Vatican (world political and missionary center) of Buddhism;
- The center of the Buddhist world today is Southeast Asia.
- Buddhists Southeast Asia is its "Mecca", or center, itself.

## Southeast Asia as Home of Buddhism Today

- Just as the Southeast Asian Muslims call the region "Serambi Makkah" - the veranda of Mecca.
- Thailand Myanmar, Sri Lanka, China and Japan are the "al- Azhar" and "Medina" - the intellectual centers of Buddhism.



## Islam-Buddhism in Southeast Asia

- Hinduism-Buddhism was established in Southeast Asia between 7th-11th centuries – the era of rise of Islam in the Middle East.
- Islam got established between Southeast Asia in 12-15th century.
- Christianity arrived in the 15th century.
- In the 900 years history of Islam-Buddhism's coexistence in Southeast Asia though early Islam was syncretic in terms of culture and not theology (still continues to be so in some quarters) both of the world religions acquired ethnic identities.
- **As far as I know there is no Southeast Asian Muslim scholar of Buddhism and vice-versa.**

## Phases of Islam-Buddhist relations in Indonesia

- Phases of Siva-Buddhism in Indonesia:
- Sailandra dynasty in Java from about 750 – 850 CE – Islam Rises in Arabia
- Srivajaya Kingdom of Palembang - 800 - 1300 CE – Raden Fatah/ Patah the first sultan of Demak Sultanate in 1475
- Majapahit empire in eastern Java - 1300 and 1600 CE  
Gadjah Mada (died 1364) prime minister of the Majapahit Empire was a Buddhist
- Majapahit empire in eastern Java - 1300 and 1600 CE
- Islam arrived in 1200 in northern Sumatra
- 14<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> centuries Era of Mystic Synthesis – *Kebatinan / Kejawen* - agama Jawa, Islamic Monotheism, Siva-Buddhism – henotheism, non-theism, pantheism –

## Phases of Islam-Buddhist relations in Indonesia

- 15<sup>th</sup> Century Chinese traders, Muslims and Buddhist living together peacefully in Indonesia – shared cultural life.
- 1800 Chinese migrants to Indonesia – Buddhist, Confucianists, Taoists.
- Kwee Tek Hoay - Bhikkhu Ashin Jinarakkhita was the first Indonesian Bhikkhu in modern times, the founder of the first Bhikkhu Sangha in the Republic.
- *Karel Steenbrink, Buddhism in Muslim Indonesia Studia Islamika Vol 20, No 1 (2013): pp. 1-34*

## Islam-Buddhism in Southeast Asia

- There is also lack of knowledge among the Southeast Asian Muslims and Buddhists about their shared religious language/terms such as:
  - *agama/ sasana* – religion; *puasa* – fast; *hari raya* – day of celebration and;
  - even personal names because of the past intermixing of Sanskrit, Pali, local Indo-Malay languages, Persian and Arabic.
- While today, the Buddhist view the Muslims as invaders into Southeast Asia and the Muslims view the Buddhist as tormentors. My writings on the Middle Path of the Buddha and Middle Nation of Islam and Nalanda and Pattani have addressed this.

## Thai Muslim and Thai Buddhist Views of Each Other

- Educated Thai Muslims view Buddhism with its concept of *Dukkha*—suffering and seeking of *Nirvana*—enlightenment—as philosophical and offering a methodological approach to life. Thus in their view, the popular Thai Buddhists believing in spirits, demons are strange and unwise.
- On the other hand, the Buddhist get disturbed the concept of creator God in Islam, in their view monotheism is philosophically inferior and unscientific  
  
In their view, Muslims are blind followers of their religion.

## Thai Muslim and Thai Buddhist Views of Each Other

At the popular level, Thai Muslims see Buddhism as a religion of *shirk* – polytheism and *kufr*—disbelief in God.

While the Buddhist deny that they are polytheists.

Thus for them the Thai Buddhists are *najis* (unclean and faithless).

And since the Thai Buddhists consumer pork they are to avoided, thus food habit becomes a religious barrier.

The Thai Buddhists view Thai Muslims as being not modern and exclusivist citizens.

## **Islam and Buddhism in Southeast Asia - Religious Character of SEA Societies**

- **Southeast Asian Muslims make up 25 % of the total world Muslim population of 1.6 billion.**
- **The Southeast Asian Buddhists make up 40% of the world Buddhist population of 350 million.**

## Religious Character of SEA Societies

- ❖ World religions operate along ethnic lines in Southeast Asia
- ❖ Malay is a Muslim
- ❖ Thai is Buddhist
- ❖ Filipino a Catholic
- ❖ Chinese a Taoist/Confucian/Christian
  
- ❖ Religious labels such as
  - Malay Buddhist or Malay Christian;
  - Filipino Muslim or Filipino Buddhist,
  - Thai Muslim or Thai Christian are seen as contradiction in terms.
  
- ❖ For example the Malay Muslims of southern Thailand do not call themselves as Thai Muslims nor do the Mindanao Muslim call themselves Filipinos.
  
- ❖ Religious conversion in Southeast Asia means leaving one's ethnic group. Hence, there is a low rate of religious conversion.



## Religious Character of SEA Societies

- ❖ Southeast Asian states (not yet nations) are semi-secular, religion is an important identity marker. Singapore and Vietnam are more secular than others.
- ❖ Southeast Asian political cultures are religion based:
  - Buddhist political culture in Thailand, Myanmar, Cambodia – kings and leaders seek to be models of *Dhammaraj*;
  - Muslim political culture in Malaysia – sultans are custodians of Islam;
  - Catholic values inspire social and political development in the Philippines and East Timor;
- ❖ Indonesia operates on the ideology of *Pancasila* – in which belief in God is the first principle. Buddhists had to make Amitabha Buddha as their god. Buddha of infinite light.

## Religious Character of SEA Societies

- **Minority conflicts in the region are ethno-religious:**
- **Karennis of Burma are Baptists or Roman Catholics;**
  - **Rohingya of Myanmar, Pattani Malays and Mindanao Moros (13 ethno-linguistic groups) are Muslims;**
  - **Hindu and Christian minorities in Malaysia, Indonesia.**



## Religious Character of SEA Societies

- **Minority conflicts in the region are ethno-religious:**
- **Karennis of Burma are Baptists or Roman Catholics;**
  - **Rohingya of Myanmar, Pattani Malays and Mindanao Moros (13 ethno-linguistic groups) are Muslims;**
  - **Hindu and Christian minorities in Malaysia, Indonesia.**



## Religious Character of SEA Societies

- **Minority conflicts in the region are ethno-religious:**
- **Karennis of Burma are Baptists or Roman Catholics;**
  - **Rohingya of Myanmar, Pattani Malays and Mindanao Moros (13 ethno-linguistic groups) are Muslims;**
  - **Hindu and Christian minorities in Malaysia, Indonesia.**



## Religious Character of SEA Societies

- **Minority conflicts in the region are ethno-religious:**
- **Karennis of Burma are Baptists or Roman Catholics;**
  - **Rohingya of Myanmar, Pattani Malays and Mindanao Moros (13 ethno-linguistic groups) are Muslims;**
  - **Hindu and Christian minorities in Malaysia, Indonesia.**



**CONTEMPORARY  
MUSLIM-BUDDHIST  
CONFLICTS  
IN  
SOUTHEAST  
ASIA/NUSANTARA  
RESULT OF  
MISPLACED UNDERSTANDING**

## Ethno-religious Conflict in Southern Thailand

- The conflict in southern Thailand is an ethno-religious insurgency not a *Jihad* - not linked to international Jihadist movement.
- Southern Thai conflict is a Muslim nationalist movement which is political in character with ethnic and religious dimensions.
- It reemerged in 2004 after a brief lull in the 1980s and 90s, so far it has resulted in 7,000 deaths.
- Historical root of the conflict goes back to 1906 when Siam annexed the southern Malay Muslim kingdom of Patani.
- This annexation was strengthened by 1909 Anglo-Siamese treaty in which the British recognized Siam sovereignty over Pattani. In return, Siam recognized British control over the Malay states of Kelantan, Kedah, Perak, and Perlis.

## Ethno-religious Conflict in Southern Thailand

- Since 1909, Siam embarked on a assimilation and centralization policy
  - imposition of Thai language, culture and administrative system on the three deep southern Malay provinces.
- Most of the appointed state officials in the South were Buddhists, unfamiliar with the local Malay language, culture and religion, this led to Malay social antagonism and political resistance to all things Thai.
- Siam gave religious freedom to the Malays i.e. freedom to practice Islam as religion and for family law i.e. religious autonomy but retained political and economic power to itself.



## Ethno-religious Conflict in Southern Thailand

- Siam also sought to replace the *Jawi* language – local Malay dialect by Thai language and Malay culture by Thai culture.
- Southern Malay Muslims are culturally, linguistically and religiously different from Thai Buddhists, they see the Thais as occupiers of the Malay land.
- Southern Thai conflict is rooted in history of misrule by the Center and neglect of local culture, language, religion and social practices.
- It was a clash of powers and cultures.

## Ethno-religious Conflict in Southern Thailand

- This resulted in destroying of social relations between the Malay Muslims and Thai Buddhists, which are currently at their lowest level with distrust and alienation on both sides. Many Buddhists are migrating out of the 3 deep southern provinces.
- Thai state has been responsible of using excessive force in dealing with the conflict e.g. the -Se mosque incident of 28 April 2004 and Takbai incident of 25 October 2004 during Thaksin regime resulted in large number of deaths.
- The Malay nationalists in the separatist movement seek to sever the deep South from the rest of the country. While the majority see autonomy as an acceptable option.

## Ethno-religious Conflict in Southern Thailand

- Over last 50 years, numerous political groups and movements were formed to support the political cause of Pattani. The present insurgency is largely faceless.
- The current insurgents have blended into the local population and plan to surface after gaining enough strength on the ground support from the local Malay community.
- *Barisan Revolusi Nasional - Coordinate* ( BRN-C) is considered as the main insurgent group today, it revived itself in 1990 and is recruiting a new and younger generation of radical insurgent

# Burma/Myanmar

## Ethnic groups:

Burman 68%, Shan 9%, Karen 7%, Rakhine 4%, Chinese 3%, Indian 2%, Mon 2%, other 5% - Rohingya are not recognized as citizens.

## Religions:

Buddhist 89%, Christian 4% (Baptist 3%, Roman Catholic 1%), Muslim 4%, animist 1%, other 2%

## Population:

54,584,650 (July 2012 est.)

## Muslim Groups of Burma

1. Indian Muslims from Bangladesh, India, Pakistan they are in majority.
2. Rohingya distantly related to Bengalis.
3. Panthay – Chinese Muslims from Yunnan.
4. Zerbadi Muslims are descendent community of intermarriages between foreign Muslim (South Asian and Middle Eastern) males and Burmese females.
5. There are 3,000 Sunni and 9 Shia mosques in Burma.

## Rohingya of Burma

The Rohingya are a minority tribe in the West of Burma in 2012 it was estimated that there are around 800,000. Many have left.

United Nations describes them as one of the most persecuted minorities in the world.

The Burmese military sees as refugees from neighboring Bangladesh and should not be recognized as citizens of Burma.

Some historians hold that the Rohingya were people from a ship wreck from a trading ship that came from Arabia.

The term Arakan refers to coastal region between Chittagong and Sandoway and the kingdom of Rakan (1430-1638) it was ruled by Muslim kings, there was peaceful co-existence between the Muslims and Buddhists.

It was annexed by the Burmese king Badowpaya 1785. Next it became the part of British Burma and present Burma.

Moshe Yegar, (2002) *Between Integration And Secession: The Muslim Communities Of The Southern Philippines, Southern Thailand, And Western Burma/Myanmar.*

## Rohingya of Burma

The 1875 Census Report of British Burma (p. 30) says:

“There is one more race which has been so long in the country that it may be called indigenous and that is the Arakanese Mussulman. These are descendants, partly of voluntary immigrants at different periods from the neighbouring province of Chittagong, and partly of captives carried off in the wars between the Burmese and their neighbors ... differing from Arakanese but little except in their religion and the social customs which their religion directs. It was annexed by the Burmese king Badowpaya 1785. Next it became the part of British Burma and present Burma.”

## Rohingya of Burma

Present Arakan state is made up of Rakhine Buddhist and Rohingya Muslims. Total population of 5 million with Rohingya making up about 1 million population. Many are in exile.

Burman and Rakhine Buddhists refer to the Rohingya as “Kala”- dark skinned as a racial slur or “Bengali” people in derogatory way. Different from the "fair and soft" Burmans.

Gen. Aung San promised their security to Jinnah, the founder of Pakistan.

Independent Burma under U Nu – the first PM of Burma decreed Buddhism as the state religion of Burma against the will of the ethnic minorities and various religious organizations including Burma Muslims.

When General Ne Win came to power in 1962 - 1988, the status of Muslims changed. For example. Muslims were expelled from the army. Burma has a Buddhist majority

## Rohingya of Burma

Under the First Schedule to the Burma Independence Act 1947, the Arakanese were declared as having permanent home in the Union of Burma.

1948 Union Citizenship Act states, “any person descended from ancestors, who for two generations at least have made have made of the territories included within the Union ..... shall be deemed to be a citizen of Union.”

### **The Burma Citizenship Law (1982) states: Chapter II – Citizenship**

Nationals such as the Kachin, Kayah, Karen, Chin, Burman, Mon, Rakhine or Shan and ethnic groups as have settled in any of the territories included within the State as their permanent home from a period anterior to 1185 B.E., 1823 A.D. are Burma citizens.

The Council of State may decide whether any ethnic group is national or not.

The name Arakanese (Rohingya) was not included in list of 135 national races.



## Rohingya of Burma

In 1982 law Rohingya can become citizens if they have that their ancestors have lived in Myanmar since 1823. No Records kept.

In 1994, General Than Shew's government stopped issuing Rohingya children with birth certificates.

In the past they temporary household identification "white" cards

- following pressure from Buddhist religious groups the Myanmar government stripped 400,000 Rohingyas of the white card with which they had voted in the 2008 constitutional referendum and also 2010 national elections. In my frank view, the Rohingya will in the end never get citizenship.

## Rohingya of Burma

In face of Burmese oppression there arose several Rohingya resistance movements such as:

The Mujahid Party – 1947 seeking to join Arakan with East Pakistan

North Arakan Muslim League - 1948

Arakan Liberation Organization (1956-1962) linked to Islamic groups in Pakistan

Rohingya Independent Force – 1963 also known as Rohingya Patriotic Front (1974)  
Rohingya Solidarity Organization 1982

Arakan Rohingya Islamic Front – 1987

Arakan Rohingya National Organization – 1998

Arakan Rohingya Salvation (ARSA )also known by its former name Harakah al-Yaqin (Faith Movement) is a Rohingya insurgent group northern Rakhine State, Myanmar, it emerged in 2015.

## Rohingya of Burma

After winning the 2015 Myanmar election with a landslide majority, the State Councilor Suu Kyi – the current minister of foreign affairs is the powerhouse behind the current Burmese political scenario.

She declared that from now on the Rohingya will be referred to as the “Muslims in Rakhine” state which has the Rakhine Buddhist majority population.

She has also denied that there is ethnic cleansing of the Rohingya; advised the new United States ambassador to Myanmar to drop using the term “Rohingya”;

And last week deny visas to United Nations investigation commission to visit Myanmar on the pretext that it will hamper the Myanmar government’s “efforts to solve the issues in a holistic manner”

## Sri Lanka

At the conference BBS chief executive officer Dilanthe Withanage remarked that:

BBS seeks to protect and revive Sinhala Buddhism as a political and social force in Sri Lanka after years of its erosion under colonial rule and Christian missionaries.

Sinhalese Buddhist parliamentarians do not fight for the religious and ethnic rights of the Buddhist majority, while representatives of minority religious communities protect theirs.

Thus democracy does not work in favor of the Sinhala Buddhist majority.

After Tamils now is the time to get rid of Muslims in Sri Lanka.

RSS (HINDU NATIONALISTS OF INDIA) – BBS (SRI LANKA) – 969 (MYANMAR)  
PHRA APHICHAT (THAILAND) 'TRANSNATIONAL THERAVADA BUDDHIST'  
ALLIANCE

## Sri Lanka

The ongoing conflicts and religious disharmony in Buddhist societies from Sri Lanka to Japan were in the spotlight at "Twenty-Five Years in Retrospect: Buddhism, Ethnic Conflicts and Religious Harmony in South and Southeast Asia" - a conference organized by the International Centre For Ethnic Studies in June 2014 in Kandy, Sri Lanka.

Bodu Bala Sena- Buddhist Power Force (BBS) is spearheading Buddhist nationalism in Sri Lanka.

## Religion and Peace

- ❖ No religion is free from the stain of violence.
- ❖ Religious truth is not the exclusive property of any one religion - it is available to all.

## Tasks for Southeast Asian Islamic Studies today

- To integrate the study of *agama, sasana* and the social sciences in a dynamic and critical manner.
- Study and research about Islam and Asian religions as religio-cultural practice based the notions of social harmony, interreligious dialogue is far thing.
- Build Muslim-Buddhist trust through education.
- ASEAN Islamic Studies need to re-visit past and come up with ASEAN Muslim understanding of citizenship in relation to Muslim minorities in Buddhist countries and Buddhist minorities in Muslim countries, vulnerable.

## Tasks for Southeast Asian Islamic Studies today

- Prof. Ismail al- Faruqi has in his original article titled: “Rights of non Muslims under Islam: social and cultural aspects” Institute of Muslim Minority Affairs Journal Vol. 1 , Iss. 1,1979, pp. 90-102. Remarks that Islam is not a Universalist nor an Ethnic Religion – it is as *Din al- Fitrah* – *Religio Naturalis* – based on Universal Humanism.
  
- It offers to the non-Muslims amidst it:
  - 1. Freedom to believe and not to believe.
  - 2. The Right not to be convinced – The Case of Christians of Najran.
  - 3. Freedom to be Different.
  - 4. The Right to Perpetuate themselves.
  - 5. The Right to work.
  - 6. The Right to Joy and Beauty – enjoy their own aesthetics.



## Tasks for Southeast Asian Islamic Studies today

- To be fair, the record of Southeast Asian Muslim countries with Buddhist minorities is also not outstanding.
- Buddhist minorities identified as ethnic groups have faced much discrimination in countries including Bangladesh, Malaysia, Indonesia, and Brunei.
- The non-Muslims minorities in the Nusantara should enjoy same kind of freedoms as Muslim minorities enjoy elsewhere.

## What Needs To Be Done?

Sound and critical knowledge is an antidote to the emergence of religious conflicts and violence.

There is a need for initiating Muslim-Buddhist understanding of history of their relations for building common ground between them.

There are two types of interreligious ignorance. One is when the followers of one religion do not know the other religions. The other is when one do not want to learn the religion of others.

Choice is yours.

## Conclusion

- ❖ Need for building interreligious relations and engaging in social engagement by people from all religions.
- ❖ There is a need to build a new concept of multicultural citizenship;
- ❖ Globalization has brought with it the challenge of acceptance of diversities – accept human diversities as normal.

# **In the Name of Allah the All Beneficent All Merciful**

## **Religious Minorities ‘the Self’ or ‘the Other’ in the Islamic Government as Presented in the Shi‘a School of Thought**

Qasem Muahmmadi

### **Abstract**

Is Islam a religion which acknowledges different voices specially those of religious nature within its jurisdiction or it is the other way around?

Alluding to some narratives existing in Islamic sources some orientalists assert that there is no room for a religious minority within an Islamic government.

Furthermore, due to the conduct shown by some so called ‘Islamic groups’ who claim to be seeking the establishment of an Islamic government while being utterly intolerant towards religious minorities, it has become a stereotype presented by the media that Islam does not acknowledge other voices including those of religious nature as ‘the Self’ within the Islamic country. Whereas, a fair yet deep look at Islamic sources as well as the genuine history of Islam proves the contrary to this claim.

In this article thus, the Islamic heritage mainly as viewed by the Shi‘a school of thought will be explored and it hopefully will become evident that contrary to that which has been presented in all the media about Islam the religious minorities are considered as ‘the Self’ and not ‘the Other’ and thus are given their rights when living under the jurisdiction of an Islamic government so long as they abide by internal constitutional laws.

Keywords: religious minorities, the self and the other, Shi‘ism

**“Islamic State destroys fifth-century monastery in central Syria” (Gardian 2015), “Isil knifemen who 'slit 85-year-old priest's throat' and took nuns hostage shot dead as second victim fights for life (Chazan, James and Smith 2016)”, “Genocide Proceeds Against Christians and other Mideast Religious Minorities (Bandow 2016 )”**

These are just a few headlines amongst thousands of them concerning atrocities done in different parts of the world by a group of people who call themselves the “Islamic State” and believe that by perpetrating such crimes they are applying Islamic rulings.

Is that true? Is Islam a religion in which there is no room for other ideologies or the story has been told for the world in another way?

Before we get into the main subject, there have to be clarified the terms we are going to deal with in this paper such as religious minorities, the self and the other.

## **Religious Minorities within the Islamic Government**

As to what is meant by religious minorities here it must be noted that there are a number of classifications in Islamic literature as regards non-Muslims. (‘Azīziān 2013, 165)

For instance, in one classification non-Muslims are divided into the People of Scripture (ahlulkitāb) meaning the adherents of religions for which there exists a divine scripture such as Christianity and Judaism and those who are not of the ahlulkitāb.

However, the classification that concerns us in this paper is the one that categorize non-Muslims based on the relation they form with the Islamic government which puts them in into four different categories:

1. Dhimmī: non-Muslims who have accepted the citizenship of an Islamic government (Al-Rūḥānī 1996, 50-52).
2. Ḥarbī: (in one usage refers to) non-Muslims who are in war with Muslims (Hāshimī Shāhrūdī 2006, 691-728).

3. Muhādan: non-Muslims who are not the citizens of the Islamic government yet have signed a peace treaty with Muslims (Al-Najafī 1983, 291).

4. Musta'man: non-Muslims who either sought asylum with the Islamic government or are spending some time in the Islamic territory (Hāshimī Shāhrūdī 2006, 652).

Since we are to review only the non-Muslims who are living under the Islamic government then non-Muslims in this paper merely means type 1 and 4 being the dhimmī and the Musta'man which we call simply non-Muslims throughout the paper.

It is worth mentioning that even though the paper is titled as 'rights of religious minorities' however it does not mean that in case other religions existing under the Islamic Government are not minority in number be it that there is no absolute majority in the country or another religion is in majority the rulings or the duty would be different. No, Islamic teachings that are to be elaborated in this paper make no differentiation in this regard between, nonetheless, we chose such a title for our discussion since a de facto Islamic government normally emerges when the nation living under that government is a majority of a Muslims nature and the adherents of other religions are less in number.

### **Who Is the Self and Who Is Not?**

Another issue that must be elucidated here is the concept of the self and that of the other and of course, once the notion of the other is clarified the concept of the self will naturally be understood. Phenomenologists define Otherness, as the state of being different from and alien to the social identity of a person and to the identity of the self (Given 2008). In other words otherness forms when one person, a political body (e.g. a state) or the like portrays oneself at the center of focus and the 'The other' which does not fit with the criteria of the self, on the outside (Mountz 2009).

The question we should tackle here is that whether the Islamic government considers the religious minorities as the self or not? What at first may come to mind is that the title of the self in an Islamic government is only applicable on those adhering Islam since they share the ideology the government is up to apply.

However when we get deep and take a close look at the Islamic sources we will find out that this is not the case. The best evidence for this is that religious minorities enjoy the same rights as the Muslim majority which totally disproves the idea of them being the other to the Islamic government. Hereby we will examine the rights of minorities in an Islamic country.

## **What Is Meant by Rights Here?**

The rights which we discuss here are those which a state is obliged to secure for the ones living under the jurisdiction of the state. However one important point is that, since those discussing rights have almost always been looking at them from a liberal point of view therefore their take on rights also seems to be always restricted to what would be called ‘material rights’.

Nevertheless, by rights here, we mean those rights which include both this worldly and the other worldly rights. Soul and body are both underlined in Islam and an Islamic government has to undertake for its citizens the fulfillment of rights pertaining to the two dimensions of man.

Based on Islamic teachings religious minorities enjoy two kinds of rights under the Islamic governance:

1. Rights as humans
2. Rights as citizens

## **Rights of Humanity**

The First type of rights that religious minorities are entitled to in an Islamic government is basic human rights. According to Islam these are rights which human beings irrespective of whether they are Muslim or not or they are living under the Islamic governance or not, all deserve such rights due to their being human. The right to live, to learn, to have dignity, to have justice etc...are of such universal rights. Since our main subject is the second type of rights we only refer to the most important and fundamental instance of such human rights which is dignity.

Allah (s) says in the Qur'an "And surely We have dignified the children of Adam..."<sup>1</sup>

Based on this verse, what is dignified is not only the faithful or the Muslims rather the children of Adam are given dignity for their humanity (al-Ṭabāṭabāī 1992, 155-156).

It should, however, be notified that there exist two types of dignity in the Qur'an. One is the dignity of man amongst their fellow humans and the second the dignity of man before their Lord ('indallāh). In other words the former has to do with worldly dignity whereas the latter deals with the spiritual dignity.

With respect to the latter, surat al-Ḥujurāt verse 13 reads: "Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous of you. Indeed, Allah is Knowing and Acquainted."

Yes, in this type of dignity the more pious the man is the closer they are to Allah (s) and the more spiritual gains await them. As the Qur'an clarifies this sort of dignity, one may get where even angels are commanded to prostrate before them<sup>2</sup> whereas the same entity may become even worse than animals.<sup>3</sup>

Nevertheless the former type of dignity is that which includes all humans, the believers as well as those who disbelieve, the righteous and the otherwise all are dignified by Allah (s) in this world based on their humanity.

## **Rights as Citizens**

This discussion constitutes the core of this paper due to the fact that such rights if proven for the religious minorities could make the best evidence for religious minorities being considered as the self to the Islamic government.

---

(al-Isrā':70) ... اَوْ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...

<sup>2</sup> "And when we said to the angels: 'prostrate yourselves towards Adam,' they all prostrated themselves except iblis (Satan, father of the jinn), who, in his pride refused and became an unbeliever" (al-Baqarah: 34).

<sup>3</sup> "And certainly We have created for hell many of the jinn and the men; they have hearts with which they do not understand, and they have eyes with which they do not see, and they have ears with which they do not hear; they are as cattle, nay, they are in worse errors; these are the heedless ones" (al-A'rāf: 179).



When you analyze the rights established for a citizen in the constitution of most of the countries you will find out that normally they all refer to four main types; social rights, religious rights, judiciary and political rights, and economic rights. We then, will explore the Islamic resources to find out whether such rights are preserved for religious minorities or not which will consequently answer our main question, whether religious minorities are the Self to the Islamic government or not?

## Social Rights

One of the best documents perhaps in the whole history with respect to minorities is the epistle of Ali ibn Abīṭalib (‘a)<sup>4</sup> who was at the time in charge of more than 40 countries based on modern territorial divisions to his governor of Egypt Mālik al-Ashtar. Below is a part of this beautiful letter:

“Habituate your heart to mercy for the subjects and to affection and kindness for them. Do not stand over them like greedy beasts who feel it is enough to devour them, since they are of two kinds, either your brother in religion or one like you in creation. They will commit slips and encounter mistakes. They may act wrongly, willfully or by neglect so, extend to them your forgiveness and pardon, in the same way as you would like Allah to extend His forgiveness and pardon to you... (Ali ibn Abiṭālib, 93, letter 53)<sup>5</sup>”

What is so interesting is that Ali (‘a) does not encourage his governor just be kind and respectful to his people but rather he asks him to love them wholeheartedly and serve them with love (‘Azīziān 2013, 172).

This grate leader was in such a way that all citizens within the Islamic territory even beyond boundaries were the same to him. In yet another incident during the battle of Şiffīn al-Imam Ali (‘a) were informed that some troops of Mu‘awiyah had

<sup>4</sup> Ali ibn Abiṭālib was the cousin and son-in-law of Prophet Muhammad (ṣ), and a member of the Ahl al-Bayt. Ali in the view point of the Shi‘a is regarded as the first Imam and along with his eleven descendants are regarded as divinely appointed successors of the Prophet Muhammad.

“... وَأَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَعْتَبِمُ أَكْهَلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحَبُّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا تَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يَنْفَرُ مِنْهُمْ الزَّلَّالُ، وَتَغْرَضُ لَهُمُ الْعِلَالُ، يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ...”

invaded some cities and harassed the citizens including some non-Muslims. The sermon goes like this:

“I have come to know that a number of them entered upon some Muslim women as well as some non-Muslim women (who were under the protection of Islam) and took away their ornaments from legs, arms, necks and ears and no woman could resist it except by pronouncing the verse, then they got back laden with wealth without any wound or loss of life. If any Muslim dies of grief after all this he is not to be blamed but rather there is justification for him before me (Ali ibn Abiṭālib, sermon 27).”<sup>6</sup>

He did not just sufficed to reproaching such heinous acts rather he made a circular and had it sent to all of the local governments in which the Imam clarified the way the authorities should treat people (Ali ibn Abiṭālib, letter 51).

Marriage of non-Muslims also as an example of social rights is totally approved and validated by Islam.

In one story, one companion of the Imam al-Ṣādiq<sup>7</sup> (‘a) disrespected a Zoroastrian before the Imam and called him a bastard. The Imam immediately reproved him and gave him an angry stare. “They get married with their own mother and sister which is prohibited in Islam and the baby born into this marriage is not legitimate” the companion added. The Imam replied “is not it a type of marriage in their religion?” if yes, then it must be respected and the marriage is valid even under an Islamic government (M. al-Majlisī, Bīḥār al-'Anwār 1983, 119).<sup>8</sup>

Here one may raise a question that based on Islamic jurisprudence a Muslim man is allowed to marry a girl from the ahlulkitāb while a Muslim woman is not permitted to get married with a the ahlulkitāb. Is not it a type of discrimination for non-Muslims?

---

<sup>6</sup>...وَلَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَالْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةَ فَيَنْتَرِعُ حِجْلَهَا وَقُلُوبَهَا وَقَلَائِدَهَا وَرِعْنَهَا مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِزْجَاعِ وَالِاسْتِزْحَامِ ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافْرِينَ مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلِمٌ وَلَا أَرِيَقَ هُمْ دَمٌ فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي حَلِيدًا...”

<sup>7</sup> The sixth infallible Imam of the Shi‘as

<sup>8</sup> قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسألني رجل فقال: يا أبا الحسن! ما فعل غريمك؟ قلت: ذاك ابن الفاعلة، فنظر إلى أبو عبد الله عليه السلام نظرا شديدا "فقلت: جعلت فداك إنه بموسي ينكح امه واخته، قال: أو ليس ذلك في دينهم نكاحا.

Getting aid from the point clarified in the beginning of this paper, the answer to this question becomes clear. The rights that are to be preserved for man are not exclusive to those of material nature rather spiritual rights are included as well. The faith in Islam for a Muslim is of the loftiest spiritual rights of them and this right will be seriously in jeopardy if a Muslim woman gets married with a non-Muslim. That is due to an undeniable fact that women are normally influenced by their husband's beliefs and mentalities.

One may go on and ask “is not it the fact that the Qur'an says that “there is no compulsion in religion”<sup>9</sup>”? So would not it better if Islam just allows the woman, when gets married with a non-Muslim, to choose for herself what religion she desires? The answer is that this is true that there is no compulsion in religion however we should never forget that Islam still regards itself as the only true path<sup>10</sup> furthermore, freedom in religion does not mean that Islam paves the way for the deviation of its adherents because after all, it is against their own spiritual rights.

It could be illustrated in the following way: imagine that an individual says that I am free so I want to kill myself or hurt myself. Does the government allow them to do so? Of course not, because the law has the duty to protect peoples rights even though they wish otherwise. In our case, likewise, no one has the right to hurt one's soul and the Islamic law also does not allow anyone to violate their spiritual rights. For the same reason there exist many forbidden deeds in every religion through which Almighty God prevents man from destroying their spiritual dimension.

## **Religious Rights**

Religious minorities are free to practice their rituals and no one has the right to make any trouble for them. Historical references which recorded the prophet Muhammad's (ﷺ) treaty with the non-Muslims testify to this fact. One of the earliest sources narrating such treaties is the book al-Kharāj which dates back to

---

<sup>9</sup> Al-Baqara: 255

<sup>10</sup> However, not in an exclusivist manner rather in an exclusivist way meaning the adherents of other religions can also be saved. For further information you may refer to the discussion of pluralism, inclusivism and exclusivism in philosophy.

the second century after hijrah (8<sup>th</sup> century C.E.) that reports the treaty of Prophet Muhammad with the Christians of Najrān, Yemen:

“The protection of God and the guarantee of the Prophet Muhammad, extend on Najrān and neighborhood, that is to say on their goods, their people, the practice of their worship, their absent and present, their families and their sanctuaries, and all that large and small, is in their possession. No bishop will be moved of his episcopal seat, nor no monk of his monastery, nor no priest of his priesthood, no humiliation will weigh on them...”

And this part of the treaty ends with this phrase “They will be neither oppressed nor they will oppress” which gives all Muslims the principle as to how treat others irrespective of their religion which is justice (Abu Yusuf 2012, 85).<sup>11</sup>

There also are numerous instances of religious minorities debating with the Muslims. Some non-Muslims called zandīqs who were most likely the same with the Manicheans (al-Mas‘ūdī 1981, 275) such Ibn abi al-‘Awjā’ and Abu Shakir al-Dīshānī had several debates of various issues with al-Imam Ja‘far al-Ṣādiq (‘a) (al-Kulainī 2008, 185-195). There also are different discussions recorded in history between Imam Ali al-Riḍā (‘a) and religious figures of various ideologies such as Christianity and Judaism many of which are compiled in the book *al-Ihtijāj* by al-Ṭabṛasī (548/1154). Such facts show how free religious minorities were in voicing their ideas and even challenging the prevalent religion of the state which was Islam.

## Economic Rights

Minorities have the same economical rights as Muslims in the Islamic government. They can participate in all legitimate transactions and have their share in state’s economy.

---

<sup>11</sup>“ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وعائيتهم وشاهديهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُعزَّرُ أُسْفُفٌ من أسيفيته ولا زاهبٌ من زهبايته ولا كاهن من كهنته وليس عليه ذنبه. ولا دم جاهلية ولا يخسرون ولا يعسرون ولا يظأ أرضهم حيثش. ومن سأل منهم حقا فبئنه التصف ١ غير ظالمين ولا مظلومين.”

Furthermore there are some instances of even modern economic benefits practiced in the early Islamic era which must be taken as a model for Islamic governments.

It is been narrated that once Ali ibn Abiṭālib (‘a) while accompanied by some authorities came across a poor man who was begging. He immediately reacted to this issue and said “what is this” they responded “he is a Christian man” meaning he is not Muslim so we concern ourselves about him. The Imam replied “you utilized him till he got elderly and powerless and now you deprive him. Spend on him from the public treasury (Wasā'il al-shi‘a 1995, 66).”<sup>12</sup>

There are numerous points in this historical story 14 centuries ago the leader of Islamic territory which encompasses more than 40 countries by today’s standards when coming across to a beggar says: “what is this”. The Imam did not say “who is this” because he tried to say that why on earth in an Islamic country an individual should come to the point where he has to beg for a living.

Another reaction which is so relevant to our discussion is that the criterion the Imam gives; when one individual has one’s share in the economy of the country they, when experiencing a bad time, must be attended by the government no matter they belong to the majority or to a religious minority because the criterion is that they are citizens of the Islamic country. Then the Imam orders the authorities to allocate a pension from the public treasury for such a person who has been working and doing his share for the economy of the country.

One other evidence which shows that minorities enjoy their economic rights is that Muslims should respect the possessions of non-Muslims even those items which are not considered as lawful according to the Islamic jurisprudence. Muslims thus, has no right to confiscate or destroy alcoholic drinks or non-halal animals like pigs which belong to a member of a religious minority, of course, where it is not in public. However if such things are possessed by a Muslim they will be treat by the Islamic law.

Therefore for Muslims it is prohibited to have such illegal items and the government has the right to confiscate them however if the owner is of religious

---

<sup>12</sup> عن محمد بن أبي حمزة، عن رجل بلغ به أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: مر شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين نصراني، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعموه، أنفقوا عليه من بيت المال.

minorities who allows the consumption of such items the government has to respect their rights in this issue (Murwārīd 1989, 95).

## **Two Misconceptions**

Here it seems beneficial to shed a bit light on two misconceptions as to economic rights of religious minorities being the Jizyah and blood money of minorities.

### **Jizyah**

The word *jizyah* lexically means tax and in jurisprudence it is said to the tax the religious minorities pay per person when agreeing to live under the Islamic rule (Al-Najafī 1983, 227).

Some orientalist who have no adequate information about Islam portray *jizyah* as a sort of blackmail done to the religious minorities by Muslims whereas the *jizyah* is in fact a certain tax for religious minorities who does not believe in zakat and khums as religious taxes (Shari‘atī 2002). In other words it is the utmost respect that Islam shows towards the laws of other religions and it does not force them to pay zakat and khums but legislate another type of tax for them which in many cases is even less than the amount a Muslims should pay.

There are some groups who are exempt from paying *jizyah* like women children the elders, clergies insane and the poor (al-Ḥillī 1987, 298). Non-Muslims are also exempt from participating in wars and this Muslims who are bound to defend them if war was waged against their county.

Another fact about jizyah is that it is not of the fixed rules of Islam. Rules of Islam are of two types: 1. Fixed rules 2. Flexible rules (Aliakbariān 2009, 28)

The former is not to be changed or compromised like the obligation of ṣalāt (mandatory prayer) whereas the latter may be changed in case the conditions are changed. One instance of this type is al-Aḥkām al-wilāyyah (commands of the authority) meaning decisions that the Islamic authority makes in order to manage the Islamic country in the best way possible. With respect to such rules the authority does not go after his desires rather it means that God has put in charge the leader, who is by the way the most qualified in managing the nation, to make the best decision within the redlines of the ‘fixed rules’. Most if not all of

governmental rules are of such nature including jizyah (Imam Khumeinī 1969). That is why the amount of such a tax differed from one time to another. Those paying jizyah as well as those excluded also have been subject to change in different Islamic eras even at the time of the holy prophet himself due to the change of situation.

### **Blood Money**

One other misconception as regards religious minorities' rights is that the blood money of such minorities has been declared in traditions as being less than that of Muslims. In one hadith it is 800 dirhams while in another it is 4000 dirhams (al-Shaikh al-Şadūq 2006, 121-129). There sometimes exists a difference in the diyah of a Zoroastrian and that of a Christian or a Jew, anyway, what all such traditions share is that the amount of the diyah of non-Muslims is less than a Muslim (ibid).

It seems that the answer to this misconception is what the late scholar al-Shaikh al-Şadūq clarifies. He believes that the amount of diyah of minorities were in direct relation to how much those non-Muslims in question were bound to their deal with the Islamic government. The more they were resolute in acting upon the conditions of citizenship the more the government would keep up with its commitments and that is why there are another group of hadiths which indicates that the diyah of non-Muslims are the same as the Muslims (al-Shaikh al-Şadūq 2006, 123).

### **Judiciary Rights**

Judiciary rights are another type of rights which the religious minorities enjoy under the Islamic government.

As per Islamic jurisprudence they may refer to the Islamic judiciary system and they are free to choose between the laws of their own religion regarding the case or the law of Islam. Therefore, Imam Ali ('a) also has been quoted as saying that if were to judge I would judge between those following the Torah by the Torah and between Christians by the Gospels and between those who follow the Psalms by the Psalms (al-Mufīd 1993, 35).

The judge also should not take the Muslim's side rather should judge merely based on evidence and other principles of judgment.

One may find the best example of the Islamic justice in the story of al-Imam Ali ('a) and one Jewish citizen when both the khalifah and the Jewish person asserted the ownership of one shield. The Imam provided two witnesses before the court as the Islamic law prescribes for such a situation however the judge did not accepted the witnesses and issued the verdict in favor of the Jewish guy. When that Jew observed the situation he confessed to the truth and said this is the khalifah, the leader, of this country yet he accepted to come to the court and when lost the court he accepted the verdict. He was astonished by such justice and it led him to embrace Islam (M. al-Majlisī, Bīhār al-'Anwār 1983, 57).

Prophet Muhammad (ﷺ) is also quoted as saying that whoever bears a false witness a dhimmī (non-Muslim citizen) they will be hanged by their tongue in the Day of Judgment and will reside in the lowest level of hell (al-'Amilī, Wasā'il al-shi'a 1995, 325).<sup>13</sup>

## **Political Rights**

Non-Muslims have the same right Muslims have in politics and there is no concrete evidence in the Islamic literature indicating that non-Muslims are excluded in politics in the Islamic government. Yes, holding positions which demand certain qualities which only could be actualized in those believing in Islam is excusive to Muslims. Leadership of the Islamic government which necessitates a comprehensive deep knowledge of Islam could only be realized in infallible Imams or the closest individual to them when they are not in access who are called the qualified mujtahid.

## **The Last word**

It seems that the answer to our main question is now much clearer. The religious minorities in the sight of Islam are not regarded as the other in the Islamic government rather all rights proved for a Muslim is preserved for non-Muslims as well due to the fact that the criterion for nation-state relation in Islam as declared

---

<sup>13</sup>عن النبي ( صلى الله عليه وآله ) ، قال : ومن شهد شهادة زور على رجل مسلم أو ذمي أو من كان من الناس ، علق بلسانه يوم القيامة ، وهو مع المنافقين في الدرك الأسفل من النار .



by Ali ibn Abīṭālib (‘a) is citizenship not religion ethnicity gender or any other factor. It has also become evident that all individuals or groups who claim to be rooted in Islam should observe the rights of minorities and those violating such rights are violating Islamic laws.

One last yet important point that must always be kept in mind is that rights always come with duties. All aforementioned rights are preserved for religious minorities as long as they are bound to the constitution of the Islamic government. In every country an individual who is not loyal to the constitution will not naturally be treated like patriot citizens.

## **Bibliography**

### *The Holy Qur'an*

‘Azīziān, Mahdī. "Huqūq wa Takaāf-i Shahrwandān dar Jami‘ey i īslāmi."  
*Hukūmat e Islāmī*, 2 2013: 163-189.

Abu Yusuf. *al-Kharāj*. Riyad: Al-Maktabah al-Shāmilah, 2012.

Al-‘Amilī, Muhammad ibn Hassan. *Wasā'il al-shi'a*. Vol. 27. Qom: Mu'asisat ālilbait , 1995.

Al-‘Amilī, Muhammad ibn Hassan. *Wasā'il al-shi'a*. Vol. 15. Qom: Mu'asisat ālilbait, 1995.

Al-Ḥillī, Al-Muḥāqiq. *Sharāyi' al-islām*. Vol. 1. Qom: Ismā'īlian, 1987.

Ali ibn Abīṭālib. *Nahi al-balāghah*. Edited by Muhammad ‘Abdah. Vol. 3. Cairo: Maṭba‘a al-istiḳāmah, n.d.

Aliakbariān, Hassan Ali. *Mi'yar-ha-i bāzshenāsi aḥkam-i thābit wa mutaghayyir*. Qom: Pazhuhishgāh-i ulūm wa farhang, 2009.

Al-Kulainī. *AL-Kāfi*. Vol. 1. Qom: Dār al-ḥadīth, 2008.

Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bīḥār al-'Anwār*. Vol. 2. Beirūt, 1983.

- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bīḥār al-'Anwār*. Vol. 43. Beirut, 1983.
- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bīḥār al-'Anwār*. Vol. 76. Beirut, 1983.
- Al-Mas'ūdī. *Muruḥ al-dhahab*. Qom: Dār al-Hijrah, 1981.
- Al-Mufīd, al-Shaikh. *Al-Irshād*. Vol. 1. Qom: Al-Mu'tamar al-'Ālamī, 1993.
- Al-Najafī, Muhammad Hassan. *Jawāhir al-kalān*. Vol. 21. Beirut: Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, 1983.
- Al-Rūḥānī, sayyid Muhammad Ṣadiq. *Fiqh al-Ṣadiq*. Vol. 13. Qom: Dār al-maḥkama (former edition), 1996.
- Al-Shaikh al-Ṣadūq. *Man la yaḥḍarḥul faqīh*. Vol. 4. Riad: al-Maktabat al-shāmilah, 2006.
- Al-Ṭabāṭabāī, Sayyid Muhammad Hussain. *al-Mizān*. Vol. 13. Qom: Isma'īlian, 1992.
- Bandow, Doug. *WORLD POST*. 3 2, 2016 . [http://www.huffingtonpost.com/doug-bandow/genocide-proceeds-against\\_b\\_9599850.html](http://www.huffingtonpost.com/doug-bandow/genocide-proceeds-against_b_9599850.html) (accessed 8 2, 2016).
- Chazan, David , Paris James , and Rothwell Saphora Smith. *Isil knifemen who 'slit 85-year-old priest's throat' and took nuns hostage shot dead as second victim fights for life* . 7 26, 2016. <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/07/26/two-men-with-knives-take-hostages-in-normandy-church/> (accessed 7 16, 2016).
- Gardian, The. *Islamic State destroys fifth-century monastery in central Syria* . 8 20, 2015. <https://www.theguardian.com/world/2015/aug/21/islamic-state-destroyed-ancient-saint-eliane-monastery-syria-says-priest> (accessed 8 16, 2016).
- Given, Lisa M. *"Otherness". The SAGE encyclopedia of qualitative research methods*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2008.
- Hāshimī Shāhrūdī, Sayyid Maḥmud. *Farhani fiqh*. Vol. 1. Qom: Al-Ghadīr, 2006.
- Imam Khumeinī. *Taḥtīt al-wasilah*. Najaf: Maṭba'at al-ādāb, 1969.

Mountz, Alison. *"The Other". Key Concepts in Political Geography*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2009.

Murwārīd, Ali Aṣghar. *al-Yanābī' al-fiqhiyyah*. Vol. 36. Beirut: al-Dār al-islāmiyyah, 1989.

Shari'atī, Ruḥullāh. *Huquq wa waḏayif-i gheir i musalmānān*. Vol. 1. Qom: Bustān-i kitāb, 2002.

# Hukum Islam Sebagai Kekuatan Pemersatu Demi Keamanan dan Keharmonisan di Brunei Darussalam

Abdurrahman Raden Aji Haqqi

Pensyarah Kanan

Fakulti Syariah dan Undang-Undang

Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)

E-mail: [abdurrahman.haqqi@unissa.edu.bn](mailto:abdurrahman.haqqi@unissa.edu.bn)

## Abstrak

Pada ketika negara-negara Islam dalam proses mengurangi pengaruh undang-undang Islam dalam system perundangannya, Negara Brunei Darussalam mengambil langkah sebaliknya. Brunei Darussalam malah memperkukuh perundangan Islam dalam system pentadbirannya secara keseluruhannya. Pada ketika negara-negara di dunia sibuk dengan kemajuan duniawi, Negara Brunei Darussalam berani melihat ke hadapan dengan mengambil kira kehidupan ukhrawi dengan Gagasan dan pelaksanaan Negara Zikir. Pada ketika negara-negara lain mempromosikan keagungan hidup dunia, Negara Brunei Darussalam sedang dalam menyempurnakan negara dengan sifat *Baladatul Tayyibatun Wa Rabbun Ghafur*. Undang-undang Syariah yang kukuh; Negara Zikir yang dicita-citakan; dan *Baladatul Tayyibatun Ghafurun* yang sedang disempurnakan merupakan tonggak kemajuan Negara Brunei Darussalam yang berpaksikan alam yang kekal pada hari kandila sebagaimana yang sentiasa dikumandangkan dan ditegaskan oleh Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam selama pemerintahan Baginda dari 5 Oktober 1967 hingga hari ini. “Adalah menjadi hasrat Beta dan Kerajaan Beta untuk terus memelihara ajaran-ajaran Islam menurut Ahli Sunnah Wal-Jamaah sebagai suatu cara hidup dan landasan kepada pentadbiran Kerajaan Negara Brunei Darussalam – sesuai dengan kedudukan agama Islam sebagai agama rasmi Negara.” (Petikan Titah sempena pembukaan rasmi Persidangan Belia Islam Asia Tenggara dan Pasifik di Maktab Perguruan Ugama Seri Begawan Pada 18 Mac, 1984) Kertas kerja ini menggunakan metod deskripsi dan kajian perpustakaan di mana ia membaca, memerhati, mengkaji dan menganalisis rujukan-rujukan yang sedia ada. Dan sebagai temuan akhir kertas kerja ini didapati bahawa perlaksanaan Hukum Islam di Negara Brunei Darussalam merupakan satu kekuatan pemersatu demi menjaga keamanan dan keharmonisan negara.

Kata-kata kunci: *syariah – brunei – fenomena – aman dan harmonis*

# Hukum Islam Sebagai Kekuatan Pemersatu Demi Keamanan dan Keharmonisan di Brunei Darussalam

Abdurrahman Raden Aji Haqqi  
Pensyarah Kanan  
Fakulti Syariah dan Undang-Undang  
Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA)

E-mail: [abdurrahman.haqqi@unissa.edu.bn](mailto:abdurrahman.haqqi@unissa.edu.bn)

## Pendahuluan

Negara Brunei Darussalam sangat terkenal dengan kekuatan falsafah negara oleh seluruh dunia, berlandaskan falsafah negara iaitu konsep MIB “Melayu Islam Beraja”. Kemakmuran rakyat, serta kesejahteraan seluruh pendudukannya sangat menjamin perpaduan dan keamanan dengan pimpinan di bawah naungan Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu’izaddin Waddaulah. Dengan konsep Melayu Islam Beraja ini jua Negara Brunei dapat membangun dengan masyarakat yang sihat dengan membekalkan keIslaman yang murni.

Negara Brunei Darussalam sebagai sebagai sebuah negara yang membangun dan terus meningkat dan berkembang pembangunannya selama 50 tahun di bawah naungan Sultan. Dalam titah Sultansempena Sambutan Jubli Perak Pada 5 Oktober 1992 ada dititahkan:

*“Beta bersyukur, bahawa dengan izin Allah dan dengan berkat muafakat serta nasihat daripada pembesar-pembesar negara, dan lebih-lebih lagi dengan adanya sokongan dan dukungan yang padu daripada kalangan rakyat sekalian, maka dalam masa 25 tahun pemerintahan beta, Negara Brunei Darussalam telah dapat meningkat dan berkembang sebagai sebuah negara yang membangun.*

*Memanglah dalam masa yang panjang itu, banyak cabaran dan liku-liku yang mesti kita tempuh. Tetapi alhamdulillah, semuanya itu telah berjaya kita lalui dengan cara dan stail yang tersendiri dengan mengutamakan sifat-sifat bijaksana lagi penuh berhati-hati.*

*Sejarah bangsa dan negara yang panjang telah menjadikan kita suatu bangsa yang gigih lagi berupaya, iaitu berupaya bagaimana hendak mengharungi masa depan kita dengan mengutamakan perpaduan di antara raja dan rakyat. Dengan cara inilah, kita telah dapat membawa negara kita mencapai matlamat-matlamatnya dengan lancar dan selamat, dengan tiada perlu melalui rintangan-rintangan besar. Sekiranya pun ada terdapat sebarang masalah, semuanya itu dapat kita urus dan selesaikan berdasarkan semangat muafakat dan persefahaman yang ikhlas.*

*Semua ini jika kita teliti dan perhatikan dengan jujur, membuktikan bahawa sistem pemerintahan yang kita amalkan selama ini yang telah berjalan sekian lama itu, adalah kukuh dan malahan berjaya membawa kebajikan kepada rakyat dan negara.”*

Sepanjang era pemerintahan Sultan semenjak kenaikan tahtapada 5 Oktober 1967, rakyat dan penduduk negara Brunei Darussalam telah banyak mendapat faedah dan kebajikan hasil dari pencapaian negara. Kemakmuran, kestabilan dan keamanan terus diperolehi berkat pegangan negara yang sentiasa teguh kepada nilai-nilai dan konsep negara MIB yang diamalkan turun-temurun. Dan juga telah berjaya meletakkan Negara Brunei Darussalam seiring dengan negara-negara maju di dunia. Semua ini adalah berkat kepimpinan baginda. Berkat kepimpinan, keazaman yang tinggi dan kuat dari baginda, negara telah dapat mengharungi pelbagai cabaran globalisasi di mana tanpa adanya kekuatan segala cabaran pastinya tidak akan dapat diatasi. Di bawah kepimpinan Sultan, agama Islam sentiasa dimartabatkan sebagai pegangan dan panduan dalam pemerintahan Kerajaan Brunei Darussalam, di samping didukung oleh ketaatan rakyat terhadap kepimpinan baginda, dan seterusnya menjadikan negara ini sentiasa diberkati oleh Allah Subhanahu Wata'ala. Semua yang telah negara capai itu adalah atas berkat negara sebagai Negara MIB dan 'Negara Zikir' yang mengarah ke *Baladatun Tayyibatun Wa Rabbun Ghafur* yang telah lama melaksanakan ajaran agama Islam berpandukan kepada Al-Quran dan As-Sunnah mengikut kefahaman Ahli Sunnah Waljamaah, yang telah dapat menyatupadukan masyarakat Brunei Darussalam sehingga kita hidup aman damai dan harmoni. Juga telah menjadikan rakyat dan penduduk khususnya, umat Islam amnya tidak mudah terpengaruh dengan fahaman yang ingin memesongkan akidah dan syiar agama Islam yang suci yang kita amalkan, yang boleh menggugat keharmonian dan kesejahteraan yang kita nikmati selama ini.

Di dalam tulisan ini, penulis akan mencoba untuk menyoroti perlaksanaan hukum Islam dalam era Sultan Haji Hassanah Bolkiah secara khusus dengan menfokuskan tulisan pada beberapa perkara perbincangan termasuk yang berkaitan dengan syariah (hukum Islam) sebagai pembukaan perbincangan kemudian diikuti dengan sorotan terhadap era pemerintahan Sultan dan fenomena perlaksanaan perundangan syariah dan diakhiri dengan sebuah penutup. *والله ولي التوفيق*

### **Hukum Islam Pemberi Kehidupan Negara Sesuai Dengan Kehendak Allah *Subhanahu Wata'ala***

Perundangan syariah dikatakan begitu luas sekali dilaksanakan di dalam kerajaan-kerajaan Islam di alam Melayu ini tidak terkecuali Negara Brunei Darussalam. Undang-undang jenayah Islam, sebagai contoh, telah dilaksanakan seperti hukuman mencuri, berzina, bunuh dan sebagainya. Faraid Islam juga dilaksanakan dalam pembahagian pusaka, muamalah Islam juga diamalkan dalam jual beli, nikah kahwin dan lain-lain.

Perundangan syariah mempunyai beberapa ciri yang membezakannya dengan hukum-hukum lainnya, misalnya hukum yang diciptakan manusia. Antara ciri-ciri tersebut ialah:

- 1) Perundangan syariah adalah berteraskan wahyu.

- 2) Perundangan syariah diterangkan, difahami sama ada secara langsung atau ijtihad, berdasarkan Al-Quran dan As-Sunnah.
- 3) Perundangan syariah Islam berteraskan kesedaran beragama dan berakhlak. Hukum Islam tidak pernah memisahkan antara nilai-nilai undang-undang dengan nilai-nilai agama didalam ketentuannya. Wujudnya konsep halal haram didalam kehidupan umat Islam adalah satu kenyataan yang jelas.

Syariah dalam bahasa Arab bererti sumber air, aliran dan jalan yang lurus. Syariah Islamiyyah menurut istilah ialah hukum-hukum yang disyara'kan oleh Allah Subhanahu Wata'ala untuk hamba-Nya, sama ada yang berkaitan dengan aqidah, ibadat, akhlak, muamalat, dan sistem-sistem hidup dalam pelbagai aspek demi untuk kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Ia juga diertikan sebagai saluran air yang mengalir yang menjadi sumber minuman.

Hukum-hukum ini dinamakan syariah kerana lurus dan tidak menyimpang sistemnya dari matlamatnya, seperti landasan yang lurus tidak ada bengkok-bengkok. Berdasarkan penjelasan di atas maka syariat Islam dari segi istilah syara' adalah "semua hukum yang diciptakan oleh Allah untuk hambanya sama ada hukum – hukum ini diperundangkan melalui al-Qur'an atau as-Sunnah.

Islam meraikan kehendak dan keperluan manusia dalam beberapa perkara seperti, *Daruriyyat* iaitu kehidupan manusia tidak akan wujud dengan ketiadaannya. Perkara-perkara *daruriyyat* ini perlu untuk menjaga akal, agama, jiwa, keturunan dan harta. *Hajiyyat* pula merupakan perkara yang diperlukan manusia untuk hidup. Namun manusia hidup tanpa kewujudannya. Dan *Tahsiniyyat* iaitu perkara yang diperlukan manusia untuk hidup lebih mulia. Contohnya Islam mewajibkan menutup aurat tetapi cara penutupan mengikut tempat dan suasana. Ia lebih mirip kepada unsur kesempurnaan kemewahan.

Kesejagatan perundangan syariah Islam, umum untuk seluruh manusia dan tidak menerima sebarang pembatalan dan tukar ganti, sudah pasti segala peraturan dan hukum-hukumnya itu dapat mencapai kepentingan manusia sepanjang zaman dan disemua tempat dan mampu memenuhi segala keperluan yang dihajati oleh manusia setiap masa, dijadikannya sebagai penutup semua syariat, peraturan, prinsip dan hukum-hukumnya sesuai dilaksanakan untuk semua masa dan tempat.<sup>1</sup>

Perbincangan tentang ciri-ciri dan keistimewaan perundangan syariah tidak diperoleh secara khusus dalam al-Qur'an, al-Hadith mahupun penulisan para ulama' silam. Namun, berdasarkan pemerhatian dan kajian yang teliti, mendalam serta objektif terhadap ajaran dan isi kandungan syariah, maka kita dapat simpulkan bahawa perundangan syariah mempunyai beberapa ciri dan keistimewaan unggul seperti berikut:

### ***Rabbani (Ketuhanan)***

---

<sup>1</sup><http://azizharjinesei2015oktober.blogspot.com/2015/10/tamadun-islam-adalah-tamadun-bersifat.html>

*Rabbani* atau ketuhanan bermaksud segala hukum, konsep, nilai dan peraturan yang terdapat di dalam perundangan syariah adalah ditetapkan dan diwahyukan oleh Allah Subhanahu Wata'ala. Ia bukanlah hasil pemikiran dan ciptaan manusia. Peranan manusia hanyalah sekadar memahami, memperkembangkan dan melaksanakannya dalam kehidupan mereka.

### ***Al-Thabatwa al-Murunah (Tetap dan anjal)***

*Thabat* bermaksud tetap atau tidak berubah. Dalam konteks syariah, ada perkara yang telah tetap dan tidak boleh dipinda dan diubah-ubah dasar, prinsip dan perlaksanaannya. *Al-Murunah* (anjali) pula bermaksud bahawa selain daripada perkara-perkara pokok dan dasar yang tidak boleh berubah, terdapat juga perkara-perkara ranting dan cabang yang boleh berubah mengikut kesesuaian dengan perubahan *masalah* manusia sepanjang peredaran zaman.

### ***Waqi'iyah (Realistik)***

*Waqi'iyah* bermaksud syariah bersifat praktikal dan realistik iaitu bersesuaian dengan realiti kehidupan manusia. Syariah sentiasa seiring dengan kenyataan hidup manusia. Dalam menetapkan sesuatu hukum atau peraturan, syariah sentiasa mengambil kira realiti semasa, setempat dan adat yang diamalkan.

### ***Tawazun (Keseimbangan)***

*Tawazun* bermaksud ajaran syariah memberikan perhatian yang seimbang kepada semua aspek kehidupan manusia; dari segi individu dan masyarakat, rohani dan jasmani, kebendaan dan kerohanian serta dunia dan akhirat.

### ***Syumul (Menyeluruh)***

*Syumul* bermaksud syariah merupakan ajaran Ilahi yang sempurna dan menyeluruh serta mencakupi segala aspek kehidupan setiap manusia. Allah Subhanahu Wata'ala memiliki segala sifat kesempurnaan dan pengetahuan. Semua aspek kehidupan manusia dijelaskan dan diberikan panduan oleh Allah Subhanahu Wata'ala dalam wahyu-Nya.

### ***'Alamiyyah (Sejagat)***

*'Alamiyyah* bermaksud syariah merupakan ajaran Ilahi yang universal, tidak terikat dengan masa, tempat dan ruang. Malah, syariah sesuai untuk semua manusia, setiap bangsa dan tidak terbatas pada masa-masa tertentu. Aspek *'alamiyyah* merangkumi tiga bidang utama iaitu syariah, akhlak dan akidah.

### ***Wasatiyyah (Kesederhanaan)***

*Wasatiyyah* ialah elemen yang sangat penting dalam syariah. Syariah menolak semua unsur ekstremisme dalam kehidupan manusia. Sikap melampau bukan sahaja ditegah dalam aspek kehidupan di dunia seperti pemakanan, mengumpul harta dan sebagainya. Malahan, dalam aspek



keakhiratan seperti beribadat dan berzikir, sekiranya dilakukan secara melampau, juga tidak dibenarkan.

### **Era Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah**

Kembang majunya sebuah negara sama ada negara maju mahupun yang sedang membangun adalah ditentukan oleh kepemimpinan negara berkenaan. Ini berasaskan kepada hadis Rasulullah Sallallahu Alaihi Wasallam:<sup>2</sup>

”نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحلها وبحقها وبئس الشيء الإمارة لمن أخذها بغير حقها وحلها“

Sultan di dalam institusi beraja Negara Brunei Darussalam memerintah dan menjadi ketua negara dan seterusnya menjadi ketua pentadbir bagi pentadbiran dan pengurusan negara dan kerajaan. Kuasa Sultan yang telah dinyatakan dibawah Perlembagaan adalah seperti berikut:

*“... Kuasa memerintah yang tertinggi bagi Negara Brunei Darussalam adalah terletak di dalam tangan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan ...”*

Dimana kuasa yang diamanahkan di bawah Perlembagaan kepada Sultan ini ditumpukan bagi kebajikan, kesejahteraan serta keamanan rakyat dan penduduk. Ke arah itu, Sultan telah menekankan dan menggariskan ciri-ciri pentadbiran dan pengurusan jentera kerajaan yang perlu dilaksanakan bagi memenuhi hasrat Sultan dan hasrat negara bagi sebuah negara yang aman makmur.<sup>3</sup>

Dalam kurun masa 50 tahun ini, di bawah pemerintahan Sultan Haji Hassanal Bolkiah, Brunei telah berkembang maju dalam setiap bidang seperti pendidikan, kesihatan, kebajikan, perundangan, keagamaan, persediaan tentera, perkhidmatan sosial, sukan dan sebagainya. Negara terus menikmati keamanan dan kesejahteraan dengan keadaan ekonomi yang menjadi peneraju pada perkembangan sesebuah negara

“Meskipun bergantung pada eksport minyak dan gas untuk menampung ekonomi negara, baginda telah membawa negara keluar daripada kekalutan walaupun ketika kemelesetan ekonomi yang menjejaskan negara Asia Tenggara lain pada tahun 1997 dan selepas itu. Rakyat Brunei tidak terjejas daripada kesan negatif kegawatan ekonomi. Tanpa mengira situasi ekonomi, Brunei terus menyokong dasar kebajikannya dalam sektor perumahan, kesihatan dan pendidikan.”<sup>4</sup>

Keberhasilan Sultan dalam memerintah dan memimpin negara dan rakyat Brunei Darussalam selama 50 tahun merupakan nikmat Rabbul Izzati yang besar untuk Brunei Darussalam. Ia akan menjadi lakar sejarah umat Brunei pada masa hadapan.

---

<sup>2</sup> Abu Ubaid, al-Qasim ibn Sallam. (2009). *Kitab al-Amwal*, peny. Prof Dr Muhammad Imarah. Kahirah: Dar al-Salam li al-Nashr, m.s 70

<sup>3</sup> <https://khairulameera.wordpress.com/2011/10/16/melayu-islam-beraja-mib-menjadi-penentu-calak-brunei/>

<sup>4</sup> <http://mediapermata.com.bn/kegemilangan-50-tahun/>

*"Apa yang penting ialah perayaan atau sambutan sebagai sifatnya 'petanda' bagi sejarah. Sejarah adalah 'lidah' zaman, yang akan berkata-kata kepada generasi demi generasi tanpa pernah mengenal penat atau bosan. Itulah harga sejarah,"*

titah baginda Sempena Awal Tahun Masihi 2017 berlangsung di Istana Nurul Iman yang menyentuh perayaan Sambutan Jubli Emas 50 Tahun baginda menaiki takhta.

Sebagai Raja Pemedulian<sup>5</sup>, dalam 50 tahun pemerintahannya, Sultan telah melihat ke hadapan dengan Wawasan Negara 2035 yang menggariskan dan memfokuskan kepada lapan strategi utama. Bagi memastikan kesemua aspek pembangunan dalam menuju Wawasan Brunei 2035 dapat di laksanakan secara sistematik dan berkesan. Strategi tersebut ialah Pendidikan, Ekonomi, Keselamatan, Pembangunan Institusi, Pembangunan Perniagaan Tempatan, Pembangunan Infrastruktur, Jaminan Sosial dan Strategi Alam Sekitar. Kelapan-lapan strategi ini akan terus diselaraskan dan dimajukan oleh pihak kerajaan, swasta dan juga pertubuhan-pertubuhan yang berkaitan dan akan dilaksanakan dengan lebih baik. Wawasan Brunei 2035 berhasrat untuk menjadikan Negara Brunei Darussalam dikenali di seluruh dunia sebagai sebuah negara yang memiliki rakyat berpendidikan tinggi, berkemahiran tinggi dan berjaya, kehidupan rakyat yang berkualiti tinggi dan ekonomi yang dinamik dan berdaya tahan.<sup>6</sup>

Ke arah mewujudkan kehidupan rakyat yang berkualiti dan ekonomi yang dinamik dan berdaya tahan, keterlibatan semua stakeholder negara yang menjadi pemangkin transformasi dalam proses transformasi negara adalah penting. Perubahan, penghijrahan dan transformasi adalah kemestian dalam usaha menuju negara yang maju dan dinamik yang mana ia memerlukan asas-asas pendekatan yang transformatif bagi mencapai cita-cita tersebut.

Sejarah Brunei Darussalam telah menunjukkan bahawa bangsa dan negara ini telah menjadi suatu bangsa yang berupaya untuk menghadapi dan mengharungi masa depan. Sistem pemerintahan beraja telah dapat membawa negara mencapai matlamat-matlamat dan sistem pemerintahan berdasarkannya telah dapat membawa kebajikan kepada masyarakat.

Di tambah dengan cita-cita Negara Zikir dan ke arah *Baldatun Tayyibatun Wa Rabbun Ghafur* maka keberhasilan, kecermelangan dan kegemilangan Brunei Darussalam dalam masa 50 tahun yang lalu dan seterusnya di kemudian hari akan sentiasa berasaskan panduan wahyu sebagai hasrat Raja Pemedulian. Sultan Haji Hassanal Bolkiah menegaskan:

*"Adapun tunduk kepada al-Qur'an dan al-Hadits itu, memang ia dituntut oleh ugama sebagai wajib. Kerana inilah sahaja satu-satunya jaminan, untuk memperolehi kebahagiaan di dunia dan di akhirat."*

(Titah Perasmian Majlis Ilmu 2015 sempena Hari Keputeraan Baginda Yang Ke-69 Tahun Pada Hari Isnin 27hb Muharram 143709hb November 2015)

---

<sup>5</sup> Jabatan Perkembangan Kurikulum et al. (2015). *Buku Sejarah Sultan-Sultan Brunei*. Brunei Darussalam: Juta Jaya, m.s. 31.

<sup>6</sup> *Pelita Brunei Keluaran Khas*. 22 Februari 2017.

Dengan melaksanakan seluruh sistem Islam dalam kehidupan, kepimpinan Sultan, telah membuat ramai orang bukan Islam tertarik kepada Islam bukan sahaja kerana mengkaji hasil tulisan berkaitan Islam tetapi melalui penghayatan akhlak dan seluruh ajaran Al-Quran dalam kehidupan seharian oleh umat Islam. Sebagai contoh, gagasan Negara Zikir yang diperkenalkan semenjak dititahkan oleh Sultan telah menjadi pengukur negara dalam melaksanakan apa jua projek di pelbagai sudut, di samping sebagai sukat-sukat dalam pemerintahan baginda. Rakyat dan penduduk negara ini penuh yakin bahawa gagasan ini telah berjaya dan akan berjaya mempertahankan Brunei daripada anasir-anasir jahat dari dalam dan luar negara yang cuba meruntuhkan institusi negara yang memartabatkan Islam sebagai cara hidup pemimpin Brunei dan rakyatnya. Dan kita juga penuh yakin bahawa Brunei boleh dijadikan role model kepada negara lain yang ingin mengembalikan ketuanan Islam di dalam negara mereka. Oleh yang demikian, Negara Brunei Darussalam hendaklah terus-menerus mengamalkan zikir dalam siasah, dalam sistem pertahanan, dalam sistem ekonomi dan dalam sistem sosial untuk kekal menjadi Negara Zikir. Bagi merealisasikan kehendak-kehendak Negara Zikir, kita dapat melihat pelbagai contoh yang telah dilaksanakan oleh Sultan antaranya, ialah membaca Al-Quran sebelum memulakan tugas. Ini kerana kekuatan umat Islam adalah pada Al-Quran. Allah menetapkan agar manusia sentiasa mengingati betapa pentingnya berpegang teguh dengan ajaran yang terkandung di dalam Al-Quran, bukan semata-mata membaca dan memperingati peristiwa Nuzul Al-Quran tetapi terus mengambil inspirasi dari Al-Quran untuk dijadikannya sebagai dasar dan asas panduan dalam menempuh kehidupan.

### **Perlaksanaan Hukum Islam Kekuatan Pemersatu**

Sultan adalah pemimpin tertinggi agama Islam. Agama Islam semakin bertapak kukuh tatkala Sultan memimpin negara ke arah pencapaian matlamat ideal untuk menjadi negara Islam sebenar dengan memperkukuh undang-undang dan amalan syariah. Sudah tentunya ia merupakan satu tugas yang sukar untuk menyesuaikan agama dengan undang-undang umum Inggeris yang sudahpun berakar berumbi dalam jiwa dan undang-undang rakyat.

Di negara Brunei Darussalam menurut sejarah, sistem undang-undang Islam telah lama wujud dan ia merupakan sistem keadilan asal di negara ini. Namun ia semakin mengecil dari berbagai sudut termasuk bidangnya setelah adanya campurtangan Inggeris dalam pentadbiran negara. Kemudian keadaan dapat diperbaiki dan semakin baik dari tahun ke tahun khasnya dalam 50 tahun pemerintahan Sultan dengan tertubuhnya Mahkamah-Mahkamah Syariah. Tertubuhnya Mahkamah-Mahkamah Syariah boleh dianggap sebagai mengembalikan ke zaman kegemilangan Brunei dengan Undang-Undang Islam yang pernah wujud pada satu ketika dahulu. Sultan bertitah:

*“Brunei bukanlah baru dengan Undang-Undang Allah tetapi sejak sebelum Abad Ke-17 lagi sudah pun memakainya, hanya oleh kerana campurtangan dari kuasa asing maka Brunei terpaksa atau lebih tepat dipaksa untuk meninggalkannya.*

*Sekarang Brunei sudah pun merdeka, berkuasa penuh untuk menguruskan dirinya sendiri dan dengan kuasa memerintah pula berada dalam tangan orang Islam, maka tidakkah bagi penguasa Islam dan umat Islam yang bernaung di bawahnya wajib untuk mengembalikan semula Undang-Undang Allah itu di bumi ini."*

(Titah sempena Mesyuarat Majlis Ugama Islam Brunei, 16 Mac 2011)

Kegemilangan dan kecermelangan negara merupakan hasrat Sultan yang tidak boleh diragui dan dipertikaikan lagi. Ia ditegaskan semula sebagaimana dititahkan baginda dalam titah perasmian Majlis Ilmu 2008 sempena Hari Ulang Tahun Sultan Yang ke-62 Tahun. Titah Sultan:

*"Dengan konsep Negara Zikir, kita insya Allah, akan membangun Negara dan kehidupan, dengan perkara-perkara yang dipandang baik serta bagus oleh Allah dan juga oleh manusia. Kita akan usahakan kecemerlangan dengan konsep ini".*

Sambung Sultan:

*"Ertinya, anak-anak kita cemerlang dalam pelajaran, orang teknikal kita cemerlang, doktor kita cemerlang, pentadbir kita cemerlang, pemegang polisi kita cemerlang, pendeknya semua kita ini adalah cemerlang kerana keramah dan berkat zikir (ingatan kepada Allah)".*

Undang-undang yang digunapakai di Brunei pada ketika sebelum perjanjian persahabatan antara Brunei dengan Inggeris pada tahun 1908 adalah undang-undang Islam yang berdasarkan hukum syara' iaitu merujuk kepada *Hukum Kanun Brunei*.

Pada tahun 1908 Masehi setelah dengan secara rasminya kerajaan Brunei mengikat perjanjian persahabatan dengan kerajaan Inggeris, undang-undang Islam terhad mengenai nikah cerai orang-orang Islam atau lebih terkenal dengan undang-undang diri sahaja (personal law) yang terkenal dengan *Muhammadans Laws*. Jadi dengan perjanjian persahabatan itu undang-undang Islam yang perkasa sebelum itu hanya dihadkan mengenai kesalahan-kesalahan mengenai ibadat dan peraturan keluarga khususnya nikah dan cerai orang-orang Islam dan peraturan pendaftarannya sahaja. Manakala dalam kes-kes jenayah undang-undangnya hanya untuk menjatuhkan hukuman denda tidak lebih daripada sepuluh (10) ringgit dan penjara tidak lebih daripada 14 hari.<sup>7</sup>

Kemudian perundangan Islam dinaiktarafkan sedikit dengan digubalnya Undang-Undang Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi 1955 dan dikuatkuasakan pada tahun 1956.

---

<sup>7</sup>*Annual Report of The State of Brunei 1933, Cap XIII*

Pada tahun 1984 semasa penyemakan semula Undang-Undang Brunei (*Revision of Laws Brunei*), Undang-Undang Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi 1955 telah turut disemak semula dan telah mengalami beberapa pindaan, di samping menukar namanya kepada Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Penggal 77 Pindaan 1984.

Dengan pindaan yang signifikan dalam Akta baru itu maka bermulalah era Islamisasi pelbagai undang-undang yang disesuaikan dengan kehendak syarak. Perundangan Islam bertambah rancak dan gemilang dalam pemerintahan Sultansejak 1984 ini. Jika sebelum kenaikan tahta sebagai Sultan dan Yang Di-Pertuan pada 5 Oktober 1967 perundangan syariah hanya ada satu sahaja iaitu Undang-Undang Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi 1955, maka selepas kenaikan tahta telah diundang-undangkan lebih dari 20 akta dan perintah darurat. Bilangan ini menghampiri 10% dari 200 lebih bilangan akta dan perintah di Brunei Darussalam.

Dalam melaksanakan undang-undang dan peraturan-peraturan Islam Negara Brunei Darussalam telah mewartakan dan menguatkuasakan undang-undang seperti berikut:

- Akta Daging Halal (Penggala 183)
- Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Penggala 184)
- Perintah Darurat ( Undang-Undang Keluarga Islam), 1999
- Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak Dalam Islam, 2001
- Perintah Keterangan Mahkamah Syariah, 2001
- Perintah Acara Mal Mahkamah-Mahkamah Syariah, 2005 Perintah Pemegang Pajak Gadai, 2002<sup>8</sup>

Jika kita senaraikan kesemua akta dan perintah yang berkenaan dengan undang-undang Islam di Negara Brunei Darussalam, maka akan kita dapati setidaknya akta-akta dan perintah-perintah berikut:

1. Undang-Undang Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi 1955
2. Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Penggal 77 Pindaan 1984
3. Akta Perbadanan Tabung Amanah Islam Brunei (TAIB), Penggal 163, 1991
4. Akta Perbankan Islam, Penggal 168, 1992
5. Akta Daging Halal, (Penggala 183) 1998
6. Perintah Darurat (Mahkamah-Mahkamah Syariah), 1998
7. Perintah Darurat (Undang-Undang Keluarga Islam), 1999
8. Perintah Keterangan Keterangan Islam, 2001
9. Akta Pengangkatan Kanak-Kanak Dalam Islam, (Penggala 206) 2001
10. Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Penggala 184), 2001
11. Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Penggala 184) – Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (Peguam Syar'ie), 2002

---

<sup>8</sup> "Kertaskerja Tema: Memperkasa Ihtilam Kehidupan Beragama - Negara Brunei Darussalam", Mesyuarat Pegawai-Pegawai Kanan (SOM) Kali ke-32, 14-15 November, 2007, Bandar Seri Begawan, m.s 23.

12. Perintah Pemegang Pajak Gadai, 2002
13. Perintah Sijil Halal dan Label Halal, 2005
14. Perintah Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Pindaan) 2005
15. Perintah Acara Mal Mahkamah-Mahkamah Syariah, 2005
16. Perintah Acara Mal Mahkamah-Mahkamah Syariah, 2005 – Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (Bayaran dan Kos Mahkamah), 2005
17. Perintah Lembaga Penyeliaan Kewangan Syariah, 2006
18. Perintah Perbankan Islam 2008
19. Perintah Takaful, 2008
20. Perintah Undang-Undang Keluarga Islam (Pindaan), 2010
21. Perintah Pendidikan Ugama Wajib, Penggal 215, 2012
22. Perintah Sijil Halal dan Label Halal (Pindaan) 2012
23. Perintah Acara Mal Mahkamah-Mahkamah Syariah, 2005 – Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (*Sulh*), 2013
24. Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013
25. Perintah Takaful 2008 - Peraturan-Peraturan Takaful (Pindaan), 2015
26. Akta Undang-Undang Keluarga Islam, Penggal 217, 2015
27. Perintah Kanun Peraturan Mahkamah Jenayah Syariah, 2016

Penggubalan dan penyelarasan undang-undang Brunei Darussalam dengan kehendak hukum syarak adalah hasrat murni Sultanseperti dalam titah:

*“... Apa yang perlu dibuat oleh Majlis Ugama Islam ialah untuk melantik sebuah Jawatankuasa yang terdiri dari pegawai-pegawai ugama dan peguam-peguam dari Jabatan Peguam Negara serta seorang dua yang mahir mengenai dengan ‘adat resam dan kebudayaan Negeri Brunei. Pada masa ini terdapat ramai pegawai-peguam ugama yang terdiri dari anak-anak tempatan yang telah lulus dari University Al-Azhar dalam bidang pengajian Ugama Islam dan mereka ini seharusnya matang dalam bidang Undang2 Islam dan dapat memberi cadangan bagi meminda undang-undang yang ada sekarang untuk diselaraskan dengan Undang-Undang Islam, sesuai dengan keadaan Negeri Brunei dan ‘adat serta kebudayaan orang melayu Brunei yang telah kita warisi sejak berkurun-kurun lamanya yang tidak bercanggah dengan kehendak-kehendak Ugama Islam.”*

(Petikan titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam dalam Warkah bil: HHPO 14/1965 bertarikh 05hb. Disember, 1979)

Pihak yang bertanggung jawab melaksanakan perundangan syariah di atas adalah Mahkamah Syariah Brunei Darussalam yang dalam era telah dinaiktarafkan kedudukannya setinggi-tingginya.

*“Dengan rasa keimanan yang bulat terhadap peraturan dan undang-undang Allah, maka Beta telah memperkenankan penubuhan Mahkamah-Mahkamah Syara’iah sehingga ke*

*tahap yang setinggi-tingginya, bagi menangani bukan sahaja pentadbiran undang-undang keluarga, malahan juga di ketika yang sesuai dan munasabah akan juga mengendalikannya Qanun Jina'i Islam yakni Islamic Criminal Act selengkapnya, sebagaimana yang dituntut oleh Allah Subhanahu Wata'ala"*

(Petikan titah KDYMM pada 15hb Julai 1996 di Istana Nurul Iman)

## **Hukum Syara' dan Perundangan Syariah di Brunei Darussalam**

### *Akta-akta am*

- 1) Undang-Undang Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi 1955  
Penggala (Jika berkenaan):  
Tahun: 1955  
Tarikh Berkuatkuasa: 1 Februari 1956  
Bilangan Bahagian: XI  
Bilangan Peruntukan/Bab: 205
  
- 2) Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Penggala 77 Pindaan 1984  
Gelaran: Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi  
Penggala (Jika berkenaan): 77  
Tahun: 1984  
Tarikh Berkuatkuasa: 1 Februari 1956  
Bilangan Bahagian: XI  
Bilangan Peruntukan/Bab: 205

### *Pertama: Perlaksanaan Perundangan Syariah Dalam Ibadah*

- 1) Akta Daging Halal, (Penggala 183) 1998  
Gelaran:  
Penggala (Jika berkenaan): 183  
Tahun: 1998  
Tarikh Berkuatkuasa: 17 April 1999  
Bilangan Peruntukan/Bab: 16
  
- 2) Perintah Sijil Halal dan Label Halal, 2005  
Gelaran:  
Penggala (Jika berkenaan):  
Tahun: 2005  
Tarikh Berkuatkuasa: 2005  
Bilangan Bahagian: VII  
Bilangan Peruntukan/Bab: 51

- 3) Perintah Sijil Halal dan Label Halal (Pindaan) 2012  
Tahun: 11 Februari 2012  
Bilangan Peruntukan/Bab: 7
- 4) Akta Pendidikan Ujama Wajib, Penggal 215, 2012  
Gelaran:  
Penggal (Jika berkenaan): 215  
Tahun: 2012  
Tarikh Berkuatkuasa: 1 Januari 2013  
Bilangan Peruntukan/Bab: 16

*Kedua: Perlaksanaan Perundangan Syariah Dalam Mu'amalat*

- 1) Akta Perbadanan Tabung Amanah Islam Brunei (TAIB), Penggal 163, 1991  
Penggal (Jika berkenaan): 163  
Tahun: 1991  
Tarikh Berkuatkuasa: 29 September 1991  
Bilangan Bahagian: VI  
Bilangan Peruntukan/Bab: 36
- 2) Akta Perbankan Islam, Penggal 168, 1992  
Penggal (Jika berkenaan): 168  
Tahun: 1992  
Tarikh Berkuatkuasa: 2 Disember 1992  
Bilangan Bahagian: VII  
Bilangan Peruntukan/Bab: 53
- 3) Perintah Pemegang Pajak Gadai, 2002  
Tahun: 2002  
Tarikh Berkuatkuasa: 1 Ogos 2005  
Bilangan Peruntukan/Bab: 37
- 4) Perintah Lembaga Penyeliaan Kewangan Syariah, 2006  
Tahun: 2006  
Tarikh Berkuatkuasa: 9 Februari 2008  
Bilangan Peruntukan/Bab: 24
- 5) Perintah Perbankan Islam 2008  
Tahun: 2008  
Tarikh Berkuatkuasa: 30 September 2008  
Bilangan Bahagian: XI  
Bilangan Peruntukan/Bab: 131



- 6) Perintah Takaful, 2008  
Penggala (Jika berkenaan):  
Tahun: 2008  
Tarikh Berkuatkuasa: 10 Mac 2009  
Bilangan Bahagian: IV  
Bilangan Peruntukan/Bab: 92
  
- 7) Peraturan-Peraturan Takaful (Pindaan), 2015  
Tahun: 2015  
Tarikh Berkuatkuasa: 10 Mac 2009  
Bilangan Peruntukan/Bab: 5

*Ketiga: Perlaksanaan Perundangan Syariah Dalam Munakahat*

- 1) Perintah Darurat (Undang-Undang Keluarga Islam), 1999  
Tahun: 1999  
Tarikh Berkuatkuasa:  
Bilangan Bahagian: X  
Bilangan Peruntukan/Bab: 147
  
- 2) Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak Dalam Islam, menjadi Akta Pengangkatan Kanak-Kanak Dalam Islam, (Penggala 206) 2001  
Gelaran:  
Penggala (Jika berkenaan): 206  
Tahun: 2001  
Tarikh Berkuatkuasa:  
Bilangan Bahagian: III  
Bilangan Peruntukan/Bab: 25
  
- 3) Perintah Undang-Undang Keluarga Islam (Pindaan), 2010  
Tahun: 2010
  
- 4) Akta Undang-Undang Keluarga Islam, Penggala 217, 2015  
Penggala (Jika berkenaan): 217  
Tahun: 2015  
Bilangan Bahagian: X  
Bilangan Peruntukan/Bab: 147

*Keempat: Perlaksanaan Perundangan Syariah Dalam 'Uqubat*

- 1) Perintah Darurat (Mahkamah-Mahkamah Syariah), 1998  
Tahun: 1998  
Bilangan Bahagian: IV  
Bilangan Peruntukan/Bab: 33
- 2) Perintah Keterangan Keterangan Islam, 2001; (Pindaan) 2014  
Bilangan Bahagian: III, Penggal V  
Bilangan Peruntukan/Bab: 165
- 3) Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Penggal 184), 2001; dari Perintah Darurat (Mahkamah-Mahkamah Syariah), 1998  
Penggal (Jika berkenaan): 184  
Tahun: 2001  
Tarikh Berkuatkuasa: 26 Mac 2001  
Bilangan Bahagian: IV  
Bilangan Peruntukan/Bab: 33
- 4) Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Penggal 184) – Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (Peguam Syar'ie), 2002  
Gelaran: Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (Peguam Syar'ie), 2002  
Penggal (Jika berkenaan):  
Tahun: 2002  
Tarikh Berkuatkuasa: 22 Jun 2002  
Bilangan Bahagian: V  
Bilangan Peruntukan/Bab/Aturan: 33
- 5) Perintah Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Pindaan) 2005  
Tahun: 2005  
Tarikh Berkuatkuasa: 31 Mac 2005  
Bilangan Peruntukan/Bab/: 14
- 6) Perintah Acara Mal Mahkamah-Mahkamah Syariah, 2005  
Tahun: 2005  
Tarikh Berkuatkuasa: 18 April 2005  
Bilangan Bahagian: XXIV  
Bilangan Peruntukan/Bab: 238
- 7) Perintah Acara Mal Mahkamah-Mahkamah Syariah, 2005 – Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (Bayaran dan Kos Mahkamah), 2005  
Gelaran: Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (Bayaran dan Kos Mahkamah), 2005  
Tahun: 2005

- Bilangan Peruntukan/Bab/Aturan: 3
- 8) Perintah Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah (Pindaan), 2010  
Tahun: 2010  
Tarikh Berkuatkuasa: 20 April 2010  
Bilangan Peruntukan/Bab: 2
- 9) Perintah Acara Mal Mahkamah-Mahkamah Syariah, 2005 – Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (*Sulh*), 2013  
Gelaran: Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syariah (*Sulh*), 2013  
Tahun: 2013  
Tarikh Berkuatkuasa: 22 Mei 2013  
Bilangan Peruntukan/Bab/Aturan: 11
- 10) Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah, 2013  
Tahun: 2013  
Tarikh Berkuatkuasa:  
Bilangan Bahagian: V  
Bilangan Peruntukan/Bab: 254

## Penutup

Daripadaapa yang telah kita perhatikan di atas maka sudah sememangnya pelaksanaan perundangan syariah dalam era Kebawah Duli Yang Maha Mulia Sultan Haji Hassanal Bolkhiah Mu'izzaddin Waddaulah *-Hazizahullahu Wara'ahu-* menjadi mercu tanda kegemilangan Islam kontemporari dalam ketamadunan Islam.

Pelaksanaan perundangan syariah diterima dengan tangan terbuka bahkan dengan penuh kerediaan para pemimpin dan yang dipimpin di Negara Brunei ini kerana kesedaran semua pihak seperti yang ditegaskan oleh baginda Sultan *-Hazizahullahu Wara'ahu-* dengan titah baginda:

*“Bagi kita hubungan raja dengan rakyat bukanlah semata-mata berasaskan tradisi antara yang memerintah dengan yang diperintah tetapi juga dijalin oleh tanggungjawab secara timbal-balik, dalam makna sama-sama menunaikan amanah Allah Taala menurut batas-batas yang diredai-Nya.”*

(Petikan Titah Sambutan Jubli Perak Pada 5 Oktober 1992)

Pelaksanaan perundangan syariah merupakan tanda keimanan yang tulus dalam melaksanakan perintah Allah *Subhanahu Wata'ala*, seperti yang tersirat dalam titah baginda Sultan *-Hafizahullahu Wara'ahu-* sempena Hari Keputeraan Baginda Yang Ke-66 Tahun pada 25hb. Sya'aban, 1433 / 15hb. Julai, 2012:

*“Bersukut dengan 66 tahun keputeraan Beta ini, dengan segala kesyukuran, yang akan melepaskan kita semua terutama Raja, dari dituntut oleh Allah Ta'ala pada Hari Kandila*

*kelak, maka Beta dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Pemurah, setelah meneliti dan mendapat nasihat daripada Badan yang berkenaan, sukacita memaklumkan bahawa Beta telah memperkenankan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah untuk dilaksanakan di Negara ini, namun dalam pada itu, peruntukan sivil atau ta'zir atau seakan-akan ta'zir akan terus juga diguna-pakai mengikut keperluan.”*

*Wallahu a'lam*

## Bibliografi

- Abu Ubaid, al-Qasim ibn Sallam. (2009). *Kitab al-Amwal*, peny. Prof Dr Muhammad Imarah. Kahirah: Dar al-Salam li al-Nashr.
- *Annual Report of The State of Brunei 1933, Cap XIII*
- Dato Dr. Haji Mahmud Saedon Awang Othman. (1986). *Perlaksanaan dan Pentadbiran Undang-Undang Islam di Negara Brunei Darussalam : Satu Tinjauan*. Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei
- <http://mediapermata.com.bn/kegemilangan-50-tahun/>
- Jabatan Perkembangan Kurikulum et al. (2015). *Buku Sejarah Sultan-Sultan Brunei*. Brunei Darussalam: Juta Jaya.
- “Kertaskerja Tema: Memperkasa Ihtilam Kehidupan Beragama - Negara Brunei Darussalam”, Mesyuarat Pegawai-Pegawai Kanan (SOM) Kali ke-32, 14-15 November, 2007, Bandar Seri Begawan.
- *Pelita Brunei Keluaran Khas*. 22 Februari 2017.
- *Pelita Brunei*, 27 Disember 2008
- Prof. Dato Dr. Haji Mahmud Saedon b. Awang Othman 23hb.- 24hb. Julai 1996 Pentadbiran Undang-Undang Islam Di Brunei, Kertas Kerja, Seminar Antarabangsa Pentadbiran Undang-Undang Islam, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).
- Titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam Sempena Perasmian Majlis Ilmu 2015 Sempena Sambutan Jubli Perak Pada 5 Oktober 1992.
- Titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam Sempena Perasmian Majlis Ilmu 2015 Sempena Awal Tahun Masihi 2017.
- Titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam Sempena Perasmian Majlis Ilmu 2015 Sempena Hari Keputeraan Baginda Yang Ke-66 Tahun pada 25hb. Sya'aban, 1433 / 15hb. Julai, 2012

- Petikan titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam dalam Warkah bil: HHPO 14/1965 bertarikh 05hb. Disember, 1979.
  
- Titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanah Bolkiah Mu'izzadden Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam Sempena Perasmian Majlis Ilmu 2015 Sempena Mesyuarat Majlis Ugama Islam Brunei, 16 Mac 2011.
  
- Titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanah Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam Sempena Perasmian Majlis Ilmu 2015 sempena Hari Keputeraan Baginda Yang Ke-69 Tahun Pada Hari Isnin 27hb Muharram 143709hb November 2015.

# ETHNO-RELIGIOUS CONFLICT IN SOUTH EAST ASIA<sup>1</sup>

*Abdullah Idi*

Professor of Sociology,  
Raden Fatah State Islamic University, South Sumatra,  
INDONESIA

*email: idi\_abdullah@yahoo.com*

## ABSTRACT

This study's problems, related to the social-ethnic and religious or *socio-ethno-religious conflicts*, in Southeast Asia, and the role of the Association of Southeast Asian Nations (ASEAN). There are three main problems in this research: the dynamics of the social-ethnic and religious conflicts in Southeast Asian Nations; any factor as the cause of Southeast Asian social conflict; and the role of ASEAN in the social conflict resolution strategy in Southeast Asia. The research method is qualitative. Technique of collecting data by using literature review. The results show that there are several factors that cause social-ethnic and religious conflicts in Southeast Asian countries: Indonesia, Myanmar, Philipina, Thailand, and Malaysia. Major factors are related to facilitating contexts: 'inheritance' of various colonial discriminatory policies, socio-economic and political imbalances, demographics, and minority-majority ethnic relations. *Core of conflicts*: a level of social deprivation or an intolerable social marginalization; the tendency of socio-economic inequalities in a pluralistic society; differences and mental attitudes; differences of ethnicity, race of religion; differences in cultural level and issues of majority-religious minorities. *Fuse factors*, 'axes' of conflict have long been waiting for ignites. *Trigging factors*: as momentum where various elements are accumulated will give rise to social-ethnic and religious conflicts. The role of ASEAN in social-ethnic and religious conflict resolution strategies in Southeast Asia appears to be not optimal due to the dilemma of the ASEAN mission relating to the th principle of 'Non-Interference' which prohibits the intervention of the internal affairs of a member country.

**Keywords:** The Ethno-Religious Conflicts, Southeast Asia, the Role of ASEAN.

---

<sup>1</sup> This paper is presented in *the International Seminar on ASEAN STUDIES, 'Islam as the Unifying Force for Peace and Harmony in Southeast Asia'*, 20-21th December, 2017, Ballroom Swarna Dwipa Hotel, South Sumatra, INDONESIA.

## INTRODUCTION

Conflict is defined as 'a fight, a collision, a struggle, a contest, opposition of contest, opinions or purposes, mental strife, agony' ('a fight, a clash, a struggle, a fight, a conflict of interests, opinions, goals, mental struggles, inner suffering'.<sup>2</sup> Conflict is a logical consequence of an interaction between two parties. There are several reasons for conflict, such as the problem of inequality that raises jealousy towards certain parties, including social, economic, cultural and religious imbalances. The existence of such inequality leads to the desire of people within a country to have a form of its own authority in regulating its territory. Desire is shown by the movement of resistance and rebellion by people who feel themselves harmed. The end of the Cold War brought about a world of political change, the war between nations began to diminish but the war on the brothers grew. Especially in many developing countries in the form of ethnic groups. This new type of conflict usually involves various ethnic groups within the country due to differences in different groups within the country, whether differences in ethnic, cultural and religious identity as well as socio-economic disparities.

Many Southeast Asian nations are pluralistic countries destined for various races, tribes, religions and other faiths. On the one hand, it is a 'wealth'. On the other hand, it is also pluralistic that often has the potential for social conflict that affects the majority and minority relations of ethnic and religious nuances. Each Southeast Asian country has its own experience in overcoming the religious ethnic conflicts it has experienced. In some of the country's experiences in Southeast Asia, it is true that a minority-majority ethnic relationship tends to potentially lead to ethnic and religious conflict. The trigger of social-ethnic and religious conflict is sometimes related to military 'pressure', but as a basic trigger is the dispute of absolute anthologies, the absence of compromise, and the insistence of nationalist nationalism against ethnic nationalism.

Ethnic and religious conflicts are, therefore, a common occurrence in pluralistic societies. Differences in religious beliefs and socio-hitoris-colonial experience of a nation also have a strong influence as the 'root of conflict' of religious nuance in

---

<sup>2</sup> Hoda Lacey, *How to Resolve Conflict in the Workplace: Mengelola Konflik di Tempat Kerja*, Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003, hlm. 17-18.



Southeast Asia. Differences in social, ethnic, religious, economic, political and cultural structures are another factor, which has an important contribution to the 'process' of ethnic and religious conflict. Often, the 'solution' efforts of ethnic minority (Muslim) and majority-non-Muslim ('ruling' support), for example, require a non-discriminatory internal state policy against them in various areas of life.

In this paper, there are three main issues: the extent of ethnic and religious conflicts in Southeast Asia; factors causing ethnic and religious conflict; and the role of the Association of South-East Asia Nations (ASEAN) in ethnic and religious conflict resolution strategies. Writing method using qualitative approach. Secondary data by searching and researching books, journals, articles, documents, and other research results related to this research problem. Data collection techniques (technique of collecting data) is done through literature review, which comes from journals, books, newspapers, magazines, and other related documents. Furthermore, the clarified data are analyzed and reconstructed with a qualitative approach into a description which is then further analyzed making it possible to draw conclusions.

## **REVIEW OF LITERATURE**

Pluralistic societies are the existence of segmentation of sociological groups that can be effectively formed in terms of cultural and political cohesion within society, on the basis of group identity. Sometimes these cohesions are direct and primordial, sometimes (cohesions) created outside of political opponents.<sup>3</sup> Ethnicity is a collectivity whose members share a common lifestyle, history and language but their identification of the ancestral homeland is weak and at risk of disappearing altogether. Ethnicity is the result of attractiveness between territory and culture. If an ethnic group strives and succeeds in establishing a claim to the territory it occupies and with the territory it considers it a homeland, then that ethnic is considered a nation. Ethnic groups are a typical category of the population in society more broadly in the culture that is usually different from our culture. The members of the group are people / groups who feel bound by racial, national or cultural similarities<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Daniel Bell, 'Ethnicity and Social Change', *Ethnicity*, Edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith, Oxford University Press, Oxford, New York, 1996, pages 138-146.

<sup>4</sup>Internet, diakses: 29 Juli 2017.

Minoritas<sup>5</sup> can be defined in the context of power differences in which groups within the social structure, subject to discrimination and / or prejudice from a stronger group on the basis of tangible differences or used as criteria for a particular grouping. To explain this minority requires a very accurate process, in which elements such as grouping, labeling and balance of forces must be emphasized, not just statistical data. If it relies on general sociological theories and minority studies in particular (Newman 1973, Rex, 1961, Werthem, 1971 in Carlier, 1977), the later keywords are 'discrimination' and 'prejudice' in which the two concepts are often made into groups power as a weapon in social conflict.

Theodorson & Theodorson<sup>6</sup> said minority groups are groups that are recognized based on racial, religious, or ethnic differences, which suffer losses as a result of prejudice or discrimination. This term is generally used not a technical term, and is often used to refer to individual categories, rather than groups. Often to the majority group of minorities. The term minority excludes all groups, which are small but dominant in politics. Consequently, the term minority group is directed only to those who, by the majority of the population, may be subjected to prejudice or discrimination. It should also be explained about the relationship between groups (Intergroup relations). Theodorson & Theodorson (1979) essentially this term means research on intergroup relationships, such as in minority groups and majority groups. In addition, consistent or conflict between ethnic groups, or racial groups, so it can be regarded as a social problem.

Akhil Malaki<sup>7</sup> suggests that there are two approaches in ethnicity studies: primordialists and instrumentalists. Primordialists are ethnicity studies related to religion, blood relation, race, language, region, and customs. Instrumentalist places ethnicity as a 'social construction', political and cultural resources for differences in interests and status groups. In this view, the existence of the meaning of ethnicity may

---

<sup>5</sup>*ibid.*

<sup>6</sup>*ibid.*

<sup>7</sup>Akhil Malaki, 'Theoretical and Methodological Notes/Notas Teoreticas' Y Metodologicas, A Push-Pull Model of Ethnic (Re)configuration in A Plural Society: Trinidad and Tobago', *Iberoamericana, Nordic Journal of Latin America and Caribbean Studies*, Vol. XXXI: 2 2001, pp. 103.

vary depending on identification as a 'push-pull' factor (*push-pull factors*)<sup>8</sup>, such as situations where ethnic identity megalami transition or re-configuration.

When it comes to ethnicity, something is not talked about what people want, but rather than how and for what purpose they identify themselves along ethnic lines or boundaries. In this sense, a primordialist approach can be of little help. Thomas-Erikson (1993) says that ethnicity arises through social situations and meetings, and through the ways people overcome demands and challenges of life-social, political, and economic. Ethnic identities are not ascribed status or not as achieved status. Its preoccupation is tucked between situations of selection and the impossible command of a non-existent.

Robert E. Park, a sociologist, reveals that regular intergroup relationships can occur through several stages he calls 'race circles', which have contact, competition and completion, accommodation, and assimilation (assimilation). These stages are known as forms of social interaction where positive social interaction will facilitate cooperation, and negative social interaction tends to potential conflict.

In the theory of the Origins of Ethnic Groups, Max Weber reveals that a tribe is clearly confined when the tribe becomes a subset of the community that in reality often shapes it. Ethnic communities are artificially expressed by a number of ethnic groups, which is a political artifact. Tribes that existed before the ethnic community (polis) were formed, were identical to the political group relationships, which were later associated into a community called ethnos. These unorganized tribes for a long time, politically, as an estimate of the blood community, will use their memories to participate in political action in the form of a single conquest or defense. These political memories are a tribe. In fact, tribal consciousness is primarily shaped by the same political experience, not the same offspring that become a 'source'. This experience often becomes a belief in common ethnicity.<sup>9</sup>

Weber<sup>10</sup> further suggests that a 'source' is not only related to conditioned customs that may have a variety of origins. The displacement of the adaptation of the natural conditions, as well as the imitation with the surrounding environment, in turn in

---

<sup>8</sup>'Push-Pull Model' merupakan model yang dikemukakan Albert O.Hirschman's (1979), *Shifting Involvement*, sebagai model dinamis yang dapat membantu menjelaskan perubahan-perubahan dan rekonfigurasi dalam relasi etnik. Lihat: (Akhil Malaki, "A Push-Pull Model...", *ibid.*, p. 103.

<sup>9</sup>Max Weber, 'The Origin of Ethnic Groups', dalam John Hutchinsonson and Anthony D. Smith (Eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 1996, hlm. 35-36.

<sup>10</sup>*Ibid.*, hlm. 36.

practice produces tribal conscience which generally has a political meaning, which would easily provide a 'basis' to follow the political actions of tribal members (volgenossen) who consider each other as blood-related relatives. The existence of belief in 'common ethnicity', often, but not always, a challenge for the existence of groups, can facilitate social relations (*soziale verkhergemeinschafen*).<sup>11</sup>

Simpson and Yinger<sup>12</sup>, revealed ethnic minority groups have several characteristics. First, the minority is a part of a more complex society. Second, it has characteristics that weaken self-esteem (self-esteem). Third, it is a group that has a high group consciousness, which grows because each member has a number of the same special traits, either beneficial or disadvantageous traits. Fourth, membership in a minority can be detrimental to the next generation even though there are no more prominent physical or cultural features. Fifth, minority group members either because of their own choice or need, have a tendency to mate with them coming from their own group.

R. Dahrendorf<sup>13</sup>, quoting Max Weber, in the context of majority traits, particularly with authority and authority, reveals: first, authority describes 'superordinate' and 'subordinate'. Second, the superordinate or dominant group dominates over the subordinate which is illustrated in the form of commanding behavior and prohibits. Third, the superordinates have the right to make provisions of the law; authority is the legitimacy of superordinate and subordinate relationships. This authority is not based on personal or situational outcomes, but rather over rewards associated with social standing. Fourth, the right to authority is limited to the 'degree' of certain people. Fifth, ignoring the law there is a sanction, as well as legal or customary system of a quasi-legal nature that can protect the effectiveness of the authority.

Differences in ethnic backgrounds are sometimes one of the causes of internal divisions. In recent decades, ethnic conflict and the rise of nationalism have led to the destruction of social relations in some countries. It has also led social scientists to study

---

<sup>11</sup> Max Weber, 'Ethnic Group', dalam Talcott Parsons, dkk.(Eds.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, Volume 1, The Free of Glencoe, USA, 1962, hlm. 305-309.

<sup>12</sup> G.E. Simpson dan J.M. Yinger, *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, Haper and Row Publication, New York, 1972, pages 12-13.

<sup>13</sup> R. Dahrendorf, *Toward a Theory of Social Conflict, Social Change: Sources, Patterns and Consequences*, Amital Etzoini and Eva Etzoini Haley (Eds.), New York, Basic Book Inc., 1972, page 108. Lihat pula: (Louis Wirth, "The Problem of Minority Group", in Talcott Parsons, et al., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, Volume 1, The Free of Glancoe, USA, 1962, pages 309-318).

the complexity of concepts about ethnicity, nationalism, and nation-building. The writings on ethnicities and nationalism (Billig, 1995, Christie, 1998, Hutchington & Smith, 1994, 1996; Erikson, 1993; Kellas, 1991; McCrone 1998; Nairn, 1997; Schwartzmanted, 1991) show that both are not easily eroded by modernization (Deutsch, 1996; Weber in Gerth & Mills, 1948). While it is rather difficult to construct a general theory of ethnicity and nationalism (McCrone, 1998), a theoretical framework needs to be considered, especially with ethnic and ethnic groups - for example, the reason ethnic groups enter the world of politics and what are the effects of political movements in plural societies.<sup>14</sup>

Thus, there are at least two factors that make up the ethnic group. First, the similarity of characters. Similarity of ethnic character in general refers to aspects of cultural markers such as race (biological characteristics), language, and ancestry. But that objective perspective seems too narrow because it emphasizes social sustainability rather than social adaptation (Barth, 1969). A more subjective view is worth considering, such as a group's consciousness aspect of its own identity, which is also approved by other groups (Glazer & Moynihan, 1963; Weber in Parsons, 1961). Phadnis (1989) argues that 'the psychological dimension of having its own problem: how and at what point can a group be aware of it?'. Phadnis specifically stressed that 'objective and subjective views complement each other in order to understand the process of evaluation and development of an ethnic group characterized by sustainability, adaptation or change, which is somewhat similar to Gordon's (1964), Royce (1982), Schermerhorn (1978), and Smith (1986).<sup>15</sup> It is believed that identity is a sure thing to change and may produce new ethnicities. From the pantheon of Phenis

---

<sup>14</sup>Istilah etnik berasal dari bahasa Yunani '*ethnos*' yang berakar dari kata '*ethnikos*' yang berarti orang kafir (William, 1976 dalam kutipan Erikson, 1993). Etnik dan etnisitas juga bertalian dengan "pengelompokan orang dan hubungan kelompok". Dikatakan McKay dan Lewins (1978), istilah 'kelompok etnik' hanya bisa digunakan untuk merujuk pada interaksi antarindividu yang mempunyai kesamaan karakter etnik. Dari pandangan McKay dan Lewins, sebuah kelompok etnik bisa terbentuk jika mempunyai dua hal, yakni (1) *kesamaan karakter* etnik yang terjadi karena adanya (2), *interaksi*, dimana keduanya sebagai faktor penting dalam memahami konsep kelompok etnik dan etnisitas. Lihat: Mohamed Mustafa Ishak, *Politik Bangsa Malaysia: Pembangunan Bangsa Masyarakat Majemuk, Versi Indonesia*, Progressio Press, Jakarta, Indonesia, hlm. 7-8).

<sup>15</sup>Smith (1986) mengungkapkan enam sifat yang melekat pada *ethnie* (istilah yang digunakan Smith untuk kelompok etnik), yakni nama yang mirip, mitos yang sama tentang leluhur, kesamaan sejarah, budaya yang berbeda dengan kelompok lain, wilayah khusus, dan rasa solidaritas. Hal itu memperlihatkan secara jelas bentuk kesamaan identitas yang berbeda dengan kelompok lain. Identitas etnik, bagaimana pun juga, 'tidak abadi tetapi merupakan sebuah hasil -bisa terjadi dari keadaan sejarah, tokoh-tokoh strategis, atau konsekuensi yang tidak disengaja dari proyek politik' (Erikson, 1993).

(1989), an ethnic group can be seen as 'a collection of historically-formed societies and possessing a special region characterized both physically and imaginally as well as the commonality of beliefs and values that distinguish it from other groups'.

The second factor that makes up the ethnic group is interaction. Stryker (1973) reveals that ethnic groups are not present in alienation, instead they are the result of relationships. Wallerstein (1990) adds that 'the system of membership in an ethnic group is a matter of social definition, influenced by the personal definition of members and the definition of other groups'. When two or more ethnic groups interact with each other in a socio-political setting, the phenomenon of ethnicity arises. Erikson (1973) argues that ethnicity refers to 'an aspect of social relationships between groups whose members perceive themselves to be culturally distinct from members of other groups'.<sup>16</sup>

This shows that the estrangement of relations between ethnic groups is a social estrangement, not at the same time as cultural estrangement. While there are many cultural elements, such as religion, language, customs, and traditions, it does not mean that they are in the same ethnic group. For example, Croatians and Serbs seem to have some of the same cultural elements but they come from different ethnicities. Therefore, it is important to understand that cultural similarity does not necessarily create a sense of community. Conversely, White (1978) says, a community can exist without any social structure that supports or the same culture. In essence, ethnic distinctions arise from the institutionalization of contact within a territory. Within this framework, Burgess (1978) says ethnicity can also be seen as 'the tool and also the purpose of group movements by its leaders through the use of ethnic symbols related to socio-cultural and political-economic goals'. This also encourages the movement of ethnic politics that aims to protect the interests of the ethnic.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Kendatipun perbedaan kebudayaan dapat membentuk etnisitas, Erikson (1993) berpandangan bahwa ahli antropologi terlalu menganggap teralu enteng pentignya kebudayaan dengan menekankan bahwa kebudayaan berkontribusi terhadap terbentuknya etnisitas hanya jika perbedaan kebudayaanbisa membuat perubahan sosial. Penyamarataan kelompok etnik dengan kelompok kebudayaan dan menganggap bahwa kesamaan budaya merupakan basis dari identitas etnik sebagai pendapat yang tidak tepat. Seperti diungkapkan Barth (1969) bahwa hal-hal yang membatasi sebuah kelompok seharusnya menjadi fokus pembahasan, bukan aspek budayanya. (Muhamed Mustafa Ishak, 'Politik Bangsa Malaysia....', *ibid.*, hlm. 9-10).

<sup>17</sup> Istilah etnik, ras, dan bangsa, terkadang tumpang-tindih dan membingungkan. Kellas mengatakan bahwa 'ras dibedakan dari bangsa dan kelompok etnik melalui istilah biologis yang berdasarkan *fenotipe*, seperti warna kulit, tinggi badan, dan lainnya, serta perkiraan perbedaan genetik. Sebaliknya istilah bangsa meliputi cakupan lebih luas dan kadang-kadang merujuk pada negara. Pada umumnya, bangsa merupakan sebuah kelompok masyarakat yang memiliki kesamaan sejarah, budaya, dan nenek moyang., yang dikatakan sebagai karakter objektif. Sedangkan karakter subjektif bertaian

Richard Schermerhorn<sup>18</sup>, in the paradigm of the 'inconsistent and inconsistent orientation of centripetal and centrifugal tendencies towards subordinates as seen from' subordinate-superordinate', indicates that centripetal tendencies lead to a cultural nature, inter alia in relation to generally accepted values and prevalent lifestyles applies to a society as well as structural characteristics, ie, community participation in a group, associations and public institutions.

Centrifugal tendency, occurs when the minority (subordinate) group has the desire to segregate from the superordinate group. With various social ties in society, minority groups tend to retain and preserve their group identity, value systems, language, religion, recreation patterns, and so on. If minorities have centrifugal tendencies, social integration or assimilation is difficult. If the majority ethnic group has centripetal tendencies, although subordinates tend to be centrifugal, assimilation may occur, called assimilation with incorporation. Ideally both the superordinate and the sub-ordinate together have centripetal tendencies in the effort to achieve social integration as well as assimilation.

Schermerhorn's paradigm of centripetal or centrifugal tendencies of the majority and minority groups, it can be explained that the role of the majority group has a significant contribution to the creation of interethnic relations, including the possibility of social integration. A majority group has power and other advantages in social, political, economic, and cultural institutions, facilitating social interaction towards social integration. However, if the majority does not show their proper role (in social, political, economic, and cultural institutions) and minority groups seem to play a more important role, integration is difficult and conflicts tend to occur more easily.

In some countries' experiences in Southeast Asia, it appears that a majority-minority ethnic relationship tends to potentially be an ethnic and religious conflict that could threaten social integration in the country. The triggers of social-ethnic and

---

dengan kepekaan masyarakat terhadap kebangsaan mereka dan rasa kasih sayang untuk bangsanya itu sendiri. Sedangkan istilah komunal dan komunalisme memiliki dua konotasi (Barroclough, 1984), yakni *pertama*, istilah itu merujuk pada fenomena politik atau sosial yang didasarkan pada solidaritas kelompok yang disatukan oleh faktor-faktor yang relatif kekal, seperti bahasa, agama, ras, dan identitas etnis. *Kedua*, komunal dan komunalisme juga digunakan untuk menjelaskan aksi sosial dan politik yang berhubungan dengan cek komunal, yang kemudian menghasilkan keyakinan positif dalam kemampuan dan harapan terhadap, atau kecintaan untuk struktur organisasi. Lihat kembali: (Muhamed Mustafa Ishak, 'Politik Bangsa Malaysia...', *ibid.*, hlm. 10-11).

<sup>18</sup>Richard Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations: Framework for Theory and Research*, Random House, New York, 1970, p. 83.

'religious' conflicts at that point are sometimes related to military 'pressure', but as a fundamental trigger is the dispute of absolute anthologies, the absence of compromise, and the insistence of nationalist nationalism against ethnic nationalism. In Southeast Asia, therefore, the intensity of ethnic-majority conflicts is more prevalent than inter-ethnic conflicts leading to the 'separatist' movement. In many cases, the government of the country often gives 'labels' to ethnic minorities as 'rebels', 'terrorists', and 'separatism'. These unilateral claims, of course, can often be detrimental to ethnic minorities and also make it difficult to find solutions to ethnic and religious conflicts.

The linkage of social conflict, Weber and the Weberian (Sanderson, 1995) holds that the phenomenon of a conflict is not merely due to inequality of economic or production resources, as is often said by some circles so far. Weber says that conflicts can occur in a broader way than that, but Weber also recognizes that economic resources are a basic feature of social life. Weber explained that there are two types of conflicts that occur in society. First, the conflict in the political arena. This conflict is not only motivated by the desire to gain power or economic benefits by some individuals or groups. Disclosed Weber, this type of conflict not only occurs in formal political organizations, but also in every type of group, religious organization and education. Second, conflict is related to ideas and ideals. This type of conflict, Weber claims, in which individuals and groups are often challenged to gain dominance in their worldview, as with religious doctrine, the doctrine of cultural values, social philosophy, and the conception of a cultural lifestyle. Thus, it can be understood that in addition to economic disparities, there are other factors that cause conflict in society.<sup>19</sup>

Robertson revealed that conflicts can also be caused by religion. Emile Durkheim says that although religion at the social level serves as the integration of community institutions, the religious function of community-based integration at the individual level can cause problems, because the needs of individual citizens are not always uniform, so the probability of occurring in equality is the difference in the needs of the community so that it can lead to conflict. Phenomena such as widespread alienation, increased cynicism, personal standards of personal morality that change

---

<sup>19</sup> Retnowati, Agama, 'Konflik dan Integrasi Sosial (Refleksi Kehidupan Beragama di Indonesia: Belajar dari Komunitas Situbondo Membangun Integrasi Pasakonflik)', *Hasil Penelitian*, Fakultas Teologi, Universitas Kristen Satya Wacana, Yogyakarta, sumber: [ris.uksw.edu/download/jurnal/kode/J00723](http://ris.uksw.edu/download/jurnal/kode/J00723). Diakses: 13/6/2017.



drastically eg in the patterns of work, sex, family, and various actions of groups pursuing economic interests without regard to other groups are also a condition which Durkheim poses as a threat to social conflict turn can also lead to disintegration.<sup>20</sup>

Religious conflicts in the social life of society can arise because of differences in understanding in interpreting sources interfered or supported by other aspects, such as politics, economics, and others. In this case religious conflicts in the social life of society can arise because the differences are sharpened with the increasingly clear boundaries of each other when the economy and politics in society have implications for the different understandings. Religion can contribute to interreligious relations. Thus, various social problems can be the cause of conflict in society, such as: individual differences, differences in attitude, attitudes and feelings can lead to clashes; and cultural differences. Every member of the community is not separated from the patterns that form the background of the shaping and development of the group's culture. Such differences may be due to the physical environment and cultural social environment; differences of interests related to economic, political and other interests; and social change. Such a rapid social change supported by globalization, modernization directly or indirectly can affect the values that exist in society. Some people accept change, some are not ready to accept change. Due to unpreparedness it can trigger conflict in the community. Furthermore, conflicts can be caused by suspicious feelings between members of the community who interact with each other. This suspicion is caused by unnatural views, prejudices about other classes or negative stereotypes that have been ingrained. The suspicion is also caused by the deterministic feeling that only the group's own views are true and the other is basically bad, so there is no place for an attitude that animates tolerance. Unbearability never results in the welfare of mankind, but produces chaos and unrest in life. Therefore the conflict need not be prolonged but needs to be ended and resolved. In this case Simmel in Johnson (1994) put forward several ways to end the conflict: First, eliminate the basics of conflict from the actions of those involved in the conflict. Second, the victory of one party and the loss of the other. Third, compromise, fourth, peace. Fifth, the impossibility of peace.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>Lihat:(Retnowati, Agama, 'Konflik dan Integrasi Sosial....', *ibid.*).

<sup>21</sup>*Ibid.*

Durkheim, in the context of functional theory, as seen in his work, *The Elementary Forms of Religious Life* (1976), where Durkheim and his followers that religion must exist, because the social system requires integration. They take the view that what is interesting is not what is different about the characteristics of beliefs and rituals of, say, totemism, Buddhism, Hinduism, Judaism, Protestantism, and Catholicism. But for them, what is interesting is what is the same in terms of its work—that is, about the integrative functions that all of these religions exercise for their social system.<sup>22</sup>

Disclosed Muhammad Tholhah Hasan<sup>23</sup> that every religion has its own theological basis in claiming its truth. But at the same time, all religions also have a theological basis for declaring that only God and the wahyulah have the absolute weight of truth. While humans who convey the religious teachings that provide interpretation. Therefore, the human interpretation of revelation becomes an absolute truth, and remains relative or relative with its limitations as a human being. With the spirit of that attitude, then the basics of harmony and religious harmony can be pursued and manifested. In a pluralistic society in a pluralistic state, religion can act as a unifying factor, but in some cases, religion can also be a factor of conflict or division.

## DISCUSSION

Briefly, there are several important findings in this study. First, social-ethnic and religious conflicts are common in pluralistic societies in some Southeast Asian countries. Ethnic-religious conflicts, between ethnic Muslim minorities and the ethnic majority of the country's natives (gaining ruling support) often have different religious backgrounds. This difference in religious beliefs and socio-hitoris-colonial experience of a nation has a powerful influence as the 'religious root' of conflict in Southeast Asia. In addition, differences in social, ethnic, religious, economic, political and cultural structures are another factor, which has a significant contribution to ethnic and religious conflict.

---

<sup>22</sup>Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Teori Fungsional hingga Post-Modernisme*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta, 2009, hlm. 57.

<sup>23</sup>Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*, Cetakan ke-3, Editor: Afif Nadjih Anies, Penerbit Lantabora Press-Jakarta Indonesia, 2005, hlm. 274.

*Secondly*, the factors that influence the process of social-ethnic and religious conflicts in Southeast Asia can be explained: In Indonesia, cases of social-ethnic and religious conflicts can be explained through facilitating contexts: Dutch colonial ethnic politics or 'devide impera' politics; exploitation of natural resources and economic resources; economic imbalances, demographics, and minorities; colonial economic motives and 'neutrality' with respect to customs. Core of conflicts, a level of social deprivation or an intolerable social marginalization in the formation of resources and power, among other things: the tendency of socio-economic inequality within pluralistic societies (majority-minority); differences and mental attitudes; differences of ethnicity, race of religion; differences in cultural level and issues of majority-religious minorities. Fuse factors, the long-awaited 'axis' of conflict that is awaiting ignition, among others: since the Reformation era the emergence of various mass organizations (religious organizations) that have different views on other ethnic groups and religions. Triggering factors: as a triggering factor, as an event or momentum in which the above elements are accumulated to create conflict.

In Rohingya-Myanmar, cases of social-ethnic and religious conflict can be explained through facilitating contexts: British colonial migration policy; discriminatory and anti-ethnic behavior of Rohingyas formed since the British colonial; cultural dominance of Buddhist and Burmese religions. Core of conflicts: discriminatory behavior of Myanmar's military junta government; ethnic Rohingyas are considered migrants without legal citizenship; and political and economic issues. Fuse factors: related to ethnic sentiment. Triggering factors: the Myanmar military junta's alignment of the Buddhist fundamentals.

In Mindanao-Philippines, the occurrence of social-ethnic and religious conflicts can be analyzed in consultation with facilitating contexts, with the policy of imperialism-colonial (Spain, America); the case of Jabidah Massacre; discriminatory and violent. Core of conflicts, with respect to: Christian immigration policy to Mindanao; Christian religious-missionary sentiments; legal discrimination and marginalization; work and livelihood difficulties; and the risk of implementing a special autonomy government. Fuse factors are related to: inequality of resources and economy; the impact of special autonomy and the potential for new separatism (eg Mindanao Independent Movement / MIM; Moro National Liberation Front / MNLF; Moro Islamic

Liberation Front / MILF). Fuse factors intertwine with the accumulation of various elements above which facilitate the eruption of ethnic and religious social conflict.

In Fattani-Southern Thailand, cases of socio-ethnic and religious conflicts of facilitating contexts are related to: the impact of cultural assimilation; settlements are separated ethnically and religiously; military operations; the relatively large number of ethnic minority Muslims (20%). Core of conflicts related to: political-administrative integration policy; government disparities and society; and language factor. Fuse factors include human resource inequality and economic disparities; religious and ethnic recognition; and job discrimination. Triggering factors include economic and occupational discrimination; ethnic, racial and religious discrimination.

In Malaysia, social-ethnic and religious conflicts relate to facilitating contexts related to: the discriminatory legacy of British colonial discrimination; ethnic Chinese / Chinese dominate most of the country's wealth that generates sentiments from ethnic Malays / Earth Putera. Core of conflicts with respect to: the privilege of ethnic Malays and the New Economic Policy (NEP); and the discriminatory claims of the economic field of Indian ethnic minorities. Fuse factors are related to: ethnic, racial, and religious sentiment, as well as economic competition. Triggering factors relate to the accumulation of past elements (British colonial discrimination policies, racial, ethnic, religious, and economic sentiments) that allow socio-ethnic and religious conflicts whenever possible.

The potential for social (ethnic and religious) conflicts in Southeast Asia is actually more dominant due to the socio-historical experience of these nations' journeys - especially in relation to the socio-historical experience of the discriminatory policies of the colonial nation in various fields of life indigenous peoples (natives), especially policies relating to socio-cultural, political and economic fields. The inequalities (gaps) in the socio-economic structures created by colonial peoples in some Southeast Asian countries are then influential and continuing to the relationships between different ethnic and religious groups. It is not uncommon for the conditions of the social (economic and political) structures that are created to continue into the post-independence of the ASEAN countries. Until now, in fact, ethnic and religious social conflicts in Southeast Asia are more dominant due to the sociological reality that shows structural inequality (gap) in the pluralistic society of Southeast Asia. Thus, the existence of ideology and religious teachings is not a dominant and indirect factor that is

merely a trigger factor that serves as a justification for the commencement of a social conflict (ethnicity and religion) on a larger scale.

*Third*, the role of ASEAN organizations in ethnic and religious conflict resolution strategies in Southeast Asia shows an unoptimal performance. This is due, in particular, to the dilemma of the ASEAN Mission and the 'Non-Interference' Principle. Vision of ASEAN Community: 'politically cohesive, economically integrated, socially responsible, and a truly people oriented, people centered and rulebased ASEAN'. In the face of complex ethnic cultivation, such as cases of ethnic and religious / separatist social conflicts in Rohingya-Myanmar and Moro-Philippine, ASEAN is being cautious. The reason is that ASEAN holds a principle of 'Non-Interference' which prohibits intervention on domestic affairs with each other, so that some cases of internal conflict in Southeast Asia are often settled to international institutions such as the United Nations.

Various ethnic and religious social conflicts in some countries in Southeast Asia, often starting from the prejudice of the class that has not been fully addressed. An ongoing flow of ethnic, social, economic and religious prejudices, leading to a form of conflict. The stage of development of pluralistic societies in some Southeast Asian countries seems to have not been able to eliminate group prejudices thoroughly in order to avoid unnecessary social stigma, or even within certain limits, social unrest and sometimes lead to situations of social (ethnic and religious) conflicts in countries ASEAN.

In some countries' experiences in Southeast Asia, it appears that a majority-minority ethnic relationship tends to potentially be an ethnic and religious conflict that could threaten social integration in the country. The triggers of social-ethnic and 'religious' conflicts at that point are sometimes related to military 'pressure', but as a fundamental trigger is the dispute of absolute anthologies, the absence of compromise, and the insistence of nationalist nationalism against ethnic nationalism. In Southeast Asia, therefore, the intensity of the majority ethnic conflict (supported by the authorities) is more prevalent than the inter-ethnic conflict leading to the 'separatism' movement. In many cases, the government of the country often gives 'labels' to ethnic minorities (including ethnic Muslim minorities) as 'rebels', 'terrorists' and 'separatism'. These unilateral claims, of course, can harm ethnic minorities and can also make it

difficult to find substantive solutions to ethnic and religious conflicts. As is known that religion is one element of human civilization is very important and influential.

Religion is a guide for people in daily life. Almost all the religions of the world teach people about the values of kindness and peace in order to live safely. Religion is also a very strong source of individual and group identity. This strong religious identity then spawns an ingroup-outgroup perspective in which people of the same faith are regarded as friends and relatives, while people who embrace other religions are regarded as competitors, even associated as opposed. This then leads to religious contradictions, also called religious ambivalence, ie religion on the one hand teaches goodness and peace, but on the other hand is often the issue of causing the outbreak of conflict and violence (Appleby 2000: Basedau et al. 2011; Philpott 2007).<sup>24</sup>

Taufik<sup>25</sup> explains that there are five factors that make religion a driving force for the creation of violence: the claim of absolute truth, blind obedience to religious leaders, the ideal-day trend, the justification of all means to the goal, and the offensive holy war invasion. Conflict that brings religious issues generally has the potential to be an intractable conflict / unnegotiable conflict and lasts a long time. Religious-based conflicts can also become more complicated when it involves ethnicity issues, where certain ethnic groups become adherents of different religions so that it is known as ethnoreligious conflict. A number of social conflicts involving ethnic and religious issues are still ongoing today: the Israeli-Palestinian conflict between Judaism and Islam; conflict in Northern Ireland between Catholic-Protestantism; conflict in Kashmir between Islam and Hinduism; conflict in the Southern Philippines between Islam-Catholicism; and conflict in Southern Thailand between Islam-Buddhism; conflict in Central African Republic and Nigeria between Christian-Muslim; and conflict in Rakhine-Myanmar, between Islam-Buddhism.

As is known that religion is one element of human civilization is very important and influential. Religion is a guide for people in daily life. Almost all the religions of the world teach people about the values of kindness and peace in order to live safely. Religion is also a very strong source of individual and group identity. This strong religious identity then spawns an ingroup-outgroup perspective in which people of the

---

<sup>24</sup>Sandy Nur Ikfal Raharjo, 'Peran Identitas Agama Dalam Konflik di Rakhine Myanmar Tahun 2012-2013', *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 6 No. 1, 2015, LIPI, 2015, hlm. 35.

<sup>25</sup>Sandy Nur Ikfal Raharjo, 'Peran Identitas Agama Dalam Konflik...', *ibid.*, hlm. 36.

same faith are regarded as friends and relatives, while people who embrace other religions are regarded as competitors, even associated as opposed. This then leads to religious contradictions, also called religious ambivalence, ie religion on the one hand teaches goodness and peace, but on the other hand is often the issue of causing the outbreak of conflict and violence (Appleby 2000; Basedau dkk. 2011; Philpott 2007).<sup>26</sup> Taufik<sup>27</sup> also explains that there are five factors that make religion a driving force for the creation of violence: the claim of absolute truth, blind obedience to religious leaders, the ideal-day trend, the justification of all means to the goal, and the offensive holy war invasion. Conflict that brings religious issues generally has the potential to be an intractable conflict / unnegotiable conflict and lasts a long time (Jeong, 2008).

Religious-based conflicts can also become more complex when it involves ethnicity issues, where certain ethnic groups become converts of different religions, so it is known as ethno-religious conflict (Fox 2002; Kadayifci-Orellana 2009). A number of social conflicts involving ethnic and religious issues are still ongoing today: the Israeli-Palestinian conflict between Judaism and Islam; conflict in Northern Ireland between Catholic-Protestantism; conflict in Kashmir between Islam and Hinduism; conflict in the Southern Philippines between Islam-Catholicism; and conflict in Southern Thailand between Islam-Buddhism; conflict in Central African Republic and Nigeria between Christian-Muslim; and conflict in Rakhine-Myanmar, between Islam-Buddhism. Thus, it can be said that social (ethnic and religious) conflicts within pluralistic societies within a country can be attributed to many elements or factors, among others: socio-cultural issues, unequal ideologies.

The presence of suspicious, unhappy, jealous feelings accompanied by stereotypes towards individuals, groups different from the group. In this case the factor of prejudice (predjudice), a negative attitude toward a person due to lack of openness and know each other correctly and well between people or groups of one against the other. From various historical experiences of conflict or conflict between humans it is certain that conflicts can never bring peace to relationships between individuals and groups. Uncondition has never produced welfare for mankind, but has created chaos and

---

<sup>26</sup>Sandy Nur Ikfal Raharjo, 'Peran Identitas Agama Dalam Konflik di Rakhine Myanmar Tahun 2012-2013', *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 6 No. 1, 2015, LIPI, 2015, hlm. 35.

<sup>27</sup>Sandy Nur Ikfal Raharjo, 'Peran Identitas Agama Dalam Konflik....', *ibid.*, hlm. 36.

unrest in life. Therefore the conflict need not be prolonged but needs to be ended and resolved.

### **CLOSSING NOTES**

As a major factor the cause of social-ethnic and religious conflicts in Southeast Asia is likely to be most significant due to the strong socio-historical heritage of the discriminatory South-East Asian colonial policy. Discriminatory policies in various spheres of social life have shaped the gaps in various social structures (economic, political, educational, cultural, ethnic, racial, and religious) where in their development there has not been as significant a change as those countries until the independence era despite the development continues to be developed. To anticipate and reduce potential possibilities and cases of future conflicts, a truly sensible policy orientation is needed in order to improve the welfare of the ASEAN community in various fields. The prosperity of the ASEAN people in these areas is expected to strengthen the tolerance, integration, unity and independence of the ASEAN Community.

In the future, ASEAN countries are expected to collectively continue to foster a climate of internal (regional) democratization efforts to strengthen solidarity among its members as an effort to strengthen the existence, role and function, and the authority of ASEAN institutions in the global association. In responding to various social conflicts (ethnic and religious) in Southeast Asia and as a resolution and reconciliation effort in the future requires revitalization of ASEAN's more serious role and function which, as it is considered, is not yet optimal. Involving or appealing for international assistance can be made as long as various cases of social-ethnic and religious conflicts in Southeast Asia are indeed not resolvable within the internal context of ASEAN, requiring assistance from international agencies, such as the United Nations (UN) or other international organizations.



## REFERENCES

- Akhil Malaki. 2001. 'Theoretical and Methodological Notes/Notas Teoreticas' Y Methodologicas, A Push-Pull Model of Ethnic (Re)configuration in A Plural Society: Trinidad and Tobago'. *Iberoamericana, Nordic Journal of Latin America and Caribbean Studies*, Vol. XXXI: 2 2001. Pp. 103-117.
- Daniel Bell. 1996. 'Ethnicity and Social Change'. *Ethnicity*. Edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith, Oxford University Press, Oxford, New York.
- G.E. Simpson dan J.M. Yinger. 1972. *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, Harper and Row Publication, New York, 1972. Pages 12-13.
- Haryatmoko. 2010. *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*. Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama dan Kompas Gramedia. Jakarta.
- Hasan, Muhammad Tholhah. 2005. *Islam dalam Perspektif SosioKultural*. Cetakan ke-3, Editor: Afif Nadjih Anies. Penerbit. Lantabora Press. Jakarta.
- Hoda Lacey. 2003. *How to Resolve Conflict in the Workplace: Mengelola Konflik di Tempat Kerja*, Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama. Jakarta.
- Idi, Abdullah. 2015. 'Conflict Ethnic Minorities in Asia: Cases of Ethnic Muslim Minorities Myanmar, Cambodia, Philipine, Thailand, China, and Indonesia'. *Proceeding International Seminar: Malay Islamic Civilization: Tradition and Contribution to the Development of Islam at Southeast Asia*, Palembang, 10-11<sup>th</sup> November, 2014, Palembang, South Sumatra, Indonesia. 2015. Pp. 97-101.
- , 2009. *Asimilasi Cina Melayu di Bangka*. Editor: Nor Huda. Tiara Wacana Press. Yogyakarta.
- , 2017. 'Political Ethnicity of Dutch Colonialism Against Islamic Sultanates in Archipelago', *Islamic and Humanities (Islam and Malay Local Wisdom)*. *Proceeding of The 2nd Annual International Symposium on Islam and Humanities: Islam and Malay Local Wisdom*. 08-11<sup>th</sup>, September, 2017. Palembang, South Sumatra, Indonesia. Pages 193-2014.
- G.E. Simpson dan J.M. Yinger. 1972. *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, Harper and Row Publication. New York.
- J.R. Feagin dan C.B. Feagin. 1993. *Racial and Ethnic Relations*. Prentice Hall. Englewood Cliffs. New Jersey.
- Louis Wirth. 1962. "The Problem of Minority Group", in Talcott Parsons, et al., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, Volume 1, The Free of Glancoe, USA, 1962. Pages 309-318).
- Mustafa Ishak, Mohamed. 2016. *The Politics of Bangsa Malaysia: Nation-Building in a Multiethnic Society*. Versi Indonesia. Penerbit Progreso. Jakarta. Indonesia.
- Muslih, Muhammad. 2010. 'Wacana Masyarakat Madani: Dialektika Islam dengan Problem Kebangsaan'. *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No. 1, April 2010. Hlm. 133.
- Louis Wirth. 1962. 'The Problem of Minority Group' in Talcott Parsons, et al. *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*. Volume 1. The Free of Glancoe. USA.

- Max Weber. 1962. 'Ethnic Group'. Dalam Talcott Parsons, dkk.(Eds.). *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory, Volume 1*. The Free of Glencoe. USA.
- . 1996. 'The Origin of Ethnic Groups'. Dalam John Hutchinsonson and Anthony D. Smith (Eds.). *Ethnicity*. Oxford University Press.
- Pip Jones. 2009. *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Teori Fungsional hingga Post-Modernisme*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia. Jakarta.
- R. Dahrendorf. 1972. *Toward a Theory of Social Conflict, Social Change: Sources, Patterns and Consequences*, Amital Etzoini and Eva Etzoini Haley (Eds.). Basic Book Inc. New York.
- Richard Schermerhorn. 1970. *Comparative Ethnic Relations: Framework for Theory and Research*. Random House. New York.
- Retnowati. 2017. 'Konflik Agama dan Integrasi Sosial (Refleksi Kehidupan Beragama di Indonesia: Belajar dari Komunitas Situbondo Membangun Integrasi Pasakonflik)', *Hasil Penelitian*, Fakultas Teologi, Universitas Kristen SatyaWacana, Yogyakarta), sumber: [ris.uksw.edu/download/jurnal/kode/J00723](http://ris.uksw.edu/download/jurnal/kode/J00723).
- Tholhah Hasan, Muhammad. 2005. *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*. Cetakan ke-3. Editor: Afif Nadjih Anies. Penerbit Lantabora Press-Jakarta Indonesia.
- Sandy Nur Ikfal Raharjo. 2015. 'Peran Identitas Agama Dalam Konflik di Rakhine Myanmar Tahun 2012-2013', *Jurnal Kajian Wilayah, Vol. 6 No. 1, 2015*. LIPI. 2015. Hlm. 35.
- Tomagola, Tamrin Amal dalam M. Atho Mudzha. 2003. 'Pluralisme, Pandangan Ideologis, dan Konflik Sosial Bernunsa Agama'. *Konflik Etno Religius Indonesia Kontemporer*. Editor: Moh. Soleh Isre. Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Bersama. Departemen Agama RI. Jakarta.

**MAQÂSID ASH-SHARÎ'AH**  
**AND ITS RELEVANCE WITH PEACE AND HARMONY**  
**IN REGION OF SOUTHEAST ASIA**

*By : Duski Ibrahim*

**A. Introduction**

Before talking about the topic of this short paper, I would like to pray to our God, Allah : “إهدنا الصراط المستقيم“ , means: “*Guide us (in) the straight Path*” (Q. 1. Al-Fatihah: 6), whether through the five senses (*al-hawâs al-khams azh-zhâhirah*); through the intellectual (*al-'aql*); through the divine inspiration (*al-ilhâm*); or through the Islamic religion (*ad-dîn*), that has texts (*nusûs*) of the Qur`ân and Sunnah. Amin.

We know, that Allah sent the real Prophet, Muhammad (pbuh), to the worlds to bring a mercy. Allah said in the Holy Qur`an: “وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين“ , means: “*And in no way have We sent you except as a mercy to the worlds.*”(Q. 21. al-Anbiya` : 107). And then, Muhammad Prophet said: “لا ضرر ولا ضرار“ , means: “*May not do disadvantageous and may not reply disadvantageous.*” From these indicants, we immediately understand that Allah, through His Messenger, did not decide regulations in the worlds without having any purpose. He intended to realize public benefit or public welfare and to remove something harmful (تحقيق المصلحة ودفع المفسدة). This issue is, in *Ilm Usûl al-Fiqh*, well-known as *maqâsid ash-sharî'ah* or the aims of shari`ah.

What is the meaning of *maqâsid ash-sharî'ah*? What is the relevance of *maqâsid ash-sharî'ah* with peace and harmony in region of Southeast Asia?

**B. The Theory of *Maqâsid ash-Sharî'ah***

The theory of *maqâsid ash-Sharî'ah* is, actually, based on the Qur`an, Sunnah, and other significant sayings, including contextual situations (*ahwâl qarâ'in*). This theory can be preserved or carried out by two sides of direction, namely: by side of existence (*min jâ nib al-wujûd*), in a sense of realizing the *maṣlahah* (something

benefit); and by side of non-being (*min jâ nib al- 'adam*), in a sense of removing the *mafsadah* (something harmful).

According to the Islamic scholars, especially the Islamic jurists, the essence of *maqâsid ash-sharî'ah* is *maṣlahah* (plural: *maṣâlih*). 'Allal al-Fasi and al-Hasani (2013: 23-24) Said, that *Inna al-murâd bi maqâsid ash-sharî'ah hiya al-ghâyah minhâ wa al-asrâr allati waḍa'ahâ ash-Shâri' 'inda kulli hukmin min ahkâmihâ, al-ghâyah wa al-asrâr fî muntazimah maṣlahah al-insân*. Imâm al-Ghazâli ((al-Ghazâli, 1: 286-287)), in his famous book, *al-Mustasfâ min 'ilm al-uṣûl*, said that *maṣlahah* is “an expression for seeking benefit and removing something harmful (*'ibârah 'an jalb al-manfa'ah wa daf' al-mafsadah*). He further explained that *maṣlahah* is, essentially, the preservation of the *maqâsid ash-sharî'ah*, which consists of five universal things (*al-kulliyât al-khams*) or five principles.

The five principles of *maqâsid ash-sharî'ah* are:

1. Preservation of religion or faith (حفظ الدين).
2. Preservation of soul or life (حفظ النفس).
3. Preservation of intellectual or mind (حفظ العقل).
4. Preservation of posterity or offsprings (حفظ النسل).
5. Preservation of property or wealth (حفظ المال).

And then, al-Ghazâli concluded his concept by saying “What assures the preservation of these five principles is *maṣlahah* and whatever fails to preserve them is *mafsadah*, and its removal is *maṣlahah* (al-Ghazâli, 1: 286-287).

Ash-Shaṭîbi in his *Magnum Opus, al-Muwâfaqât fî Uṣûl ash-Sharî'ah*, reinforced the definition and concept given by Imâm al-Ghazâli. According to him, the primary objectives of the Lawgiver is the *maṣlahah* of people. In brief words, ash-Shaṭîbi said: *Inna waḍ' ash-sharâ'i innamâ huwa li maṣâlih al-'ibâd fî al-'âjil wa al-'âjil ma'an* (ash-Shaṭîbi, 1977. 2 : 5), means: Surely, creating of *sharî'ah* is only for the *maṣâlih* of servants of God in the present life and in the hereafter simultaneously. The obligations in *sharî'ah* concern the protection of the *maqâsid ash-sharî'ah*, which in turn aim to protect the *maṣâlih* (the plural of *maṣlahah*) of people. In his book, ash-Shaṭîbi also explained the five principles of *maqâsid ash-*

*Shari'ah*, viz: preservation of religion, life, intellectual, posterity, and property (ash-Shâṭibî, 1977. 2 : 6). Thus, the aim of *shari'ah* is to realize the *maṣāliḥ*.

### C. How to Understand the *maqâṣid ash-sharî'ah*

To understand the *maqâṣid ash-sharî'ah* easily, we should know the general concepts of Islamic teachings. According to Islamic scholars, the simple division of Islamic teachings are: *'aqidah* (belief or faith) and *ibadah* (worship), in a sense vertical connection between servants and God; And *mu'amalah* (human relation), in a sense horizontal connection among servants. In connection with this concept, in the treasury of religious thought of Islam, especially in the *'ilm ushul al-fiqh*, Islamic jurists determine and recognize *qath'i* (definite) for most of *'aqidah* and *ibadah* teaching, and *zhanni* (indefinite) for *mu'aalah* teachings. These are in the words of the Qur'an and also Sunnah, as main sources of Islamic teachings. If the word of the Qur'an or Sunnah has only one meaning, called *qat'i*. In vice versa, in a sense, if the word has more than one meaning or more than one interpretation, called *zanni*. The characteristics of *qath'i* is *ats-tsawabit* (things believed to be stagnant), but the characteristics of *zanni* is *al-mutaghayyirat* (things believed to be fluctuating), or contextual situation (*qara'in ahwal*) (Ben'umar, 2009: 172).

After that, we can understand the following concept of *maqâṣid ash-sharî'ah* easily, especially which is connection with human relation (*mu'amalah*), namely: When Allah drew up the rule of anything, He also decided the aim of what He wanted. The rule itself does not the aim of Lawgiver. The main aim of Lawgiver, in His rule, is *maṣlahah* of people. The *maqâṣid ash-sharî'ah* is a fuse which's can be used by Islamic scholars to accelerate the effort to realize the main aim, *maṣlahat*. From this fuse, the Islamic jurists can use one of the elected methods (*qiyas, istihsan, maṣlahah mursalah*, etc.) to determine or draw up the rule of certain case happened in society. The methods should be used by Islamic scholars seriously, till the aim *shari'ah* (*maṣlahah*) is reached. The Islamic jurists have formulated the *fiqh* norm: *الأمر بمقاصدها* in sense : all matters are suspended with its intention.

#### D. Kinds of *maṣālih*

As mentioned above, the plural of *maṣlahah* is *maṣālih*. Further, we can discuss the kind of *maṣālih* : (1) based on the hierarchy of importance; (2) based on the admission of Lawgiver (*ash-Shāri'*); and (3) based on the scope of meaning.

Based on the hierarchy of importance, according to Imām Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1: 139-141), these *maṣālih* can be classified into three levels, which they call:

*First, Ad-Darūriyât* or The essentials. The essentials are necessary to preserve, maintain or sustain the five principles of *maqāsid ash-sharī'ah*, in sense that if they are disrupted the stability of the society will be at stake in the present life (*fi ḥayât ad-dunyâ*), and will be detriment in the hereafter (*fi al-âkhirah*).<sup>1</sup>

*Second, Al-Ḥajiyât* (The complementary). The complementary are refer to *maṣlahah* which's needed in order to remove hardship and impediments from the people in their lives (*raf' al-masyaqqah wa al-haraj fi ma'asyihim*). But, the disruption of these *ḥajiyât* are, however, not disruptives of the normal order of life.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> For examples: To preserve the religion *sharī'ah* orders us to believe in six pillars of faith or creed, and to perform five pillars of Islam; to preserve the life *sharī'ah* orders us to fulfil the basic need of staple supplies, and it regulates *qisās* (retaliation) sanction, with its some conditions; to preserve the intellectual *sharī'ah* orders us to consume allowed drinks and foods; and it forbids us to consume *al-khamr* and other alcoholic drinks and foods, such as: drugs, narcotics, herm plant or *hashīsh*, marijuana, heroin, morphin, nicotine, and the like; to preserve the posterity *sharī'ah* regulates the marriage institution, and it forbids us to do sexual acts outside of marriage; to preserve the property *sharī'ah* regulates how to posses the riches; and it permits us to have house, clothes, motorized vehicles); and then it forbids us to get other people's wealth by invalid manner, such as: steal, rob, etc. And there are the complement of the essentials (*mukammil ad-darūriyat*). For examples: When *sharī'ah* determines the obligation of prayers five times a day, it is completed by calling for prayer (*âdzân*), and calling for beginning of prayer (*iqâmat*), and then it is performed in groups (*jamâ'ah*), not individually (*fard*). When *syarī'ah* determines *qisās* (retaliation) sanction with its some conditions, it is completed by comparable (*bi al-mithl*). When *sharī'ah* forbids the believers to do sexual acts outside of marriage, it is completed by prohibition for man and woman in solitary spot (*khalwah*), without possessing a relative relationship.

<sup>2</sup> For examples: To preserve the religion *syarī'ah* regulates that there are dispensations (*rukhsah* plural of *rukhsah*) in obligatory prayer (such as: four *raka'ats* becomes two *raka'ats*), and in fasting Ramadan for the traveler or the sick; to preserve the life *sharī'ah* permits us to go hunting the animal to relish delicious and nutritious food, and it orders us to do good social intercourse, or do good interaction with society; to preserve the intellectual *sharī'ah* orders us to seek knowledge and science; to preserve the posterity *sharī'ah* regulates the brideprice (*mahar*) and divorce in marriage, and it allows the parent to marry off a daughter before she is in age (*qabl al-bulûgh*); to preserve the property *sharī'ah* permitss us to do some kinds of transaction, such as *salam*, *istishna'*, *qiradh*, *mudharabah*; and then it permits us to have good house, good clothes, good motorized vehicles (such as: good car, good motorcycle, good motorscooter, and the like); and so on. It is also interesting to mention that there are the complement of the complementary (*mukammil al-hajiyât*). For examples: When *sharī'ah* determines *rukhsah* (dispensation) in prayer obligation for the traveler or the sick, it is completed by permission to combine (*jama'*) the certain prayers, whether proffer combination (*jama' taqdim*) or postponement combination (*jama' ta'khir*), such as: midday prayer (*zhuhur*) and afternoon prayer (*'asar*), or sunset prayer (*maghrib*) and evening prayer (*'ishâ'*). When *sharī'ah* allows the parent to marry off a daughter before she is in age (*qabl al-bulûgh*), it is completed by determining equal in rank (*kufu'*) between prospective

Third, *At-Taḥsīniyât* or the embellishments (*taḥsīniyât*). The embellishments are refer to *maslahah* which's intended to hold on good characters, ethics, customs and conduct of people in their lives (*at-tamassuk bi makarim al-akhlaq wa mahasin al-'adat*).<sup>3</sup>

Based on the admission of Lawgiver (*ash-Shâri'*), the *maṣālih* can be divided into three kinds: (1) *Al-maṣlahah al-mu'tabarah*, namely the *maṣlahah* admitted by Lawgiver (*al-maṣlahah allatî i'tabarahâ ash-Shâri'*) through the texts (*nuṣūṣ*) of the Qur'an or Sunnah, (2) *Al-maṣlahah al-mulghah*, namely the *maṣlahah* claimed by humankind, but it is not admitted by Lawgiver (*al-maṣlahah allatî alghâhâ ash-Shâri'*), (3) *Al-maṣlahah al-mursalah*, namely the *maṣlahah* that's not witnessed by certain indicant, whether by admission or neglect (*al-maṣlahah allatî lam tasyhad lahâ dalil khâshsh bi al-i'tibâr aw al-ilghâ'i*). But, the *maṣlahah* brings up the benefit and removes something harmful (*tajlib al-manfa'ah wa tadfa' al-madarrah*).

Based on the scope of meaning, the *maṣālih* can be classified into two kinds, namely: (1) *Al-maṣlahah al-juz'iyah* or *al-maṣlahah al-khâssah* (particular or partial), namely the *maṣlahah* related to specific affair (2) *Al-maṣlahah al-kulliyah* or *al-maṣlahah al-'âmmah* (universal or general), namely the *maṣlahah* that has universal characteristics or universal values.

---

wife and prospective husband; and then brideprice (*mahar*) must be *mahar mithl* (viz: the brideprice which it's value is in conformity with the social condition of the prospective wife's family). Likewise, when *shari'ah* allows many kinds of transaction, they are completed by prohibition of non-being commodity (*bai' al-ma'dûm*), except *salam* and *istisnâ'*.

<sup>3</sup>For examples: to preserve the religion *shari'ah* orders us to close *aurat* (part of the body which may not be visible) in or out of prayers; it orders us to clean body, clothes and place; and then it allows us to be decorated or to be adorned, when we go to mosque; to preserve the life *shari'ah* regulates about customs and manners of eating and drinking; to preserve the intellectual *shari'ah* orders us to study hard and develop some kinds of knowledge or science, it suggests us to avoid fantasizing or thinking about a useless thing; to preserve the posterity *shari'ah* regulates *khitbah* (asking for woman to be wife) and *walimah* (wedding party); to preserve the property *shari'ah* motivates us to donate lawful wealth, when we give a donation; it permits us to have good house with accessories, good clothes with accessories, good motorized vehicles with accessories; it forbids us to do dishonesty in trade (buy and sell); it also forbids us to do deceit in bearing witness or in bearing testimony; and the like. It is also interesting to note that there is the complement of the embellishment (*mukammil at-taḥsiniyât*). For examples: When *shari'ah* makes a pure compulsion, it is completed by pure recommendations in taking ablution (*wudû'*) or taking a bath (*al-ghusl*). When *shari'ah* teaches us to slaughter animal sacrifice, it is completed by ordering that the animal is not physical defect or deformity. When *shari'ah* orders us to study hard and develop knowledge or science, it is completed by fulfilling sufficient tools and infrastructures. Likewise, when *shari'ah* motivates us to like giving a donation very much, it is completed by ordering us, that the donated thing is lawful riches or wealth, not unlawful one.

## E. The Mediums of *Maqâsid ash-sharî'ah*

According to the Islamic jurists, there are three mediums (*wasâ'il*) must be understood before the implementation of *maqâsid ash-sharî'ah*, namely:

*First, Itmâm al-wâjib* (Perfection of the obligation). In connection with media, we should discuss about two essential concepts: The cause (*as-sabab*) and the condition (*ash-shart*). There are two kinds of the cause (*as-sabab*) that can produce the effect (*al-musabbab*), namely: the cause of tradition, for example, mastery of a certain science is because of learning diligently; and advances in education are because of fulfilling sufficient tools and infrastructures; and then the cause of *shar'î*, for instance, removal commodity from someone to another is because of transaction according to *sharî'ah*; and the obligation of pilgrimage to Mecca is because of *al-istitâ'ah* (ability) according to *sharî'ah*. And then, it is also interesting to discuss about the condition (*ash-shart*). There are three kinds of the condition (*ash-shart*) that can produce the effect (*al-mashrû'at*), namely: the condition of intellectual, for example, according to intellectual ('*aql*), honest can not be reached without avoiding lie character; the condition of tradition, for instance, according to tradition, washing face will not perfect without washing a part of head; and then the condition of *shar'î*, for example, according to *sharî'ah*, performing prayer will be invalid without taking ablution. It is line with fiqh norm (Ibrahim, 2015: 106): *ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب*: whatever of the obligatory does not perfect except with it, becomes obligatory too.

*Second, Sadd adz-dzari'ah* (Obstruction the medium of wickedness). *Sadd adz-dzari'ah* consists of two words, *sadd* means obstruction, and *adz-dzari'ah* means a medium of wickedness. Originally, *adz-dzari'ah* is a word or deed that can become a medium brings out another word or deed. And in this case, *adz-dzari'ah* means wicked word or wicked deed. For example, someone insults other man, and the insulted man insults him too, whether by wicked word or wicked deed. Another example, felling of the inclined tree toward to general street brings out the traffic disturbance or traffic jam. The insulting word or deed is a medium brings out another insulting word or deed, as well as felling of the inclined tree is a medium brings out the traffic disturbance or traffic jam. Thus, *sadd adz-dzari'ah* is obstruction the medium of wickedness, whether by wicked word or wicked deed. In brief word, *sadd adz-dzari'ah* is a prevention the danger of sayings or acts.



In connection with the concept of *sadd adz-dzarî'ah*, as-Suyutî (t.t: 95) in his good book *al-Ashbâh wa an-Nazhâ'ir*, said "الدفع أولى من الرفع". This *fiqh* norm, means "removing (something harmful) is more prominent than omission." It is line with the adaqium الوقاية خير من العلاج, means "prevention is better than cure."

*Third, hilah* (a legal trick). *Hilah* literally means "legal trick" or we can say "legal fiction", and technically means "a trick used by someone to avoid doing *sharî'ah* obligations, or to do *sharî'ah* prohibitions. For example, someone donates part of his riches or wealth to avoid performing alms giving (*zakât*). This kind of *hilah* action is quarreled by Islamic jurists. Some of them allow it, but almost all of them do not permit it. Another example, someone imagines that selling is like *riba`* because of he wants to eat *riba`*. All Islamic jurists reject this kind of *hilah* action.

In connection with the concept of *hilah* Abu Ishâq Ibrâhim ibn Musâ ash-Shâtîbî said, that we must pay attention to it seriously. He further said, that Allah has obligized many kinds of obligation, such as: prayers five times a day, fasting during the month of Ramadân, alms giving, pilgrimage to Mecca, and the like. And then He has forbidden many kinds of prohibition, such as: doing sexual acts out side of marriage, eating *ribâ`*, stealing or robbery, killing someone without any right, and the like. If the *mukallaf* (the obligated to observe the precepts of religion) does feigned reason to avoid doing the obligations or to permit performing the prohibitions, his efforts or actions are mentioned as *hilah* (ash-Shâtîbi, 1977. 2: 287-288).

In line with ash-Shâtîbî's opinion, Ibn Qayyim al-Jauziyah, in his good book, *Ighâthah al-lahfân min maşâyid ash-shaitân*, said : There is no doubt, whoever muses about the Qur`ân, Sunnah and *Maqâsid ash-Shâri`*, will determine that the *hilah* action is prohibited (Ibn Qayyim, 2011.1: 331).

#### **F. The General Guidelines to Implement the Theory of *Maqâsid ash-Sharî'ah***

Based on the explanation above, the Islamic scholars especially the Islamic jurists offered the general guidelines to implement the theory of *maqâsid ash-sharî'ah*, as follow: *First*, من حيث تقام به الحياة الدنيا للحياة الآخرة, in a sense whatever we do or say in the present life will be recompensed after we have passed away, or in the hereafter. *Second*, الأمر الأعظم من المصلحة والمفسدة, in a sense considering the dominant thing of

*maṣlahah* or *mafsadah*, when they are contradiction. If there is a dominant thing of *maṣlahah* in the matter or case, we can determine that the matter is permissible, and vice versa; *Third*, كل شيء جائز ما لم يتعارض مع أصول الشريعة : Everything is permitted by Lawgiver during it does not contradict with the principles of *sharī'ah*. This guideline, actually can be used to respond the opinion, sight, invention and innovation which come from 'outside world or 'out-of textual Islamic teaching. *Fourth*, an other guideline is إيقاف العمل بالآيات والأحاديث قبل استيفاء الأسباب والشروط والظروف والأحوال : Suspension of action with the verses of Qur'an and the Traditions of Messenger, before fulfilment the causes, the conditions, and the situations.

#### G. The relevance of *maqâṣid ash-sharī'ah* with peace and harmony in region of Southeast Asia

To understand the relevance of *maqâṣid ash-sharī'ah* with peace and harmony in region of Southeast Asia, we should stick out the universal of Islamic teachings. These universal characteristics or universal values of Islamic teachings, I think, can be a power or force of Islamic teachings and very relevance to realize peace and harmony, not only in region of Southeast Asia but also in the world. Related to universal values of Islamic teachings, 'Allal al-Fasi and al-Hasani (2013: 23-24) explained, that *maqâṣid ash-sharī'ah* are (such as): justice, human honesty, making the earth prosper, restoration of the earth, preservation the system of peaceful, coexistence, fraternization among the people, and other benefits which wanted in Islam. The benefits are related to the situation of faith, intellectual, social, politic, and economy.

Among other things of Islamic universal teachings, according to *maqâṣid ash-sharī'ah*, are :

**Right of religion.** It is freedom of everyone to embrace religion which he convinces. Includes the right of religion are performing worship, performing the pious deed individual as well as social, interreligious or interfaith tolerance, showing mutual respect each other in difference of conviction, etc.

In connection with this right, Allah said: “*There is no compulsion in the religion.*” (Q. 2. Al-baqarah: 256). And He said: “*And say, ‘The Truth is from your Lord; so whoever decides, then let him believe, and whoever decides, then let him disbelieve.*”... (Q. 18. Al-Kahfi: 29). Allah said: “*And in no way are you a potentate*

over them.” (Q. 50. Qaf: 45). He also said: “So remind them! Surely you are only a constant Reminder. You are not in any way a dominator over them.” (Q. 88. Al-Ghasyiah: 21-22).

**Right of life.** This right can be implemented by protection mental health, protection individual as well as public health, no killing, no abortion, no suicide, no tyranny, no hardness in the household, etc. According to Islam, all mankind are honored. They are all Seeds of Adam, and all them have right of honor or dignity. Allah said in the Holy Qur`an: “*And indeed We have already honored the Seeds of Adam and carried them on land and sea, and provided them of good (things), and graced them over many of whom We created with marked graciousness*” (Q. 17. Al-sra` : 70). Therefore, Islam invites us to realize peace in the world. It is reinforced by the verse of the Qur`an. Allah said: “*O you who have believed, enter into peacefulness, the whole (of you), and do not ever follow the steps of ash-Shaitan; surely he is an evident enemy to you.*” (Q. 2. al-baqarah: 208).

And then, all Seeds of Adam can effort to have honor of dignity in the present live, and it is prohibited to humiliate or insult one another. Allah said in the Holy Qur`an: “*And do not abuse the ones whom they invoke apart from Allah, (or) then they would abuse Allah aggressively without knowledge. Thus We have adorned to every nation their deeds; thereafter to their Lord will be their return; so He will fully inform them of whatever they were doing.*” Allah said: “*O you who believed, let not any people scoff at (another) people who may be more charitable than they; neither let women scoff (other) women who may be more charitable than they. And do not defame one another, nor revile one another by nicknames. Miserable is the name, evident immrality, after belief! And whoever does nt repent, then those are they who are unjust.*” (Q. 49. Al-Hujurat: 11).

It is not hesitated, according to Islam, that the right of life –whoever, whatever of his nations, and whatever of his religion, male or female- should be protected. Allah said: “*On that account We prescribed for Seeds of Isra`il that whoever kills a self-other than for (killing another) self or for corruption in the earth- then it will be as if he had killed mankind altogether; and whoever gives life to it, then it as if he had given life to mankind altogether* (Q. 5. Al-Ma`idah: 32).

**Right of intellectual and research.** It is implemented, for example, by giving intention to education, studying diligently, developing knowledge and sign. Sign research is very important for us, because by researching we can produce knowlegde and sign to develop the public welfare and prosperity of people.

Related to this right, it is interesting to note that the sources knowledge according to Islam are: revelation, intellectual or mind, experimentation, and divine inspiration. And all of the sources can produce convinced knowlegde or sign. Allah said: *“And do not pursue what you have no knowledge of; surely hearing and beholding and heart-sight, all of those will be questioned of”* (Q. 17. al-Isra` : 36).

**Right of posterity or offsprings.** According to Islam, it can be implemented by realizing the married institution, no doing under age married, no doing sexual acts outside of married, paying attention to basic rights, pay attention to population, citizen, social humankind, and protection their lives. Allah said: *“ O you mankinnd, surely We created you of a male and a female, and We have made you races and tribes that you may get mutually acquainted. Surely the most honorable among you in the Providence of Allah are the most pious; surely Allah is Ever-Knowing, Ever-Cognizant”* (Q. 49. al-Hujurat: 13).

**Right of property or wealth.** By endeavoring to posses allowed riches in all aspects of life, no performing steal, robbery, plunder, wasting, corruption, etc. According to Islam and other religions, property or wealth is main artery of economic which has a role to develop many aspects of life. And then, besides children, Allah decided the property as adornment in the present life. He said: *“Wealth and sons are adornment of the oresent life”* (Q. 18. al-Kahfi: 46). Not only that, but also Allah accually considers that wealth is an instrument to get all goodness, for individual as well as social, wheter in present life or in the hereafter. Allah said: *“And which the most pious will soon be ade to avoid. (He) who brings (forth) his wealth cleance himself.”* (Q. 92. Al-Lail: 17-18). Allah also said: *“You believe in Allah and His Mesenger, and strive in the way of Allah with your riches and yourselves...”* (Q.61. Ash-Shaff: 11).

**Freedom of work.** *Shari'ah* teaches us to work hard, to work perfectly, to work with all our heart and soul or sincerity, to work with smart, and to work completely. This kind of work must be accustomed, so that, the principle becomes one of muslim's character. The Prophet said: *“Actually, Allah likes and loves someone whom did his work perfectly.”* In Islam, perfect working is a prominent media to minimalize the poor numbers, and in the same time, to realize the public wefare. In working, someone can gain production or provision that can be used to fulfil the

needs of him himself and his family. Someone must work hard to change his fate, and Allah will change his fate if he works hard. Allah said in the Holy Qur'an surat ar-Ra'd ayat 11 : *Inna Allah la yughayyir ma bi qaumin hatta yughayyiru ma bi anfusihim* : "Surely Allah does not change what is in a people until they change what is in themselves."

In connection with the principle, Islam also teaches muslims to do creatively, competetively and productively. Allah said in the Holy Qur'an surat *ash-sharh* ayah 7-8 disebutkan: *Fa idza faraghta fanshab wa ila rabbika farghab*: "So when you are at leisure (not occupied by other religious or wordly affairs), then labor. And to your Lord then desirous.." By working hard, we can compete with the other members of religious community to get the muslim welfare.

**Equation and justice.** It is also interesting to know, that there is an othrer teaching that relevance with peace and harmony in region of Southeas Asia, namely: equation and justice (*Al-musawat wa al-'adl*). Allah said: "O you who believed, be constantly upright for Allah, witness with equity, and let nor antagonism of a people provoke you to not do justice. Do justice; that is nearer to piety. And be pious to Allah, Surely Allah is ever-Cognizant of whatever you do." (Q. 5. Al-Ma'idah: 8). Allah also said: "... and when you judge mankind, that you judge with justice." (Q. 4. An-Nisa': 58).

## H. Conclusion

The essence of *maqâsid ash-sharî'ah* is *maṣlahah*, whether connection with religion, life, intellectual, posterity, or property. In these five principles, of course, there are specific affairs as well as universal things. According to *maqâsid ash-sharî'ah*, in related to human relation (*mu'amalah*) we should put in the front the universal values.

A part from the above explanation, to realize peace and harmony in region of Sautheas Asia, we sould stick out the universal of Islamic teachings, and this is the *maṣlahah* that Islam wants. The Islamic universal teachings mean the *maṣlahah* that has universal characteristics or universal values, such as: justice (*al-'adâlah*), equation (*al-musâwah*), tolerance (*at-tasâmuh*), freedom (*al-hurriyah*), brotherhood

(*al-ikhâ'*), cooperation (*at-ta'âwun*), mutual respect, etc. In this context, we disregard the difference of ethnic, racial, color, religion, customs, etc. By this way, the people in region of Southeast Asia can cooperate with each other in some aspects to develop each nation to get prosperity.

## REFERENCES

Abu Sulayman, Abu Hamid. 1999. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions For Methodology and Thought*. Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought.

Abu al-'Irfan Muhammad ibn 'Ali ash-Shabban. t.t. *Syarh as-Sullam li al-Mallawi*, (Jeddah: al-Haramain).

Abu Zahrah, Muhammad. 1985. *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi).

Al-Alwani, Thaha Jabir. 2010. *Ushul al-Fiqh al-Islami: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Herndon: The International of Islamic Thought.

.... 2006. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: dar al-Hadi).

Ba'ali, Fuad dan Ali Wardi. 1981. *Ibn Khaldun and Islamic Thought Style: A Social Perspective*, (Boston: Massachusettes).

Ben'umar, Muhammad. 2009, *Min al-ijtihad fi an-nass ila al-ijtihad fi al-waqi'* (*Nahwa Musahamah fi Ta'shil fiqh al-Waqi'*), (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah).

Coulson, Noel J. 1964. *A History of Islamic Law*. London: Edinburg University Press.

Ad-Damanhuri, Ahmad. t.t. *Idhah al-Mubham min Ma'ani as-Sullam fi al-Manthiq*, (Indonesia: dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah).

Depdikbud. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Fachry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press).

Farouq, Abu Zaid. t.t. *asy-Syari'ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*. Kairo: Dar al-Mauqif.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. 1322 H. *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.

-----, t.t. *Mi'yar al-'Ilm*. Beirut: Dar al-Fikr.

....., 2000. *Tahafut al-Falasifah*. Beirut: Dar al-Fikr.

....., 1987. *Maqashid al-Falasifah*, (beirut: Dar al-Fikr).

Hallaq, Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*. London: Cambridge University Press.

Hasballah, 'Ali. 1986. *Ushul at-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif).

Ibn 'Asyur, Muhammad ath-Thahir, 2001. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyah*, (Dar an-Nafa'is).

Ibn al-Manzhur, 1955. *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr).

Ibn al-Qayyim, Syams ad-Din. 1977. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr.

- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibrahim, Duski. 2008. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawi*, (Jogyakarta: ar-Ruzz Media).
- ..... 2015. *Bangunan Ilmu dalam Islam*. (Palembang: Karya Sukses Mandiri).
- Iqbal, Muhammad, 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan).
- Khallaf, Abdul Wahhab, 1968. *ʿIlm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: ad-Dar al-Kuwaitiyah).
- Al-Khin, Mushthafa Sa'id. 1983. *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*, (Beirut: Mu'assasah).
- Luwes, Ma'luf. 1992. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Al-Madani, Muhammad. t.t. *Mawathin al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: al-Maktab al-Islami).
- Al-Mahalli, Jalaluddin, t.t. *al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh*, (Jeddah: al-Haramain).
- Al-Mallawi, Ahmad. t.t. *Syarah as-Sullam al-munawraq fi 'Ilm al-Manthiq*, (Jedah: al-Haramain).
- Mas'ud, Muhammad Khalid. 1977. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and thought*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Allal al-Fasi dan Isma'il al-Hasani, 2013. *Maqashid ash-Shari'ah wa Makarimuha*, (Mesir: Dar as-Sala).
- An-Nasysyar, 'Ali Sami. 1947. *Manhaj al-bahts 'Ida Mufakkiri al-Islam wa naqd al-Muslimin li al-Manthiq al-Aristhothelisi*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. 2006. *Dirasah fi Fiqh Maqashid asy-Shari'ah bain al-Maqashid al-Kulliyah wa an-Nushush al-Juz'iyah*, (Mu'assasah ar-Risalah).
- Asy-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *Ar-Risalah*. Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. 1977. *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-Haditsah.
- , t.t. *al-I'tisham*. Beirut: Dar al-Fikr.
- 'Ulwan, Fahmi Muhammad. 1989. *Al-Qiyam adh-Dharuriyah wa Wa Maqashid at-Tasyri' al-Islami*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah.



# BRIDGING THE DISRUPTED CONTINUUM: Problems and Prospects of Institutionalization of Peacebuilding in Islam<sup>1</sup>

By Masdar Hilmy

(Professor in Social Sciences & Vice-director of Postgraduate Studies UIN Sunan Ampel Surabaya)

## Introduction

Juxtaposing Islam and peacebuilding in today's context of global politics is hardly possible due to a series of violent acts perpetrated by Muslim terrorists on the name of Islam. The atrocities carried out by the supporters of Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) and some other terrorist organizations such as Al-Qaeda, Boko Haram, Al-Shabaab, Jabhah al-Nushrah, and the like can be one of the major constraints in formulating and advancing the theology of peace and harmony in Islam. In addition, enduring internal conflicts among Muslims especially in the Middle Eastern countries makes the juxtaposition is even more discouraging. Taking those contemporary facts into account, the formulation of Islamic based theology of peace can be perceived as something ridiculous since this effort undermines the empirical reality happening in the world of Islam today.

Espousing a concept which contradicts the empirical fact can lead to public distrust. Normatively speaking, there is no problem at all with the concept of peace in Islam. Islam by definition means peace (*s-l-m*). The concept of peace is deeply rooted in the sacred texts: the Qur'an and Hadith. The fact is that the majority of Muslim world in a state of crisis, due in part to multifaceted and complex maladies inflicting the Muslim world such as poverty, conflict and civil war among different denominations. In this context, Indonesia can be considered as an anomaly to the existing condition of the Muslim world. Indonesian Muslims proves to have demonstrated their distinctive and unique version of religiosity compared their counterparts in most of the Muslim world. Indonesian Islam is well recognized as a harmonious and moderate society.

The argument developed throughout this paper is that the basic nature of Islam is pacifism. Indeed, there were wars as recorded by the life history of the Prophet (*Sirah Nabawiyah*). These wars, however, were not designed to be maintained throughout the development of this religion. Instead, wars were waged by the Prophet to end the culture of conflict and war. The message of pacifism is even much clearer when one employs Fazlur Rahman's methodological apparatus called "double-movement" in understanding the innermost message of Islam (Rahman, 1984). Through this method, it will be demonstrated that the culture of war is something that the Prophet needs to stop and replace it with the culture of pacifism, peace and harmony among different nations.

---

<sup>1</sup> Paper delivered at the International Seminar on ASEAN Studies, UIN Raden Fatah Palembang, 20 December 2017, entitled: "Islam as the Unifying Power for Peace and Harmony in the Region of Southeast Asia".

## Disrupted Continuum

Viewed from historical perspective, the context of where Islam was revealed is inextricably linked to the local Arab tradition which was overwhelmingly overshadowed by the culture of conflict and war among tribes. Disputes and conflicts were commonly solved by war. In this case, Muhammad was sent by God to end such a tradition by introducing the culture of pacifism, harmony and peace. Islam was a revolution in terms of how it radically shifted the paradigm of the Arab society. Islam laid the foundation of new culture on the basis of old remnants of Bedouin culture. Due to this reason, it is understandable that Muhammad's message in order to stop the existing culture of violence is too radical considering the lack of propitious soil in the Arab society to institutionalize the culture of peace. The introduction of pacifism into the Arab society was "too modern for his age", argues Robert N. Bellah (1991).

The tradition of peace was institutionalized in the "*Mithaq al-Madinah*" (The treatise of Madinah) regulating the multiculturalism among the citizens of Madinah city. The treatise was written during the second phase of Muhammad's prophetic mission in Madinah where three different religious groups coexisted side-by-side: Muslims, Christians and Jews. The tradition of peace in Islam was then strengthened in the conquest of Makkah (*fath al-Makkah*) where thousands of Muslim warriors ready to wage war in the city chose to use peaceful means to enter the city, despite the fact that Muslims are in their superior position to conquer the infidel community of Makkah. It is no wonder that the conquest is popularly celebrated among Muslims as "the day of mercy" (*yawm al-marhamah*).

Prior to the conquest, many had predicted that the conquest of Makkah would have been accompanied by the bloodshed of fierce war (*yawm al-malhamah*). This is understandable due to the fact that physical contest was the most common resolution to conflict among the Arabs. The peaceful way of Makkah conquest was therefore unprecedented and unpredicted amidst the widely held culture of violence of the Arab. The above facts, i.e. the *Mithaq al-Madinah*, and the conquest of Makkah, can be regarded as the dawn of new era in the Arab civilization characterized by the end of war culture and the beginning of pacifism.

The tradition of pacifism, however, was disrupted by the vicious circle of violence perpetrated by fellow Muslims in the process of succession. Among four "guided Caliphs", the last three—Umar ibn al-Khattab, Uthman ibn 'Affan, 'Ali ibn Abi Thalib—were ended by tragic killings. Such an interruption indicates the absence of strong fundamental in receiving the new culture introduced by Muhammad: pacifism. Muslims were not ready in changing the old paradigm (war) with the new one (peace). The bloodshed has even colored the long history of Muslim civilization, from one dynasty to the other one, from generation to generation. The ascendancy of one particular Caliph was commonly accompanied by the killing of the predecessor, even within one dynasty.

The tradition of killing and war has even been intensified during its expansion into further geography of non-Muslim lands. The centuries long Crusade between Christians and Muslims was among the most notorious episode in the history of Islam where the doctrine of jihad has been employed to justify the tradition of war. The Crusade has left an enduring memory of the past where history was perceived by Muslims as filled with torture, misery and agony. This perception can spark the motivation among Muslims that retaliation is necessary to regain the glory of Muslims. Among a series of interreligious conflicts

throughout the history of Islam, the Crusade is among the most memorable event that shapes the relation between both religions that potentially invites the rebirth of war tradition in Islam (Loretta Napoleoni, 2003).

The relation between Islam and Christianity has even been exacerbated by the long history of colonial occupation of some European countries on the majority of Muslim territories in Asia and Africa. Even though the major motif behind colonialism is economy, its association with religion, i.e. Christianity, is unavoidable. This is so because colonialism was motivated by three “G’s”: gold (economy), glory (power), and Gospel (religion). The waves of Christianization were most effectively undertaken during the colonial era. In some Muslim countries, such as Indonesia, the efforts to expel colonialism is by way of religion, i.e. through religious argument that it is obligatory for all adult citizens of Indonesia to exert any effort to drive the Dutch out of the country. Any Muslim dies in the cause of expelling colonialism out of the country is regarded as martyr (*Shahid*). In short, colonialism has resulted in the intensification of enmity between Muslim countries on the one hand and the colonial countries most of which are Christian majority ones, on the other.

The long history of enmity, conflict and war between Muslim countries and non-Muslim ones has also interrupted the the tradition of peace introduced by Muhammad. As far as Islam is concerned, theology of peace is deeply rooted in the normative sources of this religion, i.e. the Qur’an and Sunnah. Viewed more analytically, the concept of jihad has nothing to do with violence. It is historical experience of Islam in a series of war that makes the concept of jihad become so closely attached to violence. In other words, the conflict and war in Islam the product of history as a result of interaction the Muslim community with non-Muslim one, while peace genuinely represents the eternal message of Islam (the generic meaning of this religion embodies peace). It is historical experience filled with war and conflict that makes it more difficult to institutionalize the eternal message of Islam as the religion of peace.

The basic nature of Islam is “blessing for universe” (*rahmatan lil ‘alamin*) which puts emphasis on peace, tolerance and blessing for all creatures. This means that the object of blessing does not only limit to fellow humans, but also animals, plantation and other creatures and treat them in a state of equilibrium. Islam is a religion of cosmo-centrism, paying an equal homage and respect to universe, especially fellow humans without condition, regardless primordial consideration such as religion, belief, ethnic, and other individual traits. They have to be treated justly without taking into account primordial consideration. Islam teaches Muslims that enmity should not make human behave unjustly to others (QS. 5 [Al-Ma’idah]: 8). This is so because treating fellow humans and other creatures unjustly can cause a state of disequilibrium in this world.

The principle of maintaining peace and equilibrium applies in the process of social transformation. Islam teaches that transformation must take place in a peaceful manner with morality (*al-hikmah*) and noble calling, avoiding as much as possible the use of force and physical violence. This religion also urges respectful deliberation in finding solutions to all social ills as well as theological disputes. Therefore, in terms of freedom of religion, Islam basically embraces the principle that “there is no compulsion in religion.” This is so because the membership and subscription to any religion and belief is considered as a matter of individual right to choose. One can embrace Islam without any compulsion, as well as he/she can convert to other religion without fear (QS. 18 [Al-Kahfi]: 29).

Along the history of Islamic civilization, classical Muslim jurists have formulated death penalty for those who changed their religion. This formula, however, was imposed only for those who converted from Islam and followed their conversion with desertion or blasphemy. In fact, the act of conversion from and to Islam does not result in the consequence of legal punishment due to the fact that religion has been treated as private matter in Islam. It can be argued that the act of conversion either from or to Islam is guaranteed as long as it is not followed by an act of desertion. Nevertheless, freedom of religion in Islam has been overshadowed by death penalty executed by early Caliphs of Islam (Imroatul Azizah, 2014).

The execution of death penalty to the converts was then escalated by Muslims into a sacred level which helped violence to be institutionalized in the history of Islam. Sacralization of religious texts has contributed to the use of violence in dealing with the issue of conversion and non-Muslims. Whatever the Muslim scholars have stated in classical texts have been regarded as a closed corpus that was not open to debate. There was no further intellectual exercises (*ijtihad*) over issues written in most of the classical books. This situation was even worsened by regressive attitude among Muslims who argue that verses of peace have been abrogated by the verses of “sword” or war (*ayat al-sayf*). In this context, “sword” (forceful military action) must be taken for any Muslim rulers to call for non-Muslims to embrace Islam.

### **The Political-economy of Peace**

“If you want peace, prepare for a war”. This proverb is well-known since the creation of peace is not without condition. There is no such thing as unconditional peace. Thus, peace is created, not given for granted. The existence of peace is not only supported by cultural and religious pillars such as values and belief system. Peace can be erected not only because religions advocate so, but also because peace is exerted. This means that in addition to the contribution of religions, the making of peace is also attributed to aspects outside of religions such as politics, economy and military. These are structural factors crucially significant in creating peace and nonviolent culture. This means that there are, in addition to intrinsic values, but also extrinsic aspects that contribute to the making of peace and nonviolence.

In the context of Islam, it is clear that there are underpinning values such as peace or nonviolent. These values, however, are contingent upon the political and economic condition of the Muslims. The rise of violence perpetrated by some radical Islamists targeting “enemies of God” cannot be separated from structural factors mentioned above. It must be acknowledged that, both politically and economically, the majority of Muslims lives under the domination of the West. Muslims are in general experiencing a difficult phase since they are lagged behind the West in most aspects of life. In responding such a situation, instead of looking for intrinsic factors, they point their finger blame to the West in making grievances among them. As a result, some of Muslims think that it is the West that causes all ills inflicting upon Muslim.

Even though the period of colonialism is over, they mostly think that Muslims are entering a new phase of another type of colonialism. The West remains on the superior position in overpowering Muslims to make them dependent on the earlier in terms of science and technology. This in turn creates an unbalanced power relation between the

West and Islam in which exploitation keeps going on among the Muslim nations. Even though most Muslim countries are rich in terms of natural resources, they are highly dependent upon the West in the production of materials needed such as petroleum, technology products and so on. Unless the Muslims are able to fulfill their own needs, they remain dependent on the West for indefinite period of time.

The unbalanced situation has resulted in further consequence; Muslims are desperate to solve their own problems. Under this situation, rational solution is sometime hardly achievable. Muslims tend to resort to violence in order to retaliate all problems inflicting them. They launch violence not to beat the West definitely, but to convey the message that they exist in defense of what their fellow Muslims are suffering from the situation created by the West. Suicide bombings and a series of terrorist acts can be understood from this perspective. Violence is only a defense method, while its purpose is to deliver the message behind it. Such a violence is only carried out by powerless persons, i.e. the politically and economically deprived Muslims. By doing so, they feel that their mission is successfully accomplished.

From sociological perspective, the violent acts are sometime motivated by the doctrine of jihad (martyrdom). Such an act is called self-fulfilling prophecy, submitting themselves in fulfilment of God's duty to defend His sovereignty. Should they die in the cause of fighting against God's enemies, they perceive themselves as martyrs ("bride" or "groom", in Indonesian case), the ultimate goal of every act of obedience to God. There is no such thing as noble as jihad. Due to this reason, they despise whomever who do not avail him/herself in the act of jihad and call such a person as "*ahl al-qa'idin*" (the people of sitting). They assume that the combination of knowledgeable in Islamic learning (*'alim*) and martyrdom represents the ultimate ideal in Islam.

By arguing that the condition of peace is contingent upon the structural factors, it does not mean that violence is tolerated in any situation. This is to argue that there is a causal relationship between violence perpetrated by Muslims on the one hand and structural problems on the other such as injustice, social and political deprivation, poverty, and the like. Sometimes violence represents the response towards unjust political situation the Muslims are facing. This argument is plausible on the grounds that Muslims are weak in any aspect of life, compared to the West. This situation also applies to Muslim minority in most non-Muslim countries of the West such as the United Kingdom, French, Germany, the US, and others. Muslims in those countries are suffered from marginalization almost in every aspect of life. They simply feel difficult in finding jobs to feed their families and their access to some important positions in public life are blocked by local persons.

### **Two Buffering Pillars: Structure and Culture in Peacebuilding**

On the basis of the argument above, it is understandable that there are two buffering pillars to support peace and nonviolence. The first is something intrinsic to religion which is called "theology of peace". This theology comprises a set of values taken from religion such as the sanctity of life, justice, equal treatment before the law, humanity, tolerance, brotherhood and others. In the context of Islam, such values are taken directly from the Qur'an and Sunnah which serves as an abundant source for those values. If combined together, those values can make up the theology of peace or nonviolence. This

means that Islam provides a rich explanation of nonviolence which are universal in nature. Those values admittedly are shared by any other World's religion.

In the context of how values of nonviolence and peacebuilding is erected, Abu-Nimer (2000-2001) is among the Muslim scholars who has dedicated his life in formulating the peacebuilding theology in Islam. He argues that Islam—through its pristine sources, the Qur'an and Hadith—provides Muslims with strong underpinning theology of nonviolence and peacebuilding. He identifies values and principles intrinsic to Islam that make up the theology of nonviolence and peacebuilding, that Islam is not inimical to peace and nonviolence. Such Islamic core values and principles identified by Abu-Nimer include the concept of justice (*al-'adalah*), fair play (*al-qist*), benevolence, wisdom, compassion, love, kindness, affection, patience, diversity, forgiveness, service, faith, brotherhood, equality, submission to God, dignity and sacredness of human life.

The second buffering pillar is something taken from outside of religion such structural aspects as politics, economy, military and the like. These factors are equally important due to the fact that they guarantee that the creation of peace in a particular society. Without them, the creation of peace is almost impossible. In this context, values serve as cultural aspects contingent upon structural ones. Structure is assumed to have more superior position to culture because the latter is dependent on the earlier. Grievances and protests, as the root cause of violence, will not exist in so far as the structural aspects are well erected. So, if one particular state or society wishes to build and institutionalize the culture of peace and nonviolence, it must take care of the issue of economic prosperity, the eradication of poverty, the equal distribution of wealth and justice, and the like.

Based on the explanation above, it can be argued that Islam was revealed in order to put an end the tradition of violence and introduced the totally different tradition to fellow beings: nonviolence. This introduction was however coming too soon in the landscape of Arab culture filled with the tradition of violence. As a result, the introduction of peace and nonviolence culture was disrupted by internal conflicts and enduring wars among Muslims themselves. This interruption has been further deteriorated by a series of external conflicts and wars between Muslims and non-Muslims such as the Crusade.

## **BIBLIOGRAPHY**

Abu-Nimer, Mohammed (2000-2001). "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam", *Journal of Law and Religion*, Vol. 15, No. 1/2, 217-265.

Azizah, Imroatul (2014). "Kebebasan Beragama dan Sanksi Riddah: Upaya Reaktualisasi Hukum Pidana Islam Perspektif Maqashid al-Shari'ah. Disertasi tidak diterbitkan: Pascasarjana UIN Sunan Ampel.

Bellah, Robert N. (1991). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World*. California: University of California Press.

Napoleoni, Loretta (2003). "Modern Jihad: the Islamist Crusade", *SAIS Review*, vol. XXIII, no. 2 (Summer-Fall): 53-69.

Rahman, Fazlur (1984). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

**POLA ASUH ANAK DALAM TRADISI ISLAM MELAYU:  
KASUS SUKU MELAYU PALEMBANG**

Nyayu Khodijah

Guru Besar Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Raden Fatah

**Abstrak**

Suku melayu Palembang merupakan salah satu suku melayu yang ada di Indonesia. Sebagaimana melayu lainnya, suku ini memeluk agama Islam, dan sistem nilai Islam mewarnai hampir seluruh perilaku orang suku melayu Palembang, termasuk pola asuh yang diterapkan terhadap anak-anak mereka. Tulisan ini mendeskripsikan pola asuh anak pada keluarga muslim suku asli Palembang dan menggali nilai-nilai pendidikan Islam yang terkandung di dalamnya berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan. Pola asuh anak dalam tradisi suku melayu Palembang cenderung demokratis namun sedikit otoriter, yang ditandai dengan penetapan aturan yang ketat terutama untuk hal-hal yang berkaitan dengan agama, ada kontrol dan pengawasan terhadap semua aturan yang telah ditetapkan, pola komunikasi yang terjalin pada umumnya komunikasi multi arah disesuaikan dengan tingkat perkembangan anak, serta kasih sayang/kehangatan diekspresikan secara cukup terutama pada anak perempuan. Nilai-nilai pendidikan Islam dalam pola asuh anak yang diterapkan suku melayu Palembang terlihat dari dua aspek. Pertama, pada aspek metode menggunakan metode keteladanan, pembiasaan, serta pemberian hukuman dan ganjaran. Kedua, pada aspek materi meliputi pendidikan iman, pendidikan akhlak, dan pendidikan sosial.

**Kata Kunci:** pola asuh anak, tradisi Islam melayu, suku melayu Palembang.

**Pendahuluan**

Setiap anak terlahir dengan membawa berbagai potensi, namun perkembangan dan aktualisasi potensi tersebut sangat ditentukan oleh faktor lingkungan. Salah satunya adalah bagaimana pola asuh yang diterapkan orang tua. Dengan pola asuh yang mendukung, akan memungkinkan berbagai potensi berkembang secara optimal sejalan dengan penambahan usia anak. Sebaliknya, pola asuh yang tidak mendukung dapat berakibat pada lambannya atau bahkan terhambatnya perkembangan. Dengan demikian, pola asuh orang tua memegang peranan penting dalam memaksimalkan perkembangan potensi anak.

Pola asuh anak tidak bisa dilepaskan dari peran keluarga di dalamnya. Sebagian besar masyarakat Indonesia, terutama yang beragama Islam, menempatkan keluarga sebagai lembaga pendidikan pertama dan utama dalam mendidik anak-anaknya. Bagaimana anak hidup di masyarakat merupakan cermin bagaimana keluarga mendidik mereka. Oleh karena itu, pola asuh tidak hanya dapat dilakukan berdasarkan pada rutinitas dan ritualitas semata, melainkan harus mendapatkan sentuhan dari aspek pendidikan, terutama karena tantangan saat ini membutuhkan adanya terobosan dalam pendidikan keluarga.

Pola asuh yang diterapkan orang tua dalam keluarga dipengaruhi oleh berbagai faktor. Menurut Mindel<sup>1</sup> dan juga Edward<sup>2</sup>, salah satu faktor yang mempengaruhi pola asuh adalah latar belakang budaya. Perbedaan budaya yang ada dapat menyebabkan perbedaan pola asuh yang diterapkan. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan pola asuh anak dalam tradisi keluarga muslim suku asli Palembang, dan menggali nilai-nilai Islam yang terkandung pada pola asuh anak dalam tradisi tersebut.

Suku Asli Palembang atau sering juga disebut suku Melayu Palembang atau suku Palembang saja adalah salah satu suku Melayu yang terletak di wilayah Kota Palembang dan sekitarnya. Sebagian besar masyarakat suku asli Palembang menganut Agama Islam<sup>3</sup>, sehingga sistem nilai yang dianut sangat kental dengan muatan-muatan ajaran Islam. Suku asli Palembang pada masa lalu sangat berpegang kuat dengan sistem nilai ini. Beberapa wacana menyebutkan bahwa penduduk kota Palembang sangat saleh dan taat memenuhi kewajiban keagamaan mereka<sup>4</sup>. Sistem nilai yang tersirat dan tersurat dalam pola asuh masyarakat Suku Asli Palembang menarik untuk dikaji karena akan memungkinkan kuatnya argumentasi pelestarian pola asuh di tengah terpaan globalisasi saat ini. Dengan demikian, penelitian ini dapat dikatakan sebagai upaya mengkaji keunggulan lokal

---

<sup>1</sup>J.W. Walker, *Human Resource Strategy* (New York: Mc Graw Hill, Inc., 1992), h. 3.

<sup>2</sup>C. Drew Edward, *Ketika Anak Sulit Diatur* (Bandung: Mizan Media Utama (MMU), 2006), h. 21.

<sup>3</sup> Biro Pusat Statistik, *Kota Palembang dalam Angka* (Palembang: BPS Kota Palembang, 2016), h. 108.

<sup>4</sup> Jeroen Peeters, *Kaum Tuo Kaum Mudo, Perubahan Religius di Palembang: 1821-1942* (Jakarta: INIS, 1997), h. 6.



(*local genius*) tentang basis nilai dan norma yang terdapat dalam pola asuh anak masyarakat Suku Asli Palembang.

Menurut Clemes, pola asuh orang tua terhadap anak yaitu bentuk interaksi antara anak dan orang tua selama mengadakan kegiatan pengasuhan yang berarti orang tua mendidik, membimbing, dan mendisiplinkan serta melindungi anak untuk mencapai kedewasaan sesuai dengan norma-norma yang berlaku dalam lingkungan setempat dan masyarakat.<sup>5</sup>Pola asuh anak dalam hal ini dimaksudkan sebagai sistem, cara atau bentuk interaksi yang diterapkan antara orang tua dan anak termasuk sikap dan perlakuan orang tua terhadap anak dalam rangka menjaga, merawat, mendidik, membimbing, dan mengarahkan anak selama masa perkembangan baik secara langsung maupun tidak langsung.

### **Suku Melayu Palembang**

Suku melayu Palembang adalah salah satu suku Melayu muslim di Indonesia<sup>6</sup> yang ada di kota Palembang provinsi Sumatera Selatan. Masyarakat suku melayu Palembang menggunakan bahasa Palembang yang disebut juga sebagai Basa Palembang Sari-sari. Selain berdomisili di Kota Palembang, Melayu Palembang juga meliputi: kaum kerabat Ogan, Rambang, Pegagan, Lembak, Lintang, Kikim, Gumay, Besemah, Enim, Semende, Kisam, dan Lematang.<sup>7</sup>

Istilah "Melayu" berasal dari bahasa Sanskerta yaitu Malaya yang bermakna *bukit* ataupun "tanah tinggi".<sup>8</sup>Dalam sejumlah catatan Cina, istilah *Melayu* disebutkan sebagai satu kerajaan yang mengirimkan utusan ke Cina pada tahun 645 untuk pertama kali. Salah satunya dimuat dalam buku *T'ang-Hui-Yao* yang disusun oleh *Wang p'u* pada tahun 961 masa Dinasti Tang.<sup>9</sup>Catatan tentang adanya Kerajaan Melayu juga dimuat dalam dua buah buku karya Pendeta

---

<sup>5</sup>Harris Clemes, *Mengajarkan Disiplin Kepada Anak* (Jakarta: Mitra Utama, 1996), h. 28.

<sup>6</sup> [https://id.wikipedia.org/wiki/Suku\\_Melayu](https://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Melayu)

<sup>7</sup> [https://id.wikipedia.org/wiki/Melayu\\_Palembang](https://id.wikipedia.org/wiki/Melayu_Palembang)

<sup>8</sup>Harun Aminurrashid, 1966. *Kajian Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu*, Singapura: Pustaka Melayu, hlm. 4-5.

<sup>9</sup>Muljana, Slamet, (2006), *Sriwijaya*, Yogyakarta: LKIS, ISBN 979-8451-62-7.

I-tsing atau I Ching (634-713)<sup>10</sup>, di saat dalam pelayarannya dari Cina ke India tahun 671. Kata *bhumi malayu* telah dipahatkan pada Prasasti Padang Roco(1286) di Dharmasraya, dan kemudian pada tahun 1347 Adityawarman mengeluarkan sendiri piagam yang dipahatkan pada arca Amoghapasa, yang menyatakan bahwa dia mendirikan suatu kerajaan di *Malayapura*.<sup>11</sup> Kemudian dari catatan Kerajaan Majapahit, yaitu *Nagarakretagama* (1365), disebutkan "negeri-negeri *Melayu* yang menjadi takhlukan Majapahit".<sup>12</sup>

Pemaknaan istilah melayu sebagai sebuah etnis meluas menjadi bangsa berkat tulisan Thomas Stamford Raffles. Menurut Raffles, bangsa Melayu meliputi sebagian besar rakyat di kepulauan Asia Tenggara. Setelah ekspedisinya ke pedalaman Minangkabau, tempat kedudukan Kerajaan Pagaruyung, ia menyatakan bahwa Minangkabau adalah sumber kekuatan dan asal bangsa Melayu, yang kemudian penduduknya tersebar luas di Kepulauan Timur.<sup>13</sup>

Di Indonesia, istilah "Melayu" lebih diasosiasikan ke suku Melayu. Hal ini dikarenakan Indonesia telah memiliki suku bangsa pribumi lain yang telah memiliki serta membangun kebudayaan dan identitas mereka yang dipercaya bahwa mereka mempunyai tradisi dan bahasa yang sangat berbeda dengan orang-orang Melayu yang terdapat pesisir timur Sumatera dan pesisir barat Kalimantan. Saat ini, identitas bersama yang mengikat orang Melayu adalah kesamaan bahasa, Islam, dan budaya mereka.<sup>14</sup>

Sebagaimana suku melayu lainnya, Islam dapat dikatakan berakar kuat dalam hati orang suku Melayu Palembang. Lebih kurang 99.9% orang Melayu adalah penganut Islam dari mazhab Sunah Waljamaah<sup>15</sup> dan semua perayaan-perayaan terpenting Melayu adalah perayaan Islam; *Hari Raya Aidilfitri*, *Hari*

---

<sup>10</sup>Junjiro Takakusu, 1896, *A record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago AD 671-695*, by I-tsing, Oxford, London.

<sup>11</sup>Muljana, Slamet, (2005), *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LKIS, ISBN 979-98451-16-3.

<sup>12</sup>Brandes, J.L.A., (1902), *Nāgarakrētāgama; Lofdicht van Prapanjtja op koning Radjanagara, Hajam Wuruk, van Madjapahit, naar het eenige daarvan bekende handschrift, aangetroffen in de puri te Tjakranagara op Lombok*.

<sup>13</sup>Reid, Anthony (2001). "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities". *Journal of Southeast Asian Studies* 32 (3): 295–313. doi:10.1017/S0022463401000157

<sup>14</sup><http://melayuonline.com/eng/about/dig/2> Melayu Online: Theoretical Framework

<sup>15</sup>The Singapore Census of Population (2000): Advance Data Release 2.

*Raya Aidiladha, Awal Muharram (Tahun Baru Islam) dan Maulidur Rasul (Hari keputeraan Nabi Muhammad S.A.W).*

### **Pola Asuh Anak yang Diterapkan Suku Melayu Palembang**

Pola asuh anak dalam tradisi keluarga muslim suku asli Palembang pada penelitian ini diungkapkan berdasarkan aspek-aspek yang mengacu pada pendapat yang dikemukakan oleh Baumrind, yaitu: tuntutan, kontrol, komunikasi, dan kasih sayang/kehangatan<sup>16</sup>.

#### **1. *Tuntutan (Demandingness)***

Pada aspek ini, ditemukan bahwa keluarga muslim suku asli Palembang menetapkan dan menerapkan standar atau aturan yang ketat untuk hal-hal yang berkaitan dengan agama khususnya pelaksanaan ibadah seperti sholat dan puasa, namun tidak demikian untuk hal-hal yang tidak berkaitan dengan agama. Hasil wawancara menunjukkan bahwa sebagian keluarga membuat aturan bahwa semua anggota keluarga termasuk anak-anak yang sudah baligh harus sholat tepat waktu dan sholat di rumah selalu dilaksanakan berjamaah. Hal ini didukung oleh hasil observasi yang menunjukkan bahwa setiap kali masuk waktu sholat langsung semua anggota keluarga meninggalkan aktivitasnya, mengambil wudhu dan sholat berjamaah yang diimami oleh sang ayah.

Selain penekanan pada keharusan sholat lima waktu, dalam tradisi masyarakat suku asli Palembang ditekankan pada keharusan belajar mengaji, serta pencak silat dan barzanji bagi anak laki-laki, namun dari ketiga aturan ini yang wajib hanya belajar mengaji, untuk barzanji dan pencak silat tergantung kepada minat anak.

Aturan lain yang umumnya ditetapkan masih berkaitan dengan yang diajarkan oleh Islam, misalnya cara berpakaian (yang sesuai syariat Islam), tidak boleh memanjangkan kuku, dan bagi anak laki-laki tidak diperbolehkan memakai gelang ataupun kalung, tidak boleh berambut panjang, serta dilarang

---

<sup>16</sup>Diana Baumrind, "The Influence of Parenting Style on Adolescent Competence and Substance Use". *Journal of Early Adolescence*, 11 (1) 1991, h. 61.

tidur-tiduran dekat ibu atau saudara perempuan. selain itu, ada aturan yang ditetapkan sama oleh semua keluarga, misalnya harus pulang ke rumah sebelum waktu maghrib. Untuk hal ini sangat jelas dasar penetapannya, yaitu Hadist Rasulullah SAW. Namun aturan tersebut tidak dilaksanakan secara ketat dengan berbagai pertimbangan, seperti kemacetan di jalanan.

Selain berbagai aturan yang ada, anak-anak juga dituntut untuk dapat membantu orang tua dengan cara melaksanakan pekerjaan rumah seperti mencuci piring, mengangkat jemuran, dan memasak nasi bagi anak perempuan. Jika tugas-tugas tersebut dilalaikan, biasanya si ibu akan melaporkannya kepada sang ayah karena anak takut kepada ayahnya.

Pada keluarga muda dengan anak-anak yang masih kecil, penetapan dan penerapan aturan atau standar tidak terlalu ketat, termasuk hal yang berkaitan agama, misalnya tidak boleh terlalu banyak main, harus tidur siang, belajar atau mengerjakan PR, dan hanya boleh nonton TV pada hari Sabtu dan Minggu. Untuk pelaksanaan sholat tidak ditekankan harus tepat waktu dan berjamaah, bahkan jika sewaktu-waktu si anak tidak sholat tidak dikenakan sanksi dengan alasan tidak tega mengingat anak masih sangat kecil. Akan tetapi tuntutan untuk membantu orang tua juga berlaku. Jika si anak mematuhi tuntutan ini, maka orang tua akan memberikan “hadiah” dan akan dikurangi jika tuntutan tidak dipenuhi.

Dari semua standar atau aturan yang ditetapkan, pada pelaksanaannya orang tua pada keluarga muslim suku asli Palembang selalu berupaya memberikan contoh pada anak. Salah satu responden menyatakan: “Yang terutama kita harus memberikan contoh terlebih dahulu, jangan sampai kita memerintahkan anak untuk sholat akan tetapi kita sebagai orang tua tidak sholat”.

## **2. *Kontrol (Control)***

Pada aspek ini, ditemukan bahwa keluarga muslim suku asli Palembang menerapkan kontrol terhadap semua aturan yang telah ditetapkan, namun kontrol atau pengawasan yang dilaksanakan tidak terlalu ketat. Selain itu,

terdapat keragaman dalam penerapan kontrol ini. Sebagian keluarga melaksanakan sendiri kontrol terhadap anak, namun sebagian yang lain dengan alasan kesibukan menyerahkan pengawasan kepada orang lain, terutama bila ayah dan ibu harus bekerja di kantor dari pagi hingga sore.

Dalam hal pemberian hukuman (*punishment*) terhadap pelanggaran aturan yang dilakukan anak, juga tidak dilaksanakan secara keras. Seringkali sebelum hukuman diberikan, ada peringatan terlebih dahulu. Hukuman yang diberikan juga masih sewajarnya, misalnya dikurung dalam sebuah ruangan selama beberapa saat. Hukuman fisik yang diberikan hanya sebatas dicubit paha atau lengan, atau yang paling berat adalah dipukul menggunakan rotan pada telapak tangan atau pantat. Namun bagi anak perempuan biasanya hukuman yang diberikan selalu lebih ringan dibandingkan dengan anak laki-laki. Selain itu, ada perbedaan penerapan hukuman bagi anak-anak yang masih kecil dengan yang sudah remaja.

### **3. Komunikasi**

Pada aspek ini, ditemukan bahwa pola komunikasi yang terjalin pada keluarga muslim suku asli Palembang pada umumnya adalah komunikasi multi arah. Namun untuk menyampaikan permintaan terkait kebutuhan atau masalah perijinan, biasanya cenderung kepada ibu dibandingkan pada ayah, meski terkadang justru si ibu lebih sering melarang atau membatasi. Salah satu responden menyatakan: “Anak kami lebih berani menyampaikan keinginannya dengan ibunya padahal lebih banyak melarangnya”. Responden lainnya menyatakan: “Kalau dibilangi oleh ayahnya menurut tapi kalau dengan saya yang namanya ibu sering mudah dibujuk rayu, nah pola sekarang masalah duit jajan segala macam saya yang mengurus”. Selain itu, komunikasi yang dilakukan disesuaikan dengan tingkat perkembangan anak. Sebagian keluarga bahkan memberikan ruang khusus bagi anak untuk menyampaikan semua aspirasi dan permasalahannya.

### **4. Kasih sayang/Kehangatan**

Pada aspek ini, ditemukan bahwa keluarga muslim suku asli Palembang mengekspresikan kasih sayang terhadap anak dengan memberikan perhatian dan kasih sayang yang cukup bahkan cenderung berlebihan, terutama ketika anak-anak masih kecil. Akan tetapi ada perbedaan ekspresi kasih sayang yang ditunjukkan pada anak laki-laki dan perempuan. Selain itu, orang tua cenderung memberikan perhatian khusus kepada anak yang memang membutuhkan perhatian yang lebih. Kecenderungan lainnya adalah adanya perhatian yang lebih kepada anak yang berprestasi, akan tetapi hal tersebut diupayakan tidak terlihat oleh anak yang lain supaya tidak menimbulkan kecemburuan.

Terkait upaya orangtua dalam memotivasi anak, orang tua memberikan hadiah, namun hadiah diberikan secara sewajarnya, artinya tidak berlebihan dan sesuai dengan kemampuan orang tua. Salah satu responden menyatakan memberikan hadiah dengan cara menambah uang jajan, sedangkan responden lain menyatakan memberikan hadiah dengan jalan-jalan ke Mall. Akan tetapi, orang tua tidak mau menjanjikan hadiah karena khawatir anak akan terbebani.

Selain hadiah, orang tua juga memberikan pujian atau sanjungan terhadap anak mereka, namun itu tidak dilakukan di depan yang bersangkutan karena kekhawatiran yang bersangkutan akan menjadi angkuh. Pujian atau sanjungan dilakukan di hadapan saudara yang lain dengan tujuan memotivasi yang lain untuk berprestasi juga.

Terkait cara responden dalam memenuhi keinginan dan memuaskan anak, orang tua tidak pernah langsung memenuhinya, bahkan jika anak memiliki permintaan terkadang anak disuruh menabung terlebih dahulu, atau anak diminta untuk menunjukkan prestasinya terlebih dahulu. Namun tidak semua permintaan anak dipenuhi, terutama jika permintaan itu membahayakan, atau memang orang tua menganggap permintaan tersebut tidak harus dipenuhi. Dalam hal ini, orang tua akan memberikan penjelasan sehingga anak mengerti.

Selain itu, anak-anak juga diajarkan untuk berempati terhadap lingkungannya mereka. Artinya diupayakan menghindari memiliki sesuatu (seperti mainan) yang belum pernah dimiliki oleh orang lain (mungkin karena harganya yang mahal), karena dapat menimbulkan kecemburuan sosial. Namun adakalanya orang tua memberikan hadiah yang mahal pada anak meski tanpa diminta, pertimbangannya bahwa hal itu memang dibutuhkan oleh si anak. Jadi pemberian hadiah tersebut lebih didasarkan pada kebutuhan anak.

### **Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Pola Asuh Anak yang Diterapkan Suku Melayu Palembang**

Nilai-nilai pendidikan Islam dalam hal ini dapat dilihat dari dua aspek, yaitu aspek metode yang digunakan dan aspek materi yang diajarkan. Pada aspek metode, metode yang diterapkan oleh keluarga muslim suku asli Palembang meliputi: metode keteladanan, pembiasaan, serta pemberian hukuman dan ganjaran. Metode keteladanan merupakan metode yang efektif dalam pola asuh anak karena mudah diserap dan direkam oleh jiwa anak. Pemberian teladan yang baik tanpa diikuti oleh pembiasaan belum dirasakan cukup untuk menunjang keberhasilan upaya mengasuh anak. Keteladanan orang tua, dan dengan hanya ditiru oleh anak, tanpa latihan, pembiasaan dan koreksi, biasanya tidak mencapai target tetap, tepat dan benar. Pemberian hukuman digunakan manakala dengan metode-metode yang lain tidak berhasil. Selain hukuman, digunakan metode pemberian ganjaran (hadiah) manakala anak melakukan hal yang positif. Pemberlakuan hukuman itu dapat dipahami, karena di satu sisi Islam menegaskan bahwa anak adalah amanat yang dititipkan Allah kepada orang tuanya. Di sisi lain, setiap orang tua yang mendapat amanah itu wajib bertanggungjawab atas pemeliharaan dan pengasuhannya. Untuk itu orang tua harus melakukan segala cara (metode dan teknik), termasuk hukuman.

Pada aspek materi, nilai-nilai Islam dalam pola asuh yang diterapkan oleh keluarga muslim suku asli Palembang meliputi pendidikan iman, pendidikan akhlak, dan pendidikan sosial. Pendidikan iman yang ditekankan adalah bimbingan

untuk mengamalkan ajaran-ajaran agama, membekali dengan pengetahuan agama dan sikap beragama yang benar. Pendidikan iman ini dilakukan oleh orang tua sendiri atau dilakukan dengan cara memasukkan anak ke lembaga-lembaga pendidikan Islam, seperti TPA, madrasah, atau pesantren. Pendidikan akhlak dilakukan dengan cara mengajarkan akhlak pada anak, nilai-nilai dan faedah yang berpegang teguh pada akhlak di dalam hidup serta membiasakan akhlak pada anak sejak kecil. Pendidikan sosial dalam hal ini dilakukan dengan cara memberikan bimbingan terhadap perilaku sosial anak dalam kerangka akidah Islam. Orang tua menekankan pada anak untuk peduli pada kondisi sekitarnya dengan menanamkan sikap empati dan tolong-menolong.

### **Kesimpulan**

Pola asuh anak dalam tradisi suku melayu Palembang cenderung demokratis namun sedikit otoriter, yang ditandai dengan penetapan aturan yang ketat terutama untuk hal-hal yang berkaitan dengan agama, ada kontrol dan pengawasan terhadap semua aturan yang telah ditetapkan, pola komunikasi yang terjalin pada umumnya komunikasi multi arah disesuaikan dengan tingkat perkembangan anak, serta kasih sayang/kehangatan diekspresikan secara cukup terutama pada anak perempuan.

Nilai-nilai Islam yang terkandung pada pola asuh anak dalam tradisi keluarga muslim suku asli Palembang terlihat dari dua aspek, yaitu aspek metode yang digunakan dan aspek materi apa yang diajarkan. Pada aspek metode, metode pola asuh yang diterapkan oleh keluarga muslim suku asli Palembang meliputi: keteladanan, pembiasaan, serta pemberian hukuman dan ganjaran. Pada aspek materi, nilai-nilai Islam dalam pola asuh yang diterapkan oleh keluarga muslim suku asli Palembang meliputi pendidikan iman, pendidikan akhlak, dan pendidikan sosial.

### **Daftar Pustaka**



Aminurrashid, Harun. 1966. *Kajian sejarah perkembangan bahasa melayu*. Singapura: Pustaka Melayu.

Biro Pusat Statistik, *Kota Palembang dalam angka*, Palembang: BPS Kota Palembang, 2016.

Brandes, J.L.A. 1902. *Nāgarakrētāgama; Lofdicht van Prapanjtja op koning Radjanagara, Hajam Wuruk, van Madjapahit, naar het eenige daarvan bekende handschrift, aangetroffen in de puri te Tjakranagara op Lombok*.

[https://id.wikipedia.org/wiki/Suku\\_Melayu](https://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Melayu)

[https://id.wikipedia.org/wiki/Melayu\\_Palembang](https://id.wikipedia.org/wiki/Melayu_Palembang)

<http://melayuonline.com/eng/about/dig/2> Melayu Online: Theoretical Framework

Muljana, Slamet. 2006. *Sriwijaya*. Yogyakarta: LKIS.

\_\_\_\_\_. 2005. *Runtuhnya kerajaan Hindu-Jawa dan timbulnya negara-negara Islam di nusantara*. Yogyakarta: LKIS.

Peeters, Jeroen, *Kaum Tuo Kaum Mudo, Perubahan religius di Palembang: 1821-1942*. Jakarta: INIS. 1997.

Reid, Anthony. 2001. "Understanding Melayu (Malay) as a source of diverse modern identities". *Journal of Southeast Asian Studies* 32 (3): 295–313. doi:10.1017/S0022463401000157.

Takakusu, Junjiro. 1896, *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago AD 671-695, by I-tsing*, Oxford, London.

The Singapore Census of Population (2000): Advance Data Release 2.

# ISLAM AGAMA PERADABAN DAN TANTANGAN GLOBAL<sup>1</sup>

Oleh : Ris'an Rusli<sup>2</sup>

## A. Pendahuluan

Dalam sebuah dialog yang menarik antara seorang Teolog Brazil Leonardo Boff dengan Dalai Lama dalam sebuah diskusi roundtable,<sup>3</sup> “apa yang membuat seseorang menjadi baik?, jika seseorang menjadi lebih sabar, sensitif, peduli, memiliki rasa kemanusiaan, tanggung jawab, dan beretika, maka agama telah berkerja untuk kamu. Alam raya adalah refleksi dari apa yang kita pikirkan dan apa yang kita lakukan. Jika kita melakukan kebaikan akan menerima kebaikan, jika kita melakukan kejahatan, akan menerima keburukan”. Dialog ini mengisyaratkan betapa agama dapat menjadi amat fungsional dan bekerja dengan baik, ketika agama dapat merefleksi pada perilaku keseharian seseorang menjadi pribadi yang baik. Agama bukan nilai yang terpisah dari kehidupan nyata, tetapi menyatu dalam perilaku manusia.

Pada sisi lain, akhir-akhir ini dunia mengalami fenomena sosial sangat mengkhawatirkan, yang ditandai berbagai degradasi kehidupan etika moral terjadi dalam lingkup yang bervariasi. Doni Kusuma,<sup>4</sup> menyebutkan beberapa fenomena, yaitu kebangkrutan moral bangsa, maraknya tindak kekerasan, inkoherensi politisi atau retorika politik, dan perilaku keseharian. Senada dengan Doni Kusuma yang menyatakan kebangkrutan moral bangsa, Danang Hidayat,<sup>5</sup> mengemukakan bahwa pada sisi lain akhir-akhir ini di fenomena sosial mengalami kebangkrutan,

---

<sup>1</sup> Makalah disampaikan dalam International Seminar on Asean Studies UIN Raden Fatah Palembang, 20 Desember 2017.

<sup>2</sup> Guru Besar Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang.

<sup>3</sup> Idzam Pautanu, Tabah Rosyadi. (2015). Nilai-Nilai Keislaman Untuk Membangun Karakter Bangsa. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. hlm 1.

<sup>4</sup> Doni Kusuma, Kompas Cyber Media, 2009.

<sup>5</sup> Lihat. Munawir Sjadzali. (1994). Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini. Hlm 23.

dari pendekatan moral sosial yang muncul akhir-akhir ini cukup mengawatirkan. Fenomena kekerasan dalam menyelesaikan masalah menjadi hal yang umum. Pemaksaan kebijakan terjadi hampir pada setiap level intitusi. Manipulasi informasi menjadi hal yang lumrah. Penekanan dan pemaksaan kehendak satu kelompok terhadap kelompok lain dianggap biasa. Hukum begitu teliti terhadap kesalahan, tetapi buta pada keadilan.

Kasus kekerasan terjadi dalam berbagai dimensi, di antaranya ada yang bermatras politik, bermatras ekonomi, bahkan agama. Kasus kekerasan yang menonjol dalam tahun-tahun terakhir ini di antaranya kasus kedaulatan bangsa Palestina yang yang terkait dengan kekerasan pada anak dan perempuan, kasus kekerasan sosial, serta kasus kekerasan bermatras agama.

Menurut Idzam Fautanu,<sup>6</sup> "dalam menyikapi hal-hal belakangan ini, munculnya pertanyaan epistimologis, bagaimana nilai-nilai Keislaman dan Persatuan dapat mewujudkan dalam karakter umat Islam itu sendiri?". Bangsa yang unggul mempunyai karakter unggul yang akan membangun peradaban unggul. Peradaban dunia dibangun oleh bangsa-bangsa yang memiliki keunggulan bukan hanya dalam bidang sains dan teknologi tetapi yang paling utama adalah bangsa yang penduduknya, masyarakatnya, atau umat manusia yang memiliki karakter mulia, jujur, bertanggung jawab, menjadi warga negara yang baik, kuat, positif mandiri, dan pekerja keras. Bentuk-bentuk karakter tersebut yang akan menjadi sebuah bangsa yang memiliki distingsi dan dihargai pergaulan bangsa-bangsa dunia.

Munawir Sjadzali,<sup>7</sup> menjelaskan ketika mayoritas karakter masyarakat kuat, positif, dan tangguh, maka peradaban yang tinggi dapat

---

<sup>6</sup> Idzam Fautanu. (2015). Dalam Makalah. Nilai-Nilai Keislaman dan Keindonesiaan Untuk Membentuk Karakter Bangsa. Seminar Loncing UIN Readen Fatah. hlm 5.

<sup>7</sup> Munawir Sjadzali. (1994). Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini. Jakarta: Universitas Indonesia Press. hlm 21.

dibangun dengan baik dan sukses, sebaliknya jika mayoritas karakter masyarakat maka karakter negatif dan lemah mengakibatkan peradaban yang dibangun pun menjadi lemah, sebab peradaban tersebut dibangun dalam fondasi yang amat lemah. Karakter bangsa adalah modal dasar membangun peradaban tingkat tinggi, masyarakat yang memiliki sifat jujur, mandiri, bekerja-sama, patuh pada peraturan dan disiplin, bisa dipercaya, tangguh, dan memiliki etos kerja tinggi akan menghasilkan sistem kehidupan sosial yang teratur dan baik. Ketidak-teraturan sosial menghasilkan berbagai bentuk tindak kriminal, kekerasan, terorisme, dan lain-lain.

Menyikapi karakter bangsa, Tabah Rosyadi membagi dua aspek moral, yaitu: Karakter bangsa Indonesia secara konseptual dengan menggunakan pilar moral. Karakter individual maupun komunal dibangun melalui dua aspek yang saling terkait yaitu aspek otonomi dan aspek heteronomi. Otonomi merupakan usaha dalam proses pendidikan yang diimplementasikan melalui pengajaran, pembiasaan, peneladanan, motivasi, dan penegak aturan. Sementara, aspek heteronomi merupakan usaha yang dilakukan oleh lingkungan (luar pendidikan) yakni adanya keadilan sosial ekonomi, penegakan hukum tanpa tebang pilih, keteladanan pimpinan, serta keteraturan norma-norma sosial.<sup>8</sup> Dalam membentuk karakter bangsa dibutuhkan sinergi yang kuat antara aspek otonomi dan aspek heteronomi. Jika salah satunya rapuh atau bahkan saling bertentangan, maka karakter bangsa tidak akan terbentuk secara efektif.

Islam memahami manusia dalam pendekatan yang komprehensif. Manusia terdiri dari aspek fisik atau jasmani, yang terdiri dari kesehatan, keberhasilan, dan kerapian. Aspek spritual yang berkaitan dengan pengembangan keberagaman masyarakat yaitu keimanan dan ketakwaan

---

<sup>8</sup> Tabah Rosyadi. (2015). Nilai-Nilai Keindonesiaa Dalam Membentuk Karakter Peradaban Bangsa, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. hlm 6.

kepada Allah SAW. Aspek emosi berkaitan dengan pengembangan aspek afektif umat beragama atau masyarakat umumnya, yaitu peduli, kreatif, dan empati. Aspek intelektual berkaitan dengan kecerdasan umat Islam atau masyarakat. Aspek-aspek karakter inilah yang dikembangkan dalam Islam dan menjadi akhlak terpuji yang dapat membangun karakter bangsanya menjadi ber peradaban unggul.<sup>9</sup>

Dengan memahami manusia dan perilaku dalam prespektif Islam, maka manusia terdiri dari unsur jasmani, rohani, dan nafsani yang menjadikan manusia sebagai makhluk yang sempurna di muka bumi. Manusia memiliki kebebasan dalam memilih perilaku yang baik atau yang buruk, yang benar atau yang salah, oleh karena itu manusia dibekali oleh Allah akal dan hati. Unsur-unsur yang ada pada manusia membutuhkan tumbuh kembang yang sehat supaya bisa menjalankan fungsi manusia sebagai khalifatu fil ardi dimana dapat menjalankan tugas-tugas kemanusiaan dan peradabaannya. Proses tumbuh kembang manusia akan dapat dicapai secara optimal melalui pendidikan yang dapat mengembangkan segala unsur dan potensi yang ada pada dirinya.

Demikian juga dengan gagasan Kuntowijoyo yang menyatakan bahwa manusia dalam Islam digambarkan sebagai makhluk yang merdeka, dan karena hakikat kemerdekaannya itu manusia menduduki tempat yang sangat terhormat (sebagai wakil Allah di muka bumi). Dalam banyak ayat Al-Qur'an diserukan agar manusia menemukan esensi dirinya, memikirkan kedudukannya dalam struktur realitas, sehingga mampu menempatkan dirinya sesuai dengan keberadaan kemanusiaanya.<sup>10</sup>

Kuntowijoyo menyebutnya dengan paradigma Islam, yaitu mengajarkan pembebasan, bukan pengekanan seperti agama-agama lain. Aktualisasi diri manusia hanya terwujud dengan sempurna dalam

---

<sup>9</sup> Saifuddin Zuhri. (1981). Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia. Bandung: Al-Maari'f. hlm 22.

<sup>10</sup> Kuntowijoyo. (2004). Islam Sebagai Ilmu, Metodologi, dan Etika. Jakarta: Penerbit Terajut. hlm 124.

pengabdian kepada penciptanya. Dan ini jelas merupakan pembebasan sejati. Sebagaimana paradigma dapat disimpulkan bahwa Islam memiliki kekuatan untuk menjadi dasar bagi konsepsi tingkah laku, dan sistem gagasan yang diperlukan dalam kehidupan secara menyeluruh. Dengan pengaktualisasi kembali nilai Keislaman dan Keindonesiaan yang bersinergi positif, maka karakter bangsa yang unggul dapat terbentuk secara efektif.

## B. Pembahasan

### a. Islam

Islam adalah salah satu agama besar di dunia, dimana saat ini diperkirakan terdapat antara 1.250 juta hingga 1,4 milyar umat Muslim yang tersebar di seluruh dunia. Dari jumlah tersebut sekitar 18% hidup di negaranegara Arab, 20% di Afrika, 20% di Asia Tenggara, 30% di Asia Selatan yakni Pakistan, India dan Bangladesh. Populasi Muslim terbesar dalam satu negara dapat dijumpai di Indonesia. Tercatat juga bahwa Islam merupakan agama dengan tingkat pertumbuhan yang signifikan. Citra Islam memang sempat terkoyak akibat kesalahpahaman yang mengemuka pasca Peristiwa 9 September 2001, dimana Islam seolah-olah membenarkan tindakan terorisme. Islam menjadi bahan perbincangan di mana-mana, dialog antara Islam dan Barat semakin kerap dilakukan, dan alhamdulillah, anggapan bahwa "Islam adalah agama teroris" adalah suatu anggapan keliru dan tidak berdasar, sebaliknya semakin banyak publik internasional yang meletakkan Islam secara obyektif, sebagai agama yang rahmatan lil alamin, agama damai dan antikekerasan.<sup>11</sup>

Sebagaimana diketahui bahwa masih banyak permasalahan mendasar yang dihadapi dunia Muslim atau negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim di seluruh dunia, namun bukan berarti bahwa ada kesalahan mendasar atas ajaran atau substansi agama Islam itu sendiri.

---

<sup>11</sup> William H. Frederick, Soeri Soeroto. (1982). *Pemahaman Sejarah Indonesia, Sebelum dan sesudah Revolusi*. Jakarta: LP3ES. Hlm 1.

Sudah banyak telaah yang menyebutkan bahwa Islam bukan agama yang menolak kemajuan. Di Indonesia cendekiawan Muslim Nurcholish Madjid, yang pernah menjabat sebagai Ketua Umum organisasi HMI, merupakan satu di antara banyak cendekiawan Muslim kelas dunia, sering mengingatkan besarnya sumbangan peradaban Islam terhadap peradaban modern dunia. Islam adalah agama yang tidak bertentangan dengan modernitas dan keberagaman serta kemajemukan (pluralisme). Dalam istilah Nurcholish Madjid, Islam adalah agama peradaban yang selaras dengan Kemodernan.

Dunia Islam yang membentang dari Maroko (Afrika) sampai Merauke (Indonesia), tentu saja kaya akan khazanah budaya. Keanekaragaman budaya itulah yang membuktikan bahwa ajaran Islam tidaklah anti keberagaman atau pluralisme. Di dunia Islam sendiri kekayaan budaya itu terpancar dari berbagai macam aktivitas kebudayaan. Di Nusantara sendiri, misalnya, ragam budaya itu ditunjukkan dengan berbagai macam kesenian yang bernafaskan Islam yang dari setiap daerah, menyimpan kekhasannya tersendiri. Di Sumatera, misalnya kita jumpai tari-tarian yang khas di Aceh, pantun Melayu yang menekankan pentingnya keluhuran akhlak-budi, adat-istiadat Padang yang dikenal dengan sesanti "adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah", dan beragam ekspresi budaya Islam lain. Di Jawa, berbagai ekspresi budaya Islam itu kita dijumpai dengan berbeda-beda di Banten Cirebon, Surakarta dan Yogyakarta. Dua tempat terakhir itu ada festival Sekaten (berasal dari kata syahadatain) yang ditandai dengan ditabuhnya gamelan Jawa. Demikian pula di daerah-daerah lain, di Indonesia. Semua itu menunjukkan adanya ragam ekspresi budaya Islam Nusantara.

Dengan menunjukkan akan besarnya kekayaan khazanah kebudayaan Islam bagi kemajuan peradaban dunia, diharapkan umat Islam mampu menampilkan Islam sebagai agama yang rahmatan lil

alamin, rahmat bagi seluruh alam, yang senantiasa selaras dengan semangat zaman, dan merupakan sumber rujukan nilai kehidupan yang tidak akan pernah kering sepanjang zaman. Kaum Muslim harus bersikap terbuka dan bijak dalam berinteraksi dengan yang lain, mampu menunjukkan Islam sebagai agama rahmat, serta menunjukkan pula bahwa keberagaman khazanah kebudayaan Muslim itu, mampu mempersatukan umat Islam (ukhuwah Islamiyah), dalam rangka membangun peradaban dunia yang universal.<sup>12</sup>

Adalah merupakan suatu kenyataan bahwa Indonesia merupakan negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Dari sudut negara yang menganut sistem demokrasi dalam praktik politiknya, maka Indonesia adalah negara demokrasi Islam terbesar di dunia, dan terbesar ketiga di dunia setelah India dan Amerika Serikat. Dari sini, Indonesia merupakan contoh model bagaimana sistem demokrasi mampu diterapkan dengan baik di negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Tetapi, walaupun demikian Indonesia merupakan negara yang plural (majemuk), yang diisi oleh beragam suku bangsa, yang berbeda-beda secara adat-istiadat, bahasa, dan agama yang disatukan ke dalam dasar negara dan filosofi bangsa Pancasila dan sesanti "Bhinneka Tunggal Ika" (berbeda-beda tetapi tetap satu).<sup>13</sup>

Indonesia memang berpenduduk mayoritas beragama Islam, tetapi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) bukanlah "negara Islam" atau negara yang mendasarkan pada "ideologi dan simbol-simbol Islam", melainkan negara Pancasila, dimana sila pertama Pancasila Ketuhanan yang Maha Esa sangat selaras dengan prinsip dasar agama Islam, dan begitu juga sila-sila lainnya dalam Pancasila. Antara Pancasila dan Islam, oleh sebab itu tidak dapat dipertentangkan. Pancasila dipandang sebagai

---

<sup>12</sup> Mansur. (2004). Peradaban Islam Dalam Lintasan Sejarah. Yogyakarta: Global Pustaka Utama. Hlm 1.

<sup>13</sup> Kartoswiryo. (1995). Pengantar Ilmu Sejarah. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya. hlm 17.



dasar kehidupan berbangsa dan bernegara, falsafah hidup bangsa, merupakan alat pemersatu bangsa (common denominator), suatu konsensus nasional yang digagas secara arif oleh the founding fathers atau para pendiri bangsa. Oleh sebab itu, dapat dipahami apabila kesatuan dan persatuan umat dan bangsa sangat terkait dengan spirit Pancasila, yang cirinya mengemuka pada peran umat Islam dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, adalah mengedepankan interaksi kehidupan yang menekankan keharmonisan. Dalam konteks ini, sebagai agama mayoritas, maka yang menjadi tantangan utama Umat Islam Indonesia adalah bagaimana menjadi teladan yang baik (uswatun hasanah), menjadi pelopor bagi kemajuan bangsa, menjadi bangsa Muslim yang baik dan mampu menyumbangkan sesuatu yang berharga bagi kemajuan peradaban.<sup>14</sup>

Oleh karena itu, penting kiranya bagi umat Islam Indonesia untuk menampilkan wajah Islam secara inklusif, bukan eksklusif. Sebagaimana dipahami, Islam adalah agama “rahmat bagi seluruh alam” (rahmatan lil alamin), yang mengajarkan umatnya untuk berserah kepada-Nya dan hidup berdampingan secara damai, karena Islam adalah agama damai. Islam merupakan agama yang mengajarkan toleransi, tidak memungkirinya adanya perbedaan suku, agama, ras, dan berbagai perbedaan primordial lainnya. Islam adalah agama yang tidak memaksakan keyakinan dengan kekerasan dan paksaan. Sesungguhnya ini hakikat dari menampilkan Islam secara inklusif, Islam yang berkarakter terbuka, dialogis, toleran serta menghargai perbedaan. Pandangan tersebut tentu berkebalikan dengan eksklusifisme, yang menganggap bahwa hanya pandangan dan kelompoknyalah yang paling benar dan pandangan itu dipaksakan sedemikian rupa.

---

<sup>14</sup> Muhammad Quthb. (1995). *Perluah Menulis Ulang Sejarah Islam*. Jakarta. Gema Insani Press. hlm IV.

Karakter Muslim Indonesia sudah dikenal sejak dulu inklusif dan moderat, bukan ekstrim dan radikal. Indonesia mempunyai Muhammadiyah dan NU, sebagai organisasi Islam berpengaruh (tentu tak mengecilkan yang lain), yang berwatak inklusif. Hadirnya agama Islam ke Nusantara atau Indonesia pada abad ke-12, ada pula sejarawan yang mencatat abad ke-9, tidak dapat dilepaskan dari karakter Islam yang inklusif itu.<sup>15</sup> Penyebaran agama Islam tidak dilakukan dengan pendekatan kekerasan, melainkan dilakukan secara damai khususnya melalui interaksi di kalangan pedagang Muslim dan penduduk setempat. Memang, sejarah kemudian mencatat tumbuhnya kerajaan-kerajaan atau Kesultanan-kesultanan Islam di Nusantara yang menyebabkan penyebaran agama Islam menjadi semakin bersifat massif, namun demikian pendekatan kulturallah yang tetap menonjol. Syiar Islam dilakukan oleh para juru dakwah yang menekankan keluhuran akhlak-budi, khususnya dengan mendirikan pusat-pusat pendidikan Islam yang dikenal sebagai pondok-pondok pesantren. Dalam perkembangannya, sejarah juga mencatat adanya peran yang tidak kecil dari para tokoh Islam (ulama) dan umat Islam dalam kemerdekaan bangsa Indonesia dari belenggu penjajah.

Setelah kemerdekaan Indonesia, umat Islam Indonesia dituntut untuk bersama-sama yang lain bahu-membahu berupaya mewujudkan cita-citra kemerdekaan atau cita-cita nasional sebagaimana dicatat di dalam Pembukaan UUD 1945. Oleh sebab itu, dalam konteks kehidupan umat Islam di Indonesia, dimensi Keislaman dan Keindonesiaan merupakan sesuatu yang terus menyatu. Bahwa umat Islam Indonesia senantiasa berupaya untuk berbuat yang terbaik bagi kemajuan bangsa Indonesia.

---

<sup>15</sup> Lihat Muhammad Quthb. (1995). *Perluah Menulis Ulang Sejarah Islam* hlm 22.

## b. Tantangan Global Dunia Islam

Sebagaimana umat-umat lainnya, umat Islam Indonesia juga tengah berada di era globalisasi. Di era ini batas-batas antar-negara seolah-olah sirna, terutama dengan adanya perkembangan teknologi informasi, telekomunikasi dan transportasi yang telah demikian maju. Globalisasi memunculkan manfaat sekaligus menyisakan mudharat atau eksensya tersendiri. Globalisasi, harus diakui membuat kehidupan umat manusia antar-bangsa berkembang secara dinamis, tidak saja dalam aspek kegiatan ekonomi, tetapi juga aspek-aspek lain dalam kehidupan, termasuk juga di wilayah-wilayah kebudayaan. Globalisasi bagaimanapun, seyogyanya tidak perlu disikapi secara ekstrem, yakni dengan mengeluarkan kebijakan-kebijakan ekstrim yang menutup diri.

Konsekuensi utama yang dimaksudkan untuk mengantisipasi eksens globalisasi adalah mengupayakan agar nilai-nilai dasar yang substansial dan universal (seperti penghargaan atas hak-hak asasi manusia, perdamaian, dan sebagainya) tidak tergusur oleh "nilai-nilai yang artifisial" atau bahkan hal-hal yang bertentangan dengan nilai-nilai universal tersebut.<sup>16</sup> Nilai-nilai Islam berimpitan dengan nilai-nilai universal itu sendiri. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan hak asasi manusia. Islam merupakan agama yang menganjurkan perdamaian dan saling menghargai (toleransi), dan tentu saja Islam adalah agama yang antikekerasan. Masih banyak lagi nilai-nilai positif Islam, yang antara lain akan dapat ditangkap tatkala mengapresiasi dan memahami aspek-aspek mendasar kebudayaan umat Islam, baik di Nusantara maupun di seluruh penjuru dunia.

Oleh sebab itu, Gazalba juga berharap bahwa kegiatan semacam dialog ini mampu untuk membangkitkan gairah dialog dan kerjasama antar peradaban, termasuk khususnya antara Islam dan Barat, untuk mencegah

---

<sup>16</sup> Bisri Arfandi. (1993). *Dirasat Islamiyah III, Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Surabaya: Anika Bahgia Offser. Hlm 4.

apa yang disinyalir oleh Samuel P. Huntington sebagai “the clash of civilizations” atau benturan antar-peradaban. Dialog-dialog demikian sangat penting untuk menjauhkan berbagai kesalahpahaman dan sebaliknya memperkuat bangunan kerjasama yang kokoh dan konstruktif dalam bingkai membangun peradaban dunia berdasarkan prinsip-prinsip perdamaian abadi.<sup>17</sup>

Dalam konteks inilah, sebagai negara berpenduduk mayoritas Muslim, relevan kiranya bagi para pemimpin bangsa untuk juga semakin intensif dalam berkiprah di kancah internasional, memainkan peranan yang signifikan atas potensi kekuatan yang dimiliki oleh dunia Islam. Oleh karena itulah saya mengapresiasi positif kegiatan ini, sebagai pemicu kesadaran akan eksistensi dan peran generasi muda Islam yang memiliki kesadaran penuh akan tugas kepemimpinan masa depan yang semakin kompleks. Saya optimis pada masa mendatang akan tumbuh generasi muda Islam yang inklusif dan memiliki wawasan Keindonesiaan dan internasional yang luas, sebagai sumberdaya sumberdaya manusia yang mampu memainkan perannya secara strategis dan baik di kalangan negara-negara Muslim maupun dalam kancah pergaulan antar-peradaban.

Era Globalisasi yang sedang terjadi ternyata mempunyai pengaruh yang sangat besar bagi kehidupan umat manusia dalam berbagai aspek kehidupan, baik aspek sosial, politik, ekonomi, budaya, dan lain-lain. Globalisasi telah mengubah kehidupan sehari-hari, terutama dirasakan sekali oleh negara berkembang, dan pada saat yang sama telah menciptakan sistem-sistem dan kekuatan-kekuatan transnasional baru.

Globalisasi telah mempengaruhi generasi muda Islam, terutama di negara-negara Timur Tengah atau negara-negara Islam dan negara-negara berkembang, seperti Indonesia. Sifat konsumtif, hedonis, dan ketergantungan terhadap budaya Barat menjadi fenomena baru bagi

---

<sup>17</sup> Sidi Gazalba. (1996). Sejarah Sebagai Ilmu. Jakarta: Bharata. Hlm 11

generasi muda Islam. Model dan cara berpakaian yang tidak islami, jenis makanan dan minuman yang dinikmati sudah jauh dari menu dan khas lokal, pengaruh bebas dan pergaulan muda-mudi yang tidak mengenal tata krama merajalela di berbagai tempat, semakin terkikisnya nilai kekeluargaan dan gotong royong, merupakan contoh dari pengaruh negatif Globalisasi.

Di era Globalisasi sekarang ini, *the world is flat* (dunia menjadi satu), kata Thomas Friedman, seorang kolumnis di *New York Times*. Selain itu, arus Globalisasi dicirikan oleh “*interconnectedness*”, kata Martin Wolf atau “*distanciation*”, menurut Anthony Giddens, menjadi tak lagi terhindarkan di seluruh pelosok dunia. Masing-masing bangsa bersiap-siap menerima atau menolak budaya dan nilai yang tidak sesuai dengan budayanya.<sup>18</sup>

Pada tahun 1960-an penulis terkenal Kanada, Marshall Mc Luhan, menyebut “masyarakat global” sebagai “Desa Global” atau “*The Borderless World*” (Desa Dunia).<sup>19</sup> Ia mencatat bahwa komunitas yang hidup di berbagai belahan dunia mulai meniru beberapa nilai, pemikiran, dan kepercayaan dari komunitas lainnya di belahan dunia lainnya. Globalisasi bukan saja terlihat sebagai kekuatan pembebasan namun sebagai tipe penjajahan baru dalam masyarakat dunia. Maka pada waktu yang sama, akan muncul solidaritas di kalangan penduduk dunia dalam mendukung ide-ide progresif, seperti keadilan sosial (*social justice*), ketahanan lingkungan (*environmental sustainability*), ketahanan pangan (*food sustaninabilty*), dan kesehatan (*health*), sebagai kebutuhan dasar hak asasi manusia (*basic human right*).<sup>20</sup> Namun yang paling ditakuti Barat akibat negatif Globalisasi adalah paham radikalisme dan fundamentalisme agama, terutama dari Islam yang dianggap sebagai

---

<sup>18</sup> Nur Huda. (2015). *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. Hlm xi

<sup>19</sup> Imam Nawawi. (2011). *Terjemahan Lengkap, Riyadhush Shalihin, Perjalanan Menuju taman Surga*. Surabaya: Jabal. Hlm 377.

<sup>20</sup> Yatimin Abdullah. (2004). *Studi Islam Kontenforer*. Jakarta: Amzah. Hlm 8.

musuh utama setelah kejatuhan Komunis. Islamophobia adalah istilah yang sangat populer untuk pelabelan ketakutan irrasional terhadap Islam. Berbagai propaganda terhadap Islam telah dilakukan oleh non-Muslim terhadap penyebaran Islam melalui sarana media. Ketakutan terhadap Islam telah memunculkan gerakan anti Islam hingga ke media sosial dan dunia maya.

Berangkat dari hal di atas, maka perlu dicanangkan dan dilakukan strategi penanaman nilai-nilai peradaban Islam guna merespon tantangan Globalisasi. Hal ini penting dilakukan agar umat Islam tidak terjebak pada kerusakan yang ditimbulkan dari Globalisasi tersebut dan juga dapat merespon secara bijak gerakan-gerakan anti Islam yang ditimbulkan oleh musuh-musuh Islam.

c. Nilai-Nilai Islamisasi

Nilai adalah suatu pengertian atau penafsiran yang digunakan untuk memberikan penghargaan terhadap barang atau benda, manusia menganggap sesuatu bernilai karena ia merasa memerlukannya atau menghargainya. Nilai adalah patokan normatif yang mempengaruhi manusia dalam menentukan pilihannya di antara cara-cara tindakan alternatif. Manusia menjadikan nilai sebagai acuan dalam mengambil suatu tindakan ataupun pilihan.

Nilai didefinisikan sebagai ide yang relatif konstan tentang suatu perilaku. Hal ini menunjukkan kepada kriteria untuk menentukan tingkat kebaikan, harga, atau keindahan. Nilai adalah sistem kepercayaan yang membimbing orang untuk bertindak atau menghindari suatu tindakan atau mengenai suatu yang pantas atau tidak pantas dikerjakan, dimiliki, atau dipercayai. Nilai membimbing manusia dalam melakukan suatu tindakan atau untuk menghindari atau mengenai diri dari sesuatu.<sup>21</sup> Nilai

---

<sup>21</sup> Lihat Yatimin Abdullah. (2004). Studi Islam Kontemporer..... Hlm 13.

merupakan kumpulan sikap perasaan ataupun anggapan terhadap sesuatu hal mengenai baik, buruk, benar, salah, patut-tidak patut, mulia-hina, penting-tidak penting. Atau nilai merupakan patokan atau prinsip-prinsip yang merupakan kriteria untuk menimbang atau menilai suatu hal apakah baik atau buruk, berguna atau sia-sia, dihargai atau tercela, atau antara keduanya, sehingga manusia dalam melakukan sesuatu dibatasi oleh nilai-nilai yang ada. Nilai sebagai sikap yang menghasilkan perbuatan atau pilihan yang disengaja. Secara garis besar nilai dibagi menjadi dua kelompok, yaitu:

1. Nilai-Nilai Nurani (Values of Being), yaitu nilai-nilai nurani yang ada dalam diri manusia kemudian berkembang menjadi perilaku, serta cara kita memperlakukan orang lain. Yang termasuk nilai nurani adalah kejujuran, keberanian, cinta damai, keandalan diri, potensi, disiplin, tahu batas, kemurnian, dan kesesuaian.
2. Nilai-Nilai Memberi (Values of Giving), yaitu nilai-nilai memberi yang perlu dipraktikkan atau diberikan yang kemudian akan diterima sebanyak yang diberikan atau lebih. Yang termasuk ke dalam nilai-nilai memberi adalah setia, dapat dipercaya, hormat, cinta, kasih sayang, peka, tidak egois, baik hati, ramah, adil, dan murah hati.

Sementara nilai ditinjau dari berbagai sudut pandang, yaitu:

1. Dilihat dari segi kebutuhan hidup, nilai dikelompokkan menjadi:
  - a) nilai biologis, b) nilai keamaan, c) nilai cinta kasih, d) nilai harga diri, dan e) nilai jati diri.
2. Dilihat dari kemampuan jiwa manusia, nilai dibedakan menjadi: a) nilai yang statis, seperti kognisi, emosi, dan psikomotor, b) nilai yang dinamis, seperti motivasi berafiliasi, motivasi berkuasa, dan motivasi berprestasi.
3. Dilihat dari pendekatan budaya manusia, nilai dibagi menjadi tujuh, yaitu: a) nilai ilmu pengetahuan, b) nilai ekonomi, c) nilai

keindahan, d) nilai politik, e) nilai keagamaan, f) nilai kekeluargaan, dan g) nilai kejasmanian.

4. Dilihat dari sifat "nilai", nilai dibagi menjadi 3, yaitu: a) nilai-nilai subjektif, b) nilai-nilai objektif rasional, dan c) nilai-nilai objektif-metafisik.
5. Dilihat dari sumbernya, nilai dibagi menjadi; a) nilai ilahiah (ubudiah dan muamalah), b) nilai insaniah.
6. Dilihat dari ruang lingkup keberlakuannya, nilai dibagi menjadi: a) nilai-nilai universal, dan b) nilai-nilai lokal.
7. Dilihat dari hakikatnya, nilai dibagi menjadi: a) nilai hakiki dan b) nilai instrumental.

Dengan demikian, nilai adalah sesuatu yang dihargai, menjadi patokan atau prinsip yang mempengaruhi manusia dalam melakukan tindakan, menimbang, atau menilai, sesuatu hal apakah baik atau buruk, pantas atau tidak pantas dikerjakan, dimiliki atau dipercayai, berguna atau sia-sia, dihargai atau tercela atau di antara keduanya. "Sesuatu yang dihargai" itu mencakup berbagai aspek kehidupan manusia, mulai dari etika, ekonomi, sosial, politik, estetika hingga agama.<sup>22</sup>

Kata peradaban yang lazim digunakan dalam literatur bahasa Indonesia berasal dari bahasa Arab yang berarti aturan kesopanan atau tata krama. Akan tetapi makna adab itu sendiri tidak sama dengan arti culture atau civilization di dalam bahasa Inggris. Itupun masih mengandung kontroversi di kalangan para ahli. Adab itu sendiri berarti mengandung "peradaban" atau "kebudayaan". Untuk melacak bagaimana relasi dan relevansi antara peradaban dengan kebudayaan itu, maka di dalam al-Qur'an dijumpai kata-kata tsaqâfah dan hadârah. Kata tsaqâfah berulang sebanyak enam kali dalam bentuk kata kerja yang berarti

---

<sup>22</sup> Ahmad Watik Pratiknya. (1986). *Anatomi Cendekiawan Muslim: Potret Indonesia*, Dalam M Amin Rais (ed). *Islam Indonesia: Antara Cinta dan Fakta*. Jakarta. Rajawali Pres. hlm 34.



“mendapatkan” atau “menjumpai”, yang terbaca dalam QS. al-Baqarah ayat 191, Ali ‘Imran ayat 112, al Nisa ayat 91, al-Anfal ayat 57, al-Ahzab ayat 61, dan al-Mumtahanah ayat 2. Sedang hadârah yang berarti “ada di tempat” lawan dari ghâba. Kata hadârah atau hâdir dalam bahasa Arab juga dipakai oleh masyarakat Indonesia menjadi “hadir” bagi seseorang yang menunjukkan keberadaannya pada suatu acara, terutama di dalam kelas, kuliah, atau rapat-rapat. Jadi, baik tsaqâfah atau hadârah keduanya merujuk dan menunjukkan semangat yang sama, yakni “keadaan sesuatu”, atau “ada di sini”, “sekelompok manusia”, “bisa didapati”, “dijumpai”, atau “orang-orang yang menetap.”

Sedangkan lawan kata keduanya adalah ahl al-badâwah atau al-badâwi yang berarti “orang kampung” atau “orang gurun”. Dalam hubungannya dengan kata dan term di atas, maka ada satu hal yang tidak bisa dihindari bahwa kesemuanya mempunyai hubungan dengan kata lainnya, yaitu madînah, madaniyyah, atau tamaddun di mana ketiganya mengandung pengertian tempat, peradaban, atau peradaban itu sendiri. Karena itu, adalah menarik untuk menghubungkan pengertian ini dengan gagasan Rasulullah Muhammad (SAW) mengganti nama kota Yatsrib dengan Madinah Munawwarah atau Madînah al-Rasul, kota berkemajuan dan berbudaya.

Dengan adanya pengertian dasar seperti itu, maka terungkap bahwa peradaban atau kebudayaan itu secara inheren dalam sistem ajaran Islam adalah ajaran peradaban dan kebudayaan yang mengajari umat manusia untuk berperadaban dan berbudaya sesuai dengan kehendak Allah yang mengajari manusia nilai-nilai kebaikan. Dalam arti kata lain, peradaban Islam adalah tata nilai yang dasardasarnya diletakkan oleh Allah, diejawantahkan oleh Rasulullah, dan dilanjutkan oleh umatnya.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Taufik Abdullah. (1982). Pola Kepemimpinan Islam di Indonesia. Tinjauan Umum, Prisma, Vol. VI, juni. hlm 22.

Dalam berbagai literatur sejarah Islam, peradaban Islam yang selalu ditonjolkan adalah sisi politik kekuasaannya. Adapun sisi-sisi spiritual yang damai dan santun dari sisi peradaban Islam hampir terlupakan. Memang benar peradaban secara sederhana adalah kemajuan, akan tetapi bukan kemajuan bangunan fisik dan kekuasaan politik semata. Yang tidak kalah penting dari peradaban Islam adalah peradaban spiritualismenya. Sehingga tidak terjadi kehampaan spiritual dalam sendi kehidupan politik dan pembangunan fisik suatu bangsa. Sedang nilai adalah sesuatu yang berharga. Sesuatu yang berharga dalam kehidupan manusia adalah Islam. Karena Islam membangun berbagai unsur kemanusiaan dan menjamin kelanjutan hidup bukan hanya di dunia tapi hingga akhirat. Dalam istilah Iqbal yang terbaca dari syairnya Kinar-i-Ravi yang dikutip oleh Munawwar, menyebutnya "the continuity of life" yang melihat kehidupan tanpa batas di balik kehidupan fana ini. Dalam filsafat kekekalan (immortality) Iqbal, al-Qur'an adalah cermin bagi kehidupan lampau, sekarang, dan yang akan datang, maka seluruh sejarah kehidupan manusia akan ditentukan oleh "nilai kehidupan sekarang".<sup>24</sup>

"Nilai kehidupan sekarang" dalam pandangan al-Qusyairi yang dikutip oleh Yusuf Khaththar, berada dalam tiga unsur yang tidak dapat terpisahkan satu dengan yang lainnya. Jika salah satu terpisahkan maka peradaban Islam tidak akan utuh. Ketiga unsur itu membentuk bangunan agama Islam, yaitu (1) iman sebagai cahaya, ilmu, kepercayaan, dan pembenaran; (2) Islam sebagai ketaatan dan ibadah; dan (3) ihsan, "engkau menyembah Allah seakanakan engkau melihat-Nya, jika engkau belum sanggup melihat-Nya, maka yakinlah Dia melihatmu" sebagai murâqabah (selalu merasa terawasi) dan musyâhadah (penyaksian). Ketiga unsur ini diistilahkan oleh al-Qusyairi dengan laku takhalluq (ibadah

---

<sup>24</sup> Azyumardi Azra. (1999). Esai-Esai Intelektual Muslim dan Pendidikan. Jakarta. Logos Wacana Ilmu. hlm 34.

atau ketaatan), *tadhawwuq* (cita rasa rohani) dan *tasyahhud* (penyaksian akan kebesaran Allah) yang bertujuan menaikan nilai kemanusiaan.<sup>25</sup>

Senada dengan al-Qusyairi, Abu Hamid al-Ghazali menganalogikan ketiga unsur Islam itu dengan batang pohon, buah, dan rasa manisnya buah. Meskipun adanya pohon dan buah namun tanpa cita rasa buah yang manis, maka kurang berarti pohon itu. Tiga pilar bangunan peradaban Islam yang menjadi amat berharga ini, dinyatakan dalam hadis Nabi SAW dengan Jibril yang panjang; dijelaskan setiap pilarnya dengan terperinci, kemudian Nabi SAW mengatakan, "Itulah Jibril 'alaihi al-salâm datang kepada kalian untuk mengajarkan kalian agamamu".

Dengan demikian peradaban Islam bukan saja keimanan dan ketaatan, namun juga ihsan yang merupakan etika (akhlak). Ketiganya menjadi soko guru ketakwaan, inti dari seluruh syariat Islam yang diamanatkan kepada manusia sebagai khalifah Allah di bumi untuk mengatur bumi dan beribadah kepada Allah. Tiga unsur dasar Islam ini merupakan hakikat dan filsafat peradaban Islam. Darinya muncul berbagai unsur peradaban dan nilai-nilai kebajikan seperti: nilai nurani (*values of being*), yaitu nilai-nilai nurani yang ada dalam diri manusia, seperti ikhlas, jujur, santun, dan tanggung jawab, lurus dan baik; dan nilai-nilai memberi (*values of giving*). Dari kedua bentuk nilai inilah lahir berbagai nilai, seperti nilai biologis, nilai keamanan, nilai cinta kasih, nilai harga diri, nilai jati diri, dan seterusnya yang pantas dikerjakan oleh seseorang untuk memberikan manfaat sebesar-besarnya kepadanya.

Sebagai ilustrasi hasil dari peradaban Islam yang berasal dari tiga dasar di atas dalam kaitannya dengan nilai kehidupan, Bilal bin Rabbah, sahabat Nabi SAW, yang semula hanya seorang budak, akan tetapi di dalam masyarakat Muslim mendapat kehormatan yang paling tinggi menjadi muazin Rasulullah SAW dan kaum Muslim; diberikan

---

<sup>25</sup> Howard M. Federspiel. (1996). *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Terj Tajul Arifin. Bandung. Mizan. hlm 75.

penghormatan dan kesempatan menaiki Ka'bah dan dengan hati yang damai mengumandangkan azan; panggilan menuju nilai tertinggi spiritualisme Islam. Bilal pernah dalam situasi yang sangat mengancam nyawanya, hanya pasrah, sabar, dan penuh keyakinan melantunkan Ahad! Ahad! Ahad! (Allah Esa, Allah Esa, Allah Esa) saat disiksa oleh tuannya Umayya bin Khalaf.<sup>26</sup> Selain Bilal, tentunya masih banyak lagi tokoh-tokoh kehidupan yang dihasilkan oleh peradaban Islam.

Dengan adanya Globalisasi, problematika yang dihadapi manusia menjadi sangat kompleks. Globalisasi telah menimbulkan kaburnya batas-batas antarnegara sehingga dunia menjadi terbuka dan transparan (The Borderless World atau Desa Dunia) meskipun secara geopolitik batas-batas tersebut masih ada. Menurut para ahli penyebab Globalisasi adalah perkembangan teknologi, sains, ekonomi, dan kecanggihan sarana informasi. Tidak diragukan lagi bahwa Globalisasi dengan media-media tersebut telah mempengaruhi kehidupan masyarakat global secara signifikan. Untuk itu, sebenarnya tidak ada lagi dominasi kebudayaan Barat atau Timur, semua bangsa memiliki peluang yang sama dalam kehidupan global, hanya saja bergantung kepada sejauh mana penguasaan sains, teknologi, dan informasi. Mereka yang menguasainya dapat mengatur dan mempengaruhi arah kehidupan masyarakat global.

Yang paling krusial tentang efek negatif di atas adalah distorsi peran agama dalam kehidupan masyarakat, terutama masyarakat Muslim, yakni agama hanya bersifat keimanan dan ketaatan, namun belum merasuk ke dalam jiwa dan hati sebagaimana yang dikehendaki oleh konsep ihsan. Ini menyebabkan manusia-manusia beragama hilang keseimbangan spiritualitasnya. Siapa yang mengadopsi agama hanya pada keimanan dan ketaatan tanpa adanya ihsan (akhlak atau tasawuf), maka agamanya belum sempurna karena ia telah menghilangkan salah satu

---

<sup>26</sup> Mark M.Krug. History and Social Science. Waltham, Massachuset: London. hlm 3.

rukun agama yang vital. Hal ini dapat dibuktikan oleh perilaku manusia Muslim modern yang kelihatan alim namun sebenarnya hampa spiritualitas bahkan cenderung bejat. Ini karena ihsan telah didistorsi dari sistem keislamannya.

Globalisasi di samping menimbulkan dampak negatif juga menuntut adanya persiapan persaingan dalam kehidupan global. Persaingan itu mempunyai konsekuensi yang harus dipenuhi oleh generasi Muslim, di antaranya kecerdasan, keuletan, ketangguhan, inovasi, dan lain sebagainya. Ini artinya, semua masyarakat dunia memiliki peluang yang sama dalam meraih ilmu pengetahuan dan kecerdasan dalam berinovasi dan menciptakan nilai-nilai kebaikan dengan prasyarat keuletan dan kesungguhan.

Itulah peluang Globalisasi, di mana dunia terbuka untuk membicarakan segala hal yang berkenaan dengan kehidupan global, termasuk agama. Dan agama yang diramalkan untuk mendominasi dunia adalah agama rasional yang memberikan kepuasan spiritual. Dalam pandangan Hisham Altalib, bahwa yang dimaksud dengan rasionalitas agama dengan kekayaan spiritualnya adalah Islam. Hanya saja sejauh mana para pemikir Islam memformulasikan Islam dalam kehidupan modern sehingga dapat berfungsi dengan baik kepada masyarakat global. Dengan kata lain, yang urgen untuk diupayakan oleh kaum Muslim untuk diraih ialah adanya kemampuan yang berkualitas tinggi dari umat sehingga memiliki kemampuan untuk berinteraksi dan berkomunikasi secara baik dalam masyarakat global.

Semenjak Rasulullah SAW menerima wahyu pertama, maka seluruh bangsa manusia dan jin menjadi umat dan objek dakwahnya. Bagi mereka yang beriman kepadanya disebut Muslim, sedangkan yang menolaknya disebut kafir. Keadaan orang Muslim pun ada yang zalim, keislamannya

sedang, dan ada yang sangat cemerlang berbegas dalam urusan akhirat (QS. Fathir ayat 32 dan 36).

Dalam menghadapi objek dakwah di era Globalisasi ini para pegiat dakwah perlu mengupayakan suatu strategi yang baik. Istilah strategi pada awalnya digunakan dalam ilmu militer, namun sejalan dengan perkembangan zaman, telah digunakan dalam hampir semua kegiatan kehidupan, terutama dalam ilmu manajemen. Strategi adalah teknik untuk mencapai tujuan suatu organisasi.<sup>27</sup> Menurut disiplin ilmu manajemen, bahwa strategi merupakan tindakan 'incremental' (senantiasa meningkat) dan terus menerus tentang apa yang diharapkan dari pelanggan di masa depan. Dalam konteks dakwah Islamiyah, pelanggan adalah masyarakat global sebagai objek dakwah yang menginginkan kebaikan dari peradaban Islam akibat dari tindakan dan aktivitas penganutnya. Sebuah komunitas Muslim sejatinya terus mengembangkan nilai-nilai peradabannya menjadi lebih baik, sehingga memberi pengaruh bagi masyarakat dunia yang menjadi objek dakwah itu.

Terkait dengan hal tersebut, secara umum implementasi strategi dalam dakwah juga perlu terus dikembangkan dan tidak ada salahnya menggunakan strategi manajemen modern yang didasarkan atas 6S, yakni: struktur, strategi, sistem, style, share of value, dan staff.

Pertama, adalah struktur. Dalam menghadapi Globalisasi struktur organisasi gerakan dakwah perlu solid dengan berbagai strukturnya dari yang paling atas hingga paling bawah. Semua organ berfungsi dalam penanaman nilai-nilai Islam. Maka tidak ada salahnya dilakukan perubahan struktur tanpa mengganggu sistem yang telah berjalan. Perubahan struktur dimaksud untuk mengantisipasi dan menghadapi peluang dan tantangan eksternal dengan segala dinamikanya. Kegiatan evaluasi harus terus dilakukan untuk melihat apakah efektivitas struktur

---

<sup>27</sup> Azyumardi Azra. (2002). *Historiografi Islam Kontemporer*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. hlm 103.

yang telah dibuat tersebut berhasil ataukah tidak. Jika struktur itu lintas daerah atau bahkan negara, maka evaluasinya akan lebih kompleks lagi, sehingga diperlukan fleksibilitas yang tinggi. Perubahan struktur ini tidak boleh meninggalkan dasar visi yang telah disepakati, tapi lebih pada adaptasi terhadap tugas-tugas spesifik tertentu 'an sich'. Hal ini penting karena pembangunan agama bukanlah tugas satu dua orang, melainkan melibatkan seluruh komponen umat. Karakter struktur organisasi dakwah ini telah disinggung oleh Allah dalam QS. al-Syura ayat 13, "Allah telah mensyariatkan agama-Nya kepada umat Islam sebagaimana telah disyariatkan kepada seluruh nabi, maka hendaklah mereka semuanya membangun agama ini." Kata "mereka semuanya" dalam hal ini adalah struktur dakwah itu.

Kedua, strategi, merupakan bagian dari sistem yang telah dibentuk dengan cermat. Dalam konteks dakwah, strategi sejatinya lebih menekankan pada planning untuk meminimalisir permasalahan yang mungkin timbul dan cara-cara sistematis untuk mencapai target, yakni penanaman nilai-nilai peradaban Islam. Ketiga, sistem dalam konteks ini merupakan seluruh prosedur formal dan informal yang membuat pegiat dakwah dapat menjalankan fungsinya, dalam hal ini juga termasuk sistem penganggaran, pelatihan dan pengelolaan keuangan, evaluasi, penilaian, dan analisis psikologi objek dakwah. Sebuah organisasi yang baik akan senantiasa mengevaluasi sistemnya baik on going maupun setelah kegiatan berlangsung secara periodik, mingguan, bulanan, tahunan, lima tahunan, dan sebagainya.<sup>28</sup> Ini sejalan dengan sabda Rasulullah SAW, "Agama itu nasehat yang tulus" (HR. Muslim). Demikian dalam QS. Yusuf ayat 11; dan QS. al-A'raf ayat 68 dan 93.

Keempat, style merupakan gaya kepemimpinan, gaya penanggung jawab yang tidak sekadar pada kata-kata semata, tapi pada aspek

---

<sup>28</sup> Charles Issawi. (1962). Filsafat Islam Tentang Sjadjarah: Pilihan Dari Mukadimah Karangan Ibnu Choldun Dari Tunis. Jakarta: Tintamas. hlm 10

kemampuan pimpinan memberikan manfaat untuk anggota di bawahnya. Misal dalam peningkatan kualitas keahlian keimanan, ketaatan, dan keihsanan anggotanya, atau pada kemampuan memberikan motivasi yang disertai dengan bukti nyata pimpinan. Style dalam konteks ini juga pimpinan harus meningkatkan partisipasi dalam aktivitas dakwahnya, memberikan teladan, konsisten dengan kebijakannya, dan juga mewajibkan anggota di bawahnya untuk memberikan laporan-laporan. Namun yang pasti seorang pemimpin adalah pelayan bagi umatnya (HR. Dailami dan Thabrani).

Kelima, staff dalam konteks dakwah adalah para pendakwah, baik individu maupun berkelompok. Mereka adalah para profesional dakwah yang diharapkan keberhasilannya walau dalam kondisi apa saja. Mereka adalah sumber daya yang berharga, terus ditingkatkan kemampuannya, dilindungi, dan dialokasikan pada tugas-tugas yang dianggap sesuai dengan potensinya. Para staff memiliki skill (keterampilan) mengacu pada aktivitas yang dilakukan oleh organisasi dakwah, dan karena itu mereka dikenal. Tidaklah para pegiat dakwah memiliki skill melainkan dengan pendidikan yang bermutu. Inilah yang selalu dilakukan oleh institusi pendidikan agama atau lembaga lainnya. Maka para kyai, guru, pelatih, dan bahkan orang tua adalah para juru dakwah handal.

Keenam, *share of value*, merupakan nilai yang disepakati bersama sebagai target dan tujuan bersama. Sasaran periodik dan tujuan besar utama yang ingin dicapai yang harus dipraktikkan, baik oleh pimpinan atau anggota, sehingga mereka berada dalam satu medan frekuensi, satu kata, dan satu tujuan. Dalam konteks ini, nilai peradaban Islam yang mencakup keimanan, ketaatan, dan keihsanan adalah menjadi *share of value*, yang bukan saja diceritakan atau diteorikan namun menjadi bagian dari praksis keberagamaan seorang Muslim.



Yang tak kalah menariknya bahwa ketiga sistem keberagamaan Islam itu, tidak hanya mencakup aspek intelektual dan moral, namun kepekaan jiwa terhadap problematika yang dihadapi umat, serta turut serta membantu mencairkan jalan keluarnya.<sup>29</sup> Sesuai dengan janji Allah, “Dan orang-orang yang berjuang di jalan Kami maka sungguh akan Kami tunjukkan baginya jalan-jalan Kami (solusi-solusinya)” (QS. al-Ankabut ayat 69).

### C. Tantangan Globalisasi: Multikulturalitas dan Masa Depan Melayu-Islam

Seperti telah disinggung sebelumnya, bahwa globalisasi meniscayakan terbentuknya satu identitas global tanpa terikat sekat-sekat tertentu, namun di sisi yang lain globalisasi turut memasukkan pengaruh budaya asing terhadap budaya asli. Dalam konteks ini maka gagasan multikulturalisme turut berkembang seiring dengan globalisasi. Dalam hal ini Multikulturalisme<sup>30</sup> merupakan sebuah gagasan yang sudah mendapatkan pendasaran sejarahnya di kawasan Melayu. Gagasan ini (secara sederhana) di dalamnya terkandung pengakuan, penghormatan, dan penjaminan terhadap keragaman atau identitas budaya untuk mempromosikan penguatan modal sosial, kohesivitas sosial, dan kesetaraan status dari budaya ataupun kelompok agama berbeda, yang mana tidak ada satupun budaya mendominasi budaya lainnya. Kawasan Asia Tenggara telah menjadi melting pot, yang di dalamnya hidup berbagai macam agama, bahasa, dan adat istiadat. ASEAN dalam hal ini telah menjembatani keanekaragaman budaya di regional tersebut, dan bahkan juga ikut memfasilitasi masyarakatnya untuk berinteraksi secara

---

<sup>29</sup> Soerjono Soekanto. (2012). Sosiologi suatu pengantar. Jakarta Rajawali Pers. hlm 39.

<sup>30</sup> Pembahasan lengkap soal konsep multikulturalisme dapat lihat, Ki Supriyoko (ed), Pendidikan Multikultural dan Revitalisasi Hukum Adat dalam Perspektif Sejarah, (Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2005).

multikultural. Dengan demikian, yang dimunculkan menjadi soal dalam era globalisasi saat ini, apakah bahwa identitas orang Melayu adalah yang (1) beragama Islam, (2) berbahasa Melayu, (3) beradat-istiadat Melayu, dan (4) menetap di kawasan Melayu, masih relevan?.

Berbicara masalah kebudayaan dapat dipahami sebagai sistem dalam masyarakat yang berkaitan dengan nilai, kepercayaan dan perilaku. Kebudayaan Melayu tidak lepas dari hal-hal tersebut yang berkaitan dengan unsur-unsur kebudayaan yang universal, seperti pandangan hidup, kesenian, sistem religi, sastra, kuliner, upacara adat, organisasi sosial, peralatan, busana, artefak, bahasa, bangunan, pengobatan tradisional, dan hukum adat Melayu. Kebudayaan adalah cara berfikir dan cara merasa yang menyatakan diri dalam seluruh kehidupan sekumpulan manusia yang membentuk masyarakat.<sup>31</sup>

Dalam dunia Melayu kebudayaan merupakan suatu hal yang dipelajari dan diperoleh yang dengannya dapatlah seseorang itu menyesuaikan diri dengan keadaan jadi di sekelilingnya dan hal ini berjalan dinamis seiring dengan perjalanan zaman. Tidak hanya itu, kebudayaan ialah suatu keseluruhan yang corak susunannya berkaitan yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, kesenian, kesusilaan, undang-undang, adat dan hal-hal lain yang biasanya dilakukan oleh setiap masyarakat. Kebudayaan pada intinya berakar pada sistem nilai yang dianut dan diyakini oleh masyarakatnya. Kebudayaan Islam-Melayu memiliki nilai keterbukaan, kemajemukan, tenggang rasa, kegotong royongan, senasib sepenanggungan, malu, bertanggung jawab, adil dan benar, berani dan tabah, arif dan bijaksana, musyawarah dan mufakat, memanfaatkan waktu, berpandangan jauh ke depan, rajin dan tekun, nilai amanah dan ilmu

---

<sup>31</sup> Mahyuddin Almudra, Meretas Identitas Melayu Baru, artikel dalam Melayuonline.com, dipublikasikan 3 Agustus 2008, diakses pada 11 Desember 2017, pukul, 20.10 WIB.

pengetahuan taqwa kepada Allah SWT.<sup>32</sup>

Memang, kebudayaan Melayu cukup terbuka, sangat toleran dan dinamik. Apalagi dengan melihat Tanah Riau yang merupakan Tanah Induk Melayu, disamping Semenanjung, mewarisi kebudayaan Melayu Selat malaka yang kosmopolitan. Kelonggaran dan keterbukaan stuktur itu memungkinkan kebudayaan Melayu untuk mengakomodasikan perubahan dan penyerapan unsur-unsur kebudayaan yang berbeda sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, adat istiadat serta sopan santun Melayu. Keterbukaan ini menghasilkan suatu keadaan pada tingkat kehidupan sosial, dimana peranan dari struktur dalam menentukan pola tindakan tidak ketat. Kelenturan itu tercermin antara lain dalam sistem kekerabatan. Orang Melayu dalam kedudukan sosial yang diakui adalah tindakannya yang membuat perubahan atau improvisasi atas berbagai aturan asal tidak bertentangan dengan ajaran Islam.<sup>33</sup>

Arus multikulturalisme di era global kemudian menjadikan daya serap masyarakat, khususnya masyarakat terhadap budaya global lebih cepat dibanding daya serap budaya lokal, termasuk kebudayaan Melayu. Bukti nyata dari pengaruh globalisasi itu, antara lain dapat disaksikan pada gaya berpakaian, gaya berbahasa, teknologi informatika dan komunikasi, dan lain sebagainya. Rok mini dipandang lebih indah daripada pakaian yang rapat. Dengan pergeseran waktu selera makanan mulai beralih dari masakan lokal ke makanan-makanan cepat saji (fastfood) yang bisa didapatkan di restoran. Pizza, spagetti, humberger, fried chicken dianggap lebih fashionable daripada makanan lokal. Media elektronik selalu kebanjiran film-film Mandarin, Bollywood, Hollywood, Mexico, dan

---

<sup>32</sup> Mokhtaridi Sudin, Pendidikan Multikultural Sebagai Upaya Mempertahankan Kebudayaan Melayu-Islam di Tengah Arus Global, dalam Makalah Diskusi STAIN Jurai Siwo Metro, h, 10.

<sup>33</sup> Suwardi, Dari Melayu ke Indonesia: Peranan Kebudayaan Melayu dalam Memperkokoh Identitas dan Jati Diri Bangsa, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 66-67.

lain sebagainya. Tempat belanja lokal tidak memenuhi kebutuhan, sehingga wisata belanja ke luar negeri membudaya, walaupun membutuhkan biaya mahal. Alat-alat komunikasi yang canggih dengan berbagai model dikerumuni banyak orang Melayu. Proses imitasi budaya asing akan terus berlangsung.<sup>34</sup>

Sebagaimana disinggung di atas bahwa globalisasi mengakibatkan penyebaran kebudayaan ke seluruh nadi kehidupan masyarakat, sehingga sering terjadi akulturasi budaya yang mencabut nilai-nilai luhur budaya asli tereduksi oleh kebudayaan asing. Menyadari akan datangnya kebudayaan asing, maka bangsa Melayu harus tegar dan teguh pendirian serta terbuka dan toleran, agar dapat menyaring dan mengambil kebudayaan asing yang tidak bertentangan dengan norma-norma dan kebudayaan Melayu-Islam. Hal ini dilakukan untuk mengisi kekosongan, memajukan dan mengembangkan kebudayaan Melayu itu sendiri. Sikap teguh pendirian diperlukan untuk menghindari kontaminasi nilai budaya lain lain yang bertentangan dengan norma-norma, etika kebudayaan Melayu.

Pada era multikulturalisme-global ini masyarakat Melayu dihadapkan pada persoalan yang sangat dilematis. Disatu sisi, mereka dikenal sebagai masyarakat yang kuat berpegangan pada tradisi yang berintikan nilai-nilai ajaran Islam. Disisi lain, dalam kaitan dengan kehidupan global mereka juga dipacu untuk mengejar ketertinggalan di bidang iptek yang bebas nilai. Padahal era global merupakan mimpi buruk kemanusiaan abad ke-21, karena mereka akan dihadapkan pada tiga krisis utama yaitu: kemiskinan, penanganan lingkungan yang salah serta kekerasan sosial.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Mokhtaridi Sudin, Pendidikan Multikultural Sebagai Upaya Mempertahankan Kebudayaan Melayu-Islam di Tengah Arus Global, dalam Makalah Diskusi STAIN Jurai Siwo Metro, hlm. 12-13.

<sup>35</sup> Mokhtaridi Sudin, Pendidikan Multikultural Sebagai Upaya Mempertahankan Kebudayaan....., hlm. 13.

Dalam realitanya, multikulturalisme era global mampu menjadi penentu arah perkembangan kebudayaan dan peradaban manusia di dunia. Dalam lingkup sosio-kultural yang lebih sempit, salah satu implikasi globalisasi ialah pada munculnya pola-pola baru dari suatu kebudayaan dalam beragam bentuk dan tatanannya. Kebudayaan dengan corak baru ini kerap kita sebut sebagai kebudayaan pascaindustri, pascamodern, ataupun postmodern. Keadaan masyarakat di milenium ketiga tersebut memiliki konsekuensi logis pada situasi yang akan menggiring kita, sebagai "warga dunia", untuk berpikir, berkeputusan, hingga bertindak dalam ritme yang relatif cepat. Dari kenyataan itu, tidak bisa dipungkiri bahwa realita sosial semacam ini sesungguhnya lahir karena transformasi yang signifikan pada core kebudayaan itu sendiri, yakni pola atau cara berpikir dan cara memandang dunia. Upaya-upaya menduniakan nilai-nilai luhur Melayu menjadi penting sebagai penyeimbang ide dan gagasan dari luar dunia Melayu yang cenderung destruktif.<sup>36</sup>

#### D. Melayu-Islam Dan Upaya Menghadapi Globalisasi

Dalam konteks ini telah lazim dipahami bahwa Islam dan Melayu telah sangat identik. Dengan begitu maka penyebutan Melayu dengan sendirinya merujuk pada Melayu-Islam. Penekanannya, terletak pada beragama Islam' dan menjalankan adat-istiadat Melayu'. Hal ini, sama

---

<sup>36</sup> Kebudayaan modern dan post-modern berdampak pada perubahan sosial dalam berbagai sendi kehidupan dengan arus kecepatan yang deras. Perubahan itu, dipicu oleh pertukaran informasi pada setiap detiknya oleh cybermedia, televisi, radio dan media lainnya. Media-media informasi itu mengaburkan batas-batas fisik dan budaya - oleh Arjun Appadurai disebut deterritorialisasi- sehingga menciptakan dunia baru dengan batas-batas wilayah dan nilai yang bersifat relatif. Proses deterritorialisasi ini merupakan suatu proses krusial dikarenakan sebagai titik balik peradaban kontemporer memiliki implikasi yang luas dalam beragam proses sosial dan budaya. Implikasi positif atau negatif dapat terjadi dalam proses sosial dan budaya itu, yang dimulai dari cara berfikir dan cara memandang dunia. Lihat, Abdullah Idi, *Orang Melayu: Istilah, Jati Diri dan Globalisasi*, dalam Makalah Seminar Nasional Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang, 2014, h, 6.

halnya, dengan menjalankan perintah agama yang dianut orang Melayu di Malaysia dan negara serumpun lainnya, yakni ajaran agama Islam. Jadi, jati diri orang Melayu yang paling penting adalah Islam dan menjalankan ajaran agamanya, dimana faktanya agama Islam menjadi dominan dianut orang Melayu. Jika, ada orang Melayu beragama lain, selain Islam, karena proses perjalanan sejarah yang berbeda, tetapi asal-usul nenek moyangnya sama, dari perspektif sosio-antropologis, hal itu juga merupakan identitas/jati diri yang mereka miliki, yang harus dihargai dan dihormati.

Menghadapi tantangan sekaligus ancaman kebudayaan global sebagaimana dijelaskan di atas, maka diperlukan sebuah landasan yang kokoh. Landasan kokoh ini dibangun melalui penanaman rasa kepercayaan diri (self confidence) dan kebanggaan terhadap kebudayaan lokal yang dimiliki. Ditengah arus multikulturalisme era global ini, kebudayaan Melayu yang tidak terpisahkan dari nilai-nilai Islam bukan hanya harus dipertahankan, tetapi juga harus dikembangkan, hal ini dapat dilakukan dengan melakukan penyesuaian dan aktualisasi sesuai dengan perkembangan zaman. Cara yang ditempuh adalah dengan mengembangkan pendidikan multikultural kepada masyarakat Melayu, bukan hanya di lembaga pendidikan formal, tetapi juga non-formal. Langkah ini diperkuat dengan peran budayawan daerah dan peranan lembaga adat. Langkah penting lainnya yang harus ditempuh adalah dengan memanfaatkan teknologi informasi modern. Dengan langkah-langkah ini maka kebudayaan Melayu-Islam diharapkan akan bertahan dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman; serta tidak hanya menjadi obyek dari masuknya kebudayaan asing, tetapi juga menjadi

kebudayaan yang bisa mendunia dan memberikan nilai positif bagi pembangunan kebudayaan dan peradaban manusia di muka bumi ini.<sup>37</sup>

Upaya lain, dengan memerhatikan empat aspek. Pertama, pembangunan pendidikan. Bangsa-bangsa Melayu atau rumpun Melayu perlu merespons globalisasi dengan berfikir dan bertindak semestinya melalui pemberdayaan pendidikan sebagai upaya mempersiapkan manpower yang relevan dengan nilai-nilai leluhur orang Melayu, pengamalan ajaran Islam, disamping memahami dan menguasai sains-teknologi pragmatis. Kedua, kebijakan kesehatan. Untuk kasus Indonesia, salah satu bangsa rumpun Melayu, perlunya kebijakan pemerintah yang menjamin kesehatan masyarakat dengan optimal. Ketiga, kebijakan ekonomi. Karena, berdasarkan data World Bank, pada Setember 2014, potensi angka kemiskinan di Indonesia berkisar 68 juta orang. Ke-empat, Riset dan Pengembangan Sumber Daya. Penelitian dan Pengembangan merupakan penjabaran penelitian sesungguhnya. Ilmu pengetahuan dan teknologi pun berkembang pesat dengan menerapkan prinsip efisiensi dan efektivitas sumber daya. Etos kerja pun meningkat dan timbul kesadaran, dengan semboyan: "jangan makan kalau tidak bekerja".<sup>38</sup>

#### D. Kesimpulan

Globalisasi dalam arti westernisasi telah mempengaruhi kehidupan masyarakat global, baik dari aspek sosial, politik, ekonomi, budaya, psikologi, keagamaan, informasi, dan komunikasi, terutama negara-negara di Timur, termasuk Indonesia. Selain berpengaruh negatif dengan segala tantangannya, Globalisasi juga memiliki sisi positifnya. Sisi negatifnya

---

<sup>37</sup> Mokhtaridi Sudin, Pendidikan Multikultural Sebagai Upaya Mempertahankan Kebudayaan ....., hlm. 20.

<sup>38</sup> Abdullah Idi, Orang Melayu: Istilah, Jati Diri dan Globalisasi, dalam Makalah Seminar Nasional Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang, 2014, hm. 8-9.

adalah dominasi negara-negara yang menguasai teknologi, ekonomi, politik, dan sains terhadap negara-negara berkembang sehingga menginginkan semua orang meniru gaya hidup liberal tanpa mempertimbangkan sisi spiritual kemanusiaan. Sisi positifnya, bahwa Globalisasi telah mengakibatkan semua bangsa memiliki peluang yang sama dalam menyebarkan peradabannya.

Peradaban Islam telah dimulai sejak zaman Muhammad Rasulullah SAW dan dilanjutkan oleh umatnya hingga sekarang dan akan terus berlanjut hingga kiamat. Peradaban Islam dibangun atas nilai keimanan, ketaatan (ibadah), dan keihsanan. Ketiganya tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya. Jika terpisahkan maka akan pincang sistem peradaban Islam itu. Sedang nilai adalah sesuatu yang dihormati karena baik. Untuk itu, dari ketiga nilai itulah muncul berbagai nilai, baik nilai-nilai yang sifatnya spiritual (value of being) maupun nilai-nilai memberi (value of giving).

Tantangan bagi peradaban Islam adalah liberalisme, hedonisme, komunisme, dan kapitalisme yang cenderung mendewakan rasionalitas tanpa moralitas agama. Namun, hal ini tidak perlu dikhawatirkan sebab nilai-nilai universal Islam akan selalu diminati oleh manusia karena sesuai dengan nalurinya. Di samping Allah sebagai pemilik agama ini akan selalu memberikan jalan-jalan keluar bagi umat-Nya. Bahkan akan senantiasa membela agama-Nya meskipun orang-orang yang anti Islam melakukan berbagai tipu daya untuk melumpuhkan peradaban Islam. Allah berfirman, "Dan mereka (orang-orang kafir) itu (merancang tipu daya) padahal Allah membalas tipu daya mereka. Sesungguhnya Allah itu sebaik-baik perancang tipu daya." QS. Ali Imran ayat 54.

Terlepas dari jaminan Allah ini, perlu diupayakan suatu strategi penanaman nilai peradaban Islam di tengah-tengah masyarakat dakwah yang relevan dan responsif terhadap tantangan globalisasi. Strategi yang



ditawarkan dalam tulisan ini adalah mengupayakan struktur organisasi yang solid, strategi dakwah yang sejalan dengan pola pikir dan logika manusia modern, sistem yang baik, gaya kepemimpinan yang fleksibel, skill (keterampilan) yang mumpuni, share of value (nilai yang disepakati sebagai tujuan dakwah), yakni keimanan, ketaatan dan keihsanan, dan terakhir adalah para staff yang memiliki kompetensi dan kualitas tinggi. Ini semua tidak akan terealisasi melainkan dengan pendidikan dan pelatihan-pelatihan.

Wa Allah a'lam bi al-showab

Palembang, 18 Desember 2017

## ISLAMIC EDUCATION FOR SEA MULTICULTURAL SOCIETY\*

Raihani<sup>†</sup> – UIN Sultan Syarif Kasim Riau

[raihani@uin-suska.ac.id](mailto:raihani@uin-suska.ac.id)

### Introduction

The region of Southeast Asia is composed of very diverse society in terms of ethnicity, religion and politics (Bouma, Ling, & Pratt, 2010). Each country has its unique characteristics of diversity. Indonesia, for instance, as the largest and most populous country, is characterized by hundreds of ethnic groups, hundreds of local languages, various religions and faiths including world and traditional faiths. In Thailand and Burma, beside ethnic diversity, significant numbers of Muslims and other religious people make the population diverse, even though Buddhists are the majority. In terms of politics, although SEA countries have agreed to adhere to a belief in building a regional identity, variety of political preferences – from monarchy to democratic – has made each country distinct from another (Jonsson, 2010).

Despite the above diversity, religious education in schools in many of SEA countries is compulsory. In the Malay-Muslim majority countries, Islamic education like other religions education is a must, and the governments mandate and support it fully as part of the national education system. Islamic education is, however, often described in media as a hotbed for radicalization. Although most of this description is not valid, the tendency of many Islamic schools to become less moderate and less tolerant has been evident by the growing numbers of schools which are influenced by radical ideologies of Islam such as Salafism. Many studies in Indonesia indicate this worrying phenomenon discovering their lack of compliance with the government's regulation especially with regards to civic involvement as citizens of Indonesia (Hasan, 2008; Subhan, 2006; Wahid, 2014).

---

\* Paper presented in International Seminar on Asean Studies "Islam as the Unifying Force for Peace and Harmony in Southeast Asia", December 20-22, 2017 held by UIN Raden Fatah, Palembang. This is still draft and not to be cited.

<sup>†</sup> A professor of Islamic education studies at UIN Sultan Syarif Kasim Riau who has produced numerous articles and books on Islamic education and its relations with multicultural realities in society. His recent article is entitled "Education for Multicultural Citizens in Indonesia: Policies and Practices" published in *Compare: A Journal of Comparative and International Education* (November 2017).

AzyumardiAzrain one media interview has recently pointed out that 200 Salafi schools are reluctant to observe the national flag-raising ceremony(Intan, 2017). Scholars have observed that Islam in Indonesia in general has turned to more conservative with less tolerant attitudes of Muslims(Bruinessen, 2013; Fealy, 2007).

In this paper, I would like to propose a model of Islamic education which may be useful in shaping the Islamic religion classes to respond to challenges of religious and cultural diversity. I will structure this paper into several sections. First, I will present relevant findings of how Islamic education has been so far implemented in some of SEA countries. Second, I will review three relevant models of religious education developed by Grimmit(1987). Third, I will propose a model for Islamic education, which I think is appropriate to the context of multicultural society in Southeast Asia.

### **A Brief Description of Islamic Education in SEA**

Islam has spread in the region of Southeast Asia short after its early inception(MacAmis, 2002).It has now established a very large number of followers. In some countries like Indonesia, Malaysia and Brunei Darussalam, Islam is followed by the majority of populations, while there are significant numbers of Muslims living in Singapore, Thailand, Philippine and Burma. It can be said that most Malay inhabitants follow Islam spreading throughout SEA countries.

Following the dissemination of Islam, Islamic education found its feet in the region starting from its simplest form of education, i.e. teaching processes in mosques, small prayer houses, and even houses of religious preachers. This developed into the inception of surau, pondok, pesantren or Islamic boarding schools which have been typical throughout Malay community in SEA(Azra, 1999; Madmarn, 1999). In Indonesia, many pesantren have developed progressively to become modern educational institutions by changing curriculum, management and facilities, while some preserve their traditionalism being focused on only Islamic teachings through the readings of classical Arabic Islamic texts(Dhofier, 1985; Mastuhu, 1994). Similarly, in Thailand, many pondok have transformed into modern Islamic schools adapting to the government curriculum while preserving strong Islamic teachings at

the same time(Liow, 2009). However, it is important to note that while there has been a force for Islamic education to modernize itself, its response is quite various from one context to another.

The diversity of Islamic educational practices in this region is undoubtedly high and shaped by ideologies, social and cultural contexts, political determinants and even global forces. In the context of Indonesia, Islamic (boarding) schools as an institutional manifestation are various in curriculum orientations, types of management, and level of facilities. However, from the existing literature (Hasan, 2008; Liow, 2009; Parker, 2008; Parker & Raihani, 2011; Raihani, 2010; Raihani, Karim, Asy'ari, & Mahnun, 2016; Zuhdi, 2005) several common characteristics of Islamic education across the region can be drawn as follows:

1. Like teaching other religions, teaching Islamic religion in the SEA countries is confessional in nature. This means that the teaching is aimed at instilling faith and commitment to the religion so that pupils become pious Muslims. The teaching implementation does not always mean to be conducted by private agencies or non-government organizations like what 'confessional' mostly means in the western secular context. In the SEA region, it refers to the process of teaching to nurture religious commitment in pupils conducted by either state or private schools. Some theoretical insights about approaches to religious will be discussed in the following section.
2. In the light of the confessional approach, teaching Islamic religion heavily uses an indoctrination model by which teachers impose certain belief and understandings to students in almost non-critical ways. Beside ignoring the critical nature of Islamic teachings which expect the use of reasoning in understanding Islamic concepts and wisdoms, this indoctrination approach neglects students' autonomy of thinking critically about religious teachings. As a result, many teachers still use heavily memorization of Islamic texts.
3. The founders' ideology has in a great deal influenced how Islamic schools are oriented in terms of the Islamic studies curriculum. This is why one Islamic school

may differ greatly from another. Often Islamic studies in these institutions teach only one particular Islamic sect (madzhab) and stifle students from the chance to understand other sects (madzahib). The currently mushrooming salafi schools even impose only its own sect in teaching Islamic studies and promote the anti-bid'ah slogan which often means closing from understanding and respecting differences.

4. In many Islamic schools in SEA, there is an insertion of religious studies in one or two units of Islamic religion classes. The principles and main concepts of other religions are taught usually by Muslim teachers who may not fully understand the topics. In my research on this issue, the teaching of other religions is not comparative in its approach, but more about depicting other religions one by one and often in a biased way. This means that, as clearly stated in one of the Islamic textbooks in Thailand, teaching other religions to students is aimed to explore its weaknesses and faults so that students develop their faith in Islam more strongly.

From the exploration above, Islamic education has not yet demonstrated ability in responding to diverse reality of society in SEA. Competing and often confronting groups of Muslims among them has been increasingly intense. Inter- and intra-religious differences are seemingly problematized, and politics often make the condition worse. Islamic education, therefore, needs to be revisited in order to produce Muslims who survive the diverse religious and cultural realities. The following section will explore briefly about religious education model before I propose an approach or model of Islamic education that corresponds to multicultural society in SEA.

### **Approaches to Religious Education**

Grimmitt (1987) develops three approaches to religious education, each with different teaching orientations. First, teaching *into* religion requires teachers to instill in students faith and commitment to the religion being taught. The objective is to create religious and pious personality. This approach is supportive to any of the religious missions to educate pupils to become committed individuals. Second, teaching *about* religions means more or less religious studies in which students are taught different religions with no intention to make

them religious. Religions are put no more than an object of study. In this approach, teachers may use a comparative approach to promote a more comprehensive understanding of relevant religious concepts. Whether or not students want to be committed to any religion or any particular teaching of a religion afterwards is not this approach's concern. Third, teaching *from* religions means that teachers facilitate students to learn concepts, beliefs or practices from a particular religion(s) and reflect upon their own ones. As a result, they developed understanding of such teachings and learn new things from such a learning process to take benefits for their life. This is a kind of reflexive approach to learning religions in which the truth may exist in teachings of different religions.

From the religion's interest, perhaps, teaching *into* religion is preferable to other two approaches. As said before, it corresponds to the mission of religion to develop commitment in individuals. Consequently, this approach emphasized more on the truth claim, and provided nothing but small opportunity to accept and respect other religions equally. To some extent, this is quite reasonable like one of my respondents – a religious teacher – argues. He said that if someone does not believe that his or her religion brings the truth, there is no reason for him or her to be committed to it. Meanwhile, the other two approaches – teaching *about* and *from* religions – tend to dismiss such a self-claim of every religion which is the core of any religious teachings. The approaches emphasize more on the presentation of religions as an object of study which may inspire pupils to learn and take share from the religions for their life. This sounds of course like to put every religion as equally true. These two approaches may therefore be appropriate to the context of liberal and secular nations. But, for countries like in SEA where both religion and being religious are an important part of people's life, these approaches may attract objections from religious leaders and community.

### **Humanist Confessional Approach to Islamic Education**

Considering the problematic application of the above three approaches in Islamic education, I would like to propose a more realistic and compromised approach to Islamic education, which is not to neglect the interest of Islamic religion nor the basic characteristics of human

being as an autonomous individual who lives in a context of an intense cultural and religious diversity. I call this approach ‘humanist confessional approach to Islamic education’, and define as ‘an approach to nurturing students’ faith and commitment to Islamic religion by respecting and developing their humanity and its universal values so that they, through such an educational process, are becoming pious Muslims and good citizens’ (Raihani, 2016). There are three core dimensions coherently attached to this approach, i.e. the reoriented concept of Islamic education, confessional nature of teaching religion, and humanism.

The concept of Islamic education is an important point to start to explain about the proposed approach. There have been so far three Arabic terms used to refer to the process of Islamic education, i.e. tarbiya, ta’lim, and ta-dib. Tarbiya is a concept to describe a generic process of development of human beings. This term encompasses all activities within the process and does not exclusively belong to Islam or attributed to Islamic process of education. Ta’lim refers mainly to teaching activities in which teachers instill knowledge and understanding to students. Students are supposed to become knowledgeable through this process of knowledge transfer. Ta-dib is defined as a process of developing consciousness of God and reflecting it in human attitudes and behaviors or akhlaq. I am inclined to agree with al-Attas(1979)that the comprehensiveness of Islamic education can only be accommodated in ta-dib. Al-Attasexplains that insanadabi is the ultimate goal of Islamic education, the characteristics of which are: “the one who is sincerely conscious of his responsibilities towards the true God; (2) who understands and fulfils his obligations to himself and others in his society with justice;and (3) who constantly strives to improve every aspect of himself towards perfection as a man of adab [*insanadabi*].” So, Islamic education is not merely about teaching Islamic studies so that pupils become knowledgeable, but more about a process of development towards a human perfection with strong divine, social, and ethical characters.

To achieve the above ideal objective, Islamic education cannot be divorced from the teaching approach that enables teachers to nurture such a faith, piety and noble characters in pupils. This means that, like teaching of other religions, Islamic education is in nature confessional. As a religion, Islam has missions to invite people to become its followers and

to nurture and strengthen their faith in it. Therefore, Islamic principles, concepts and teachings cannot be approached from the religious study perspective which places religion as an object of study, and pretends that there is distance between Muslims and Islam. In general, it is the interest of religion, religious leaders and even parents to teach pupils into the religion they adhere to.

However, the above confessional approach has to be conceptualized and designed to cater human nature and universal values which are also inseparable teachings of Islam in order to avoid a monolithic approach that may stifle critical capacity of students and lead to a narrow interpretation of Islam. Every student has as part of human nature an autonomy to think and act based on information possessed and received. Indoctrination to the extent of ignoring this autonomy suppresses his or her potentials from developing to the maximum. He or she will follow the doctrines blindly and develop a close attitude towards differences. There are also universal values of humanity, which as well belong to Islam, such as justice, equality, basic human rights, and so forth. These values must be made as a basis for teaching Islamic religion in order to produce Muslims with strong humanity characters.

Correspondingly, Islam is no doubt a religion of peace as its name suggests. It has the spirit of creating and spreading peace in the inner side of individuals and society at large. Also, Islam means submission. It asks its adherents to fully submit himself to the will of Allah Almighty who is the Most Merciful and Peaceful. Since God is the Most Merciful and Peaceful, and commands His servants to spread peace, this total submission brings a consequence of fully surrendering to follow His commands to create and spread peace on earth. So, a Muslim is therefore required to become an agent of peace for himself, neighbors, and community. He or she continuously strives to realize in him/herself a peaceful being, and inculcate and create peace among all mankind and environment.

In short, the proposed humanist confessional approach to Islamic religion can be useful in educating Muslim children to become Islamic pious individuals whose characteristics are described as those who maintain both the Divine and humane relations.

### **Some Implications of the Approach**



The humanist confessional approach to Islamic education has several implications at least in four areas of education, i.e. curriculum orientation, teaching strategies, religious studies, and teacher education for Islamic religion classes.

Since the concept of Islamic education is now more focused on the creation of *InsanAdabi* as previously argued, the curriculum orientation needs to be changed accordingly. It may reduce the heavy traditional contents of Islamic education subjects which have included *Aqida*, *Fiqh*, *Sirah*, and the *Quran* and *Hadith*, but to be sure, the orientations of teaching these subjects should be balanced to develop more strongly spiritual dimensions of students. Right now, Islamic religion classes are directed mostly to memorization of the religious concepts, texts and literal observations of religious acts or worships, but poorly incorporate the spiritual dimensions of all of those. Because of this, Islamic school students are found to observe very well the Islamic religiosities, but fail to demonstrate spiritual maturity that is supposed to lead to the observance of Islamic morality. With the increasingly penetrating *Salafism* in the Muslim society, the literal interpretation and observation of Islamic teachings have been thickening, and in many cases have created social friction and conflicts. Therefore, the incorporation of the spiritual dimension in Islamic teachings is mandated in this proposed approach.

Islamic spirituality is not something new in Islamic traditions. It is the core of Islamic teachings. Every worship and act by Muslim has to be directed to gain Allah's pleasure, which is the essential objective of Muslim's life. Along with the symbolic worshiping practices, there is always a spiritual component of sincerity towards God, humbleness, and innate merciful attributes developed throughout. The ultimate objective of this integration between symbolic and spiritual dimensions is the continuous consciousness of God's presence in Muslim's life. This is the essence of piety in Islam, and therefore as pointed previously is one of the Islamic education objectives.

The change of the curriculum orientation has ramification in teaching strategies in Islamic religion classes. The indoctrination as highlighted previously should no longer be practiced in classroom. Instead, reflexive strategies which invite students to ponder upon the

religious practices and put them into both spiritual and social contexts/experiences are required in order to develop a deeper understanding in students of the comprehensive Islamic teachings. Reasoning of religious doctrines is also important to explore students' potential of thinking capacity in receiving every piece of information be it religious or not. Perhaps, not all religious doctrines are subject to reasoning, but there is always a way to use the intellect to ponder upon every religious doctrine so that Muslims understand fully the aims and wisdoms of Islamic teachings. In my studies, it is not uncommon that I found religious teachers use unverified information circulated in the Internet or social media.

Related to the changes of teaching strategies, the presentation of other religions in Islamic religion classes should be fair and non-bias. As indicated earlier, in my observations of Islamic religion classes in Indonesia and Southern Thailand, most of Islamic curriculum include teaching of other religions to students. Interestingly, in the Indonesian case, there is a fair presentation of other religions in the textbooks, but during the classroom instruction, religious teachers often emphasize the weaknesses of other religions to impress more that Islam is the true religion. In some of Southern Thai Islamic schools' curriculum, the presentation of other religions in both textbook and classroom teaching is deliberately designed to demonstrate weaknesses of some of the teaching and emphasize Islam is the only choice (Raihani et al., 2016). All of these practices in the proposed humanist confessional approach should be changed into fairer religious studies which present other religious concepts and teaching in an objective fashion according to their main sources and the followers. When necessary, there should be a teacher exchange program between or among religion classes under the mutual agreement to teach students proper understanding of other religions. This will develop sympathy, empathy, respect and recognition in students about other religions and religious others. This does not mean at all to promote that all religions are equally true, but the emphasis is on objective understanding of, nurturing respect to, and tolerance towards other religions.

Part of the implications of the proposed approach is changes in teacher education of Islamic religion classes. Teachers are a pivotal component of education who play a role in shaping students' belief, values and behaviors. Teachers mostly teach in a way they are

educated to. Teacher preparation should therefore correspond to the objective of Islamic education as outlined above. One important note regarding teacher education especially in Indonesia is a heavy emphasis on mechanical teaching skills. Based on my observation as an Islamic education faculty at an Islamic university, student teachers tend to “memorize” various teaching strategies and methods, and poorly understand the philosophy behind every method. More apprehensively, they seem to fail to develop capacity to comprehend the relationship between classroom practices and social realities as if the former exists in no context. This is because teacher education is, for the sake of observable pedagogical skills, designed to ignore social and cultural theories which can serve as important foundations of critical thinking and analysis. As a result, teachers produced from this program teach literally according to teaching methods specified in the textbooks with poor contextualization.

To respond to this problem and within the proposed humanist confessional approach, the teacher education program of Islamic religion classes needs to introduce critical pedagogy in its program. The concept of critical pedagogy was first attributed to Paulo Friere, particularly in his work “Pedagogy of the Oppressed” (Freire, 1970). He criticized teaching approach that maintains the status quo and fail to empower pupils to have critical thinking and awareness of social issues and injustices. Teachers only do the routines, and education is like a banking process, depositing knowledge into passive students. Critical pedagogy, therefore, wants to challenge and change structural and cultural inequalities in school, respects differences and promotes equalities, incorporates a moral vision to unoppress the oppressed, and to question one-self and one’s society. It is not only a method of teaching, but an approach to design schooling to become a place for justice education. With the critical pedagogy approach, student teachers of Islamic religion classes learn social and cultural realities outside classroom routines. They would be able to evaluate the impacts of classroom teachings on social justice.

### **Concluding Remarks: Challenges**

This paper proposes a humanist confessional approach to Islamic education in the context of multicultural Southeast Asia. It is an approach not only to nurture in students faith and commitment to Islamic religion but also to develop the characters of humanity so that they become pious and humanist individuals who contribute to the creation of peaceful and harmonious society. This approach should bring about changes in relevant areas of education including more spiritually oriented curriculum, reflexive and contextual teaching strategies involving critical thinking and analysis, objective religious study approach, and more critical teacher education of Islamic religion classes. However, some challenges to the implementation of this approach would potentially hinder it from success.

*First*, the capacity of traditional Islamic religion teachers has been one of the main concerns in order to present Islamic studies subjects in an interesting way. These subjects as they are taught make students feel bored because of the monotonous teaching methods and the heavy use of memorization. Our findings in many Indonesian and Thai Islamic schools indicate that teachers need to be trained about appropriate methodology of teaching as discussed above (Raihani et al. 2016). *Second*, the teacher's lack of teaching capacity is in parallel with the overload of Islamic subjects even in non-religious schools. In the Indonesian context, this has made teachers focused more on finishing the materials they are required to deliver without sufficient concerns about teaching effectiveness. Students' learning burden is also too heavy impeding them from having fun learning process (Parker & Raihani, 2011).

*Third*, truth claim of any religion is another challenge to the application of the proposed approach. Truth claim is an inherent attribute of any religion, and in the Islamic belief, is not negotiable. The proposed humanist confessional approach does not nullify such a claim, but explores how it does not hinder religious followers from tolerating, respecting and acknowledging other religions and religious others. The Quran itself states clearly that diversity in any form in this life is God's will and decree. Had He willed, he could make

only one single homogenous community<sup>‡</sup>. So, truth claim is to be understood as a nature of every religion, but not to be essentialized in establishing relationship with Other.

*Fourth*, as discussed here and there throughout this paper, the penetration of transnational ideologies such as HizbutTahrir and Salafism has significantly influenced the way some Muslims in becoming religious and viewing their relations with others and even with the state. Indonesia has recently witnessed how these ideologies has colored – in many cases in a negative way – the social and political relations of Muslims with religious others and even with fellow Muslims. Moreover, their influence is not limited to Islamic society in general, but to the education sector through the establishment of Islamic schools and the spread of teachers who share or follow the ideology. *Last*, the escalating tension of global politics especially the relation between the West and Islamic world has also contributed to the way Muslim see ‘outside’ in which the West is often described as an everlasting enemy. If not explicitly mentioned in the textbook, this narrative is told by teachers of Islamic religion classes often quoting the verse of the Quran that Jews and Christians will never be pleased with Muslims until Muslims follow their religion or way of life. The polarization has even been expanded to not limited to Islam and the West, but now in the context of Southeast Asia also to include between Islam and Buddhism particularly in the case of the persecution and expulsion of Muslim Rohingya by the extremist Buddhists.

In conclusion, the application of the proposed humanist confessional approach to Islamic education does not go without challenges. But, this does not mean it is not applicable at all. Efforts to change and improve Islamic education have to be done in order to produce pious Muslims who internalize and demonstrate universal values of humanity so that SEA countries will witness Islam as the unifying force for the creation of peaceful and harmonious society.

## **References:**

Al-Attas, S. M. N. (Ed.). (1979). *Aims and Objectives of Islamic Education*. Jeddah: King Abdulaziz University.

---

<sup>‡</sup> QS, Al-Maidah: 48.

- Azra, A. (1999). *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru (Islamic education: tradition and modernisation towards the new millenium)*. Jakarta: Logos.
- Bouma, G. D., Ling, R., & Pratt, D. (2010). *Religious Diversity in Southeast Asia and the Pacific: National Case Studies*. Dordrecht: Springer.
- Bruinessen, M. v. (Ed.). (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Dhofier, Z. (1985). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES).
- Fealy, G. (2007). A Conservative Turn. [www.insideindonesia.org/a-conservative-turn](http://www.insideindonesia.org/a-conservative-turn)
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder.
- Grimmitt, M. H. (1987). *Religious Education and Human Development: The Relationship Between Studying Religions and Personal, Social and Moral Education*. Great Wakering: McCrimmons.
- Hasan, N. (2008). The Salafi Madrasas in Indonesia. In F. A. Noor & M. v. Bruinessen (Eds.), *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (pp. 247-274). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Intan, N. (2017). Pemerintah dan Ormas Islam Harus Perkuat Pendidikan Agama. Retrieved 17 December 2017, from ROL <http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/12/12/p0uf48396-pemerintah-dan-ormas-islam-harus-perkuat-pendidikan-agama>
- Jonsson, K. (2010). Unity-in-Diversity? Regional Identity-Building in Southeast Asia. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 2, 41-72.
- Liow, J. C. (2009). *Islam, Education and Reform in Southern Thailand: Tradition & Transformation*. Singapore: ISEAS.
- MacAmis, R. D. (2002). *Malay Muslims: The History and Challenge of Resurgent Islam in Southeast Asia*. Michigan: William B Eerdmans Publishing Company.
- Madmarn, H. (1999). *The Pondok and Madrasah in Patani*. Selangor: UKM Press.

- Mastuhu. (1994). *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.
- Parker, L. (2008). Introduction: Islamic Education in Indonesia. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 42(1), 1-8.
- Parker, L., & Raihani. (2011). Democratizing Indonesia through Education? Community Participation in Islamic School. *Educational Management Administration & Leadership*, 39(6), 712-732.
- Raihani. (2010). *Religion Classes in Indonesia: Translating Policy into Practice*. Paper presented at the Crises and Opportunities: Proceedings of the 18th Biennial Conference of the ASAA, Adelaide.
- Raihani. (2016). *Pendidikan Islam dalam Masyarakat Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Raihani, Karim, P., Asy'ari, S., & Mahnun, N. (2016). Delivering Islamic Studies and Teaching Diversity in Southern Thai Islamic Schools. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 54(1), 123-146.
- Subhan, A. (2006). Pesantren Hidayatullah: Madrasah-madrasah bercorak Salafi (Hidayatullah Pesantren: Madrasahs with Salafi orientation). In J. Burhanuddin & D. Afrianty (Eds.), *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam di Indonesia (Making Modern Muslim: Mapping Indonesian Islamic Education)* (pp. 203-240). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Wahid, D. (2014). *Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. (PhD), Utrecht University, Utrecht.
- Zuhdi, M. (2005). The 1975 Three-Minister Decree and the Modernization of Islamic Education in Indonesia. *American Educational History Journal*, 32(1), 36-43.

## Keraifan Local Dalam Naskah-Naskah Piagam Palembang XVII-XIX:

Harmonisasi Masyarakat Melayu

Endang Rochmiatun  
Fakultas Adab Dan Humaniora  
UIN Raden Fatah Palembang  
endang\_dbj@yahoo.com

### ABSTRAK

Kajian ini membahas masalah resistensi (kriminalitas dll) yang muncul pada masyarakat dimasa lalu, yakni melalui kajian berdasar manuskrip atau naskah kuno. Adapun naskah-naskah kuno yang dimaksud dalam kajian ini adalah berupa *Naskah - Naskah Piagam* Sultan Palembang. Naskah naskah ini menunjukkan bentuk kearifan local, yakni - bentuk kebijakan para penguasa (Sultan-Sultan Palembang) pada masa lalu berkenaan dengan kondisi social ekonomi masyarakatnya, dan bagaimana penanganan terhadap masalah resistensi yang muncul pada masyarakat di masa lalu oleh para penentu kebijakan (penguasa/Sultan-Sultan Palembang ).

**Kata Kunci :** *Manuskrip, Piagam, Resistensi, Kebijakan Sultan,*

#### A. Pengantar

Pengertian *piagam* dalam kajian ini adalah tulisan yang diterakan pada lempengan logam, baik yang terbuat dari emas, perak, tembaga maupun perunggu. Piagam-piagam semacam ini biasanya dibuat pada masa pemerintahan raja-raja Islam, termasuk pada masa Sultan-Sultan Palembang. Piagam biasanya berisi peringatan tentang suatu hal, perintah, atau peraturan-peraturan yang harus ditaati oleh semua pihak. Selain itu piagam biasanya kemudian diserahkan kepada orang yang berhak atau bertanggung jawab atas isi titah raja atau sultan yang menyerahkannya.

Pada masa pemerintahan Kasultanan Palembang, sultan-sultan Palembang diketahui juga mengeluarkan piagam-piagam. Salah satu informasi<sup>1</sup> menyebutkan bahwa piagam paling tua yang dapat diketahui berasal dari Sultan

---

<sup>1</sup>Bahasan tentang piagam Palembang yang ini dapat dibaca dalam TBG (*Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde uitgegeven door het Koninklijk Batavia asch Genootschap van Kusten en weten-Schappen*),



Abdurrahman (1622 -1706 M) yang diberikan kepada Pangeran Purba Buwana di Desa Tanjung Karang, Pasemah. Walaupun piagam tersebut tidak berangka tahun tetapi masa pemerintahan Sultan Abdurrahman jelas. Adapun piagam paling muda dikeluarkan oleh Sultan Ratu Muhammad Badaruddin I pada tahun 1802 M, piagam lainnya yang juga dikeluarkan oleh Sultan Ratu Muhammad Badaruddin I Di luar koleksi resmi oleh pemerintah, masih terdapat beberapa piagam yang disimpan baik oleh perorangan maupun tersimpan di Museum Sultan Mahmud Badaruddin II Palembang. Adapun yang tersimpan oleh perorangan biasanya oleh pewaris dari pemegang piagam tersebut. Misalnya Piagam Sukabumi, piagam tersebut disimpan di Kecamatan Banding Agung, Kabupaten Ogan Komering Ulu, Sumatera Selatan.<sup>2</sup>

Setelah Kesultanan Palembang runtuh tahun 1821 M dan baru dihapuskan tahun 1825 M, maka kemudian Palembang dikuasai oleh Pemerintahan Kolonial Belanda. Pada masa pemerintahan Kolonial Belanda ini, pihak penguasa yakni para Residen nampaknya juga mengeluarkan aturan-aturan dalam bentuk “*piagam*”, dan aturan piagam tersebut diberikan juga kepada pejabat di daerah pedalaman yang mana aturan-aturan tersebut harus di patuhi. Piagam-piagam tersebut dikeluarkan oleh para Residen yang berkuasa pada masa itu, dan piagam-piagam tersebut ditulis di atas lempengan logam kuningan dengan kondisi sebagian agak rusak dan yang lain ada juga yang kondisinya masih bagus. Adapun dalam piagam tersebut teks isinya ditulis dengan aksara Arab dan Bahasa Melayu. Kedua piagam tersebut yakni yang satunya berangka tahun 1829 M setelah dihapuskannya Kesultanan Palembang, dan yang satunya berangka tahun 1854 M yang dikeluarkan oleh Residen yang berkuasa pada masa itu yaitu ***Residen De Brawn***.

## **B. Metode**

Tujuan penelitian ini adalah untuk mencapai penulisan sejarah, maka upaya merekonstruksi masa lampau dari objek yang diteliti tersebut ditempuh melalui metode sejarah. Sebagaimana dalam penelitian sejarah, tahapan yang akan

---

<sup>2</sup>Suhardi, *Jurnal Shiddayat*, Balai Arkeologi Palembang.

dilakukan yakni : *heuristic, kritik, interpretasi dan historiografi*.<sup>3</sup> Sumber primer yang akan digunakan adalah berupa sumber lokal berupa *manuskrip* baik yang tersimpan di Palembang Museum Sultan Mahmud Badaruddin II, maupun yang tersimpan pada masyarakat. Sumber sekunder yang digunakan adalah berupa jurnal dan buku-buku yang relevan dengan tema kajian.

Konsekuensi logis dalam penelitian sejarah, bahwa sumber-sumber tersebut kemudian akan diuji keaslian dan keshohihannya melalui kritik intern dan kritik ekstern. Setelah pengujian dan analisa data dilakukan, maka fakta-fakta yang diperoleh disintesis melalui eksplanasi sejarah. Penulisan sebagai tahap akhir dari prosedur penelitian sejarah diusahakan dengan selalu memperhatikan aspek kronologis.

### **C. Hasil Dan Diskusi**

#### ***1. Latar belakang dikeluarkannya Piagam-piagam oleh penguasa***

Sebagaimana diketahui, dalam system administrasi pada masa Kesultanan Palembang dikenal adanya wilayah Iliran dan Uluan. Wilayah uluan dimaksudkan untuk wilayah pedalaman yang jauh dari pusat kota. Nampaknya dikeluarkannya piagam-piagam pada masa Kesultanan tersebut adalah sebagai salah satu bentuk langkah penguasa dalam mengawasi wilayah kekuasaannya, dengan maksud wilayah kekuasaannya tersebut dapat terkontrol dan selain itu piagam-piagam yang di keluarkan Sultan Palembang nampaknya juga bertujuan sebagai usaha untuk mengatur ketertiban wilayah di daerah tersebut.

Piagam-piagam yang dikeluarkan Sultan Palembang yakni Sultan Ahmad Najamuddin (1758-1776 M) misalnya, di dalamnya berisi antara lain meliputi : *Utang piutang, Perjudian dan Sabung ayam, Aturan tanam sahang/lada, Perkawinan, Aturan dagang barang dan budak, Maling (pencurian), Orang minggat dan pindah tempat, Pertengkaran, Pembunuhan, Orang mengamuk, Mendatangi atau menyerang orang di desa lain, Aturan bagi orang peranakan.*

---

<sup>3</sup> Gilbert J. Garraghan, S.J. *a Guide to Historical Method* (New York : Fordham University Press, 1957), hlm. 103-421, Lihat juga ; Louis Gottschalk, *Mengeri iSejarah*. Terj. Nugroho Notosusanto (Jakarta: UI-Press, 1975), hlm. 18-19.

Aturan atau tata tertib hukum di atas diberlakukan untuk setiap wilayah dari penguasa yang diberi piagam. Selain bertujuan untuk mengatur ketertiban di wilayah pedalaman, alasan lainnya adalah sebagai upaya penguasa untuk mengamankan wilayah pedalaman agar tetap menuruti perintah pusat (Kesultanan). Hal diatas adalah salah satu alasan sehingga dikeluarkannya piagam-piagam tersebut.

Adapun orang yang diberi piagam adalah orang yang dipercaya untuk menjalankan aturan-aturan yang tertera dalam piagam. Selain itu sebagai konsekuensinya adalah orang yang menerima piagam tersebut diberikan kekuasaan untuk menerima pembayaran denda dari rakyat yang melanggar berbagai aturan, dan juga ia diberi kekuasaan untuk menentukan besarnya pajak perdagangan.

Orang yang diberi piagam pada masa Kesultanan Palembang berkewajiban **“mara seba”** (menghadap) Sultan pada setiap tahunnya. Tujuan dari **“mara seba”** tersebut diantaranya adalah sebagai tanda kesetiaan mereka kepada Sultan, dan pada pertemuan tersebut biasanya juga menyerahkan segala macam hasil bumi, pajak, serta tanda kesetiaan lainnya sebagai upeti atau persembahan kepada Sultan.

Piagam-piagam baik yang dikeluarkan oleh Sultan Ahmad Najamuddin maupun oleh Residen yang berkuasa di Palembang pada umumnya berkaitan erat dengan aturan bagi pelaksanaan sistem pemerintahan pada masa itu. Adapun dalam piagam-piagam tersebut di atas memberikan informasi bahwa pada masa itu diberlakukannya sistem pemerintahan berupa sistem **“Marga”**.

**“Marga”** merupakan salah satu bagian struktur pemerintahan di pedalaman pada masa Kesultanan Palembang.<sup>4</sup> Seperti diketahui bahwa Struktur pemerintahan Kesultanan Palembang dibagi atas pemerintahan Ibukota dan daerah pedalaman yang sering disebut daerah Uluan. Pemerintah daerah uluan dibagi dalam tiga bentuk wilayah pemerintahan yaitu : *daerah sikep, daerah kepungutan, dan daerah sindang.*

---

<sup>4</sup> Sistem pemerintahan Marga masih terus dipakai pada masa Kolonial Belanda maupun masa pemerintahan RI di Sumatera Selatan. Tahun 1979 sistem pemerintahan marga di Sumatera Selatan dihapus, dengan disahkannya UU No. 5 tahun 1979 tentang pemerintahan Desa.

**Daerah Sikep**, adalah daerah yang merupakan kelompok dusun atau himpunan dusun tidak berada dalam suatu wilayah marga dan diperintah langsung oleh pegawai kesultanan. Daerah sikep ini dibebaskan dari kewajiban-kewajiban membayar pajak, tetapi mereka mempunyai kewajiban kerja kepada Sultan.

**Daerah Kepungutan**, adalah wilayah kesultanan yang berada di pedalaman dan dipimpin oleh seorang Raban atau Jenang. Raban atau Jenang membawahi beberapa Marga.

**Daerah Sindang**, adalah daerah perbatasan dengan daerah kepungutan. Daerah Sindang ini mengakui sultan tetapi mereka diberi kebebasan mengatur daerahnya sendiri. Daerah sindang biasa disebut juga dengan daerah sekutu yang dipimpin oleh seorang Depati, mereka dibebaskan dari pajak, tidak membayar upeti, tetapi mereka berkewajiban melindungi perbatasan daerah kesultanan dari serbuan orang luar. Namun demikian diantara mereka juga diwajibkan *tiban tukon* (barter) sebagai tanda raja.

Adapun Marga adalah wilayah yang mencakup kumpulan dari beberapa Dusun, dengan kata lain Marga membawahi beberapa dusun. Kepala marga biasa disebut dengan "**Pasirah**" (**Depati** atau **Danguan**). Oleh karena jasa-jasa yang mereka berikan kepada sultan atau karena kerajinan dan kesetiaan, seringkali mereka kemudian diberi gelar "**Pangeran**" yang kemudian nantinya diturunkan kepada anak tertuanya. Para kepala marga ini didampingi oleh kepala-kepala dusun yang biasa disebut dengan "**Proatin**", yang secara tradisi adat menyandang gelar : **Kria**, **Baginda**, **Lurah** atau **Ngabehi**. Para Proatin tersebut dibantu oleh empat orang **punggawa** atau pembantu yang bertugas memelihara ketertiban dan kepolisian, terutama dalam hal pengawasan pananaman lada dan penerimaan orang asing. Salah satu diantara empat **punggawa** tersebut diberi kedudukan sebagai **Amaneh** atau pesuruh dari kepala dusun dengan tugas mengantar surat-surat dan pesan-pesan mengenai pemerintahan dusun.

Dalam struktur pemerintahan Kesultanan Palembang perintah sultan kepada para Kepala Marga disampaikan oleh seorang perantara yang biasa disebut dengan **Raban** atau **Jenang**. Adapun Proatin atau Depati mempunyai tugas dan kewajiban antara lain adalah sebagai berikut : Menjalankan pemerintahan marga,

Memelihara ketertiban , Memegang tumpuk kekuasaan dan pengadilan, yang memutus perkara-perkara keagamaan dan sipil maupun pidana, yang mana terbuka kemungkinan untuk naik banding pada Pangeran Penghulu dan Karta Negara, yang mempunyai kewenangan untuk membatalkan keputusan-keputusan yang dijatuhkan jika ada keberatan yang diajukan menurut pertimbangan berdasarkan keadilan., Mengerahkan *gawe raja* dan *gawe dusun*, Membantu memungut pajak *tiban* tukon (barter barang), Pada masa Pemerintahan Kolonial Belanda, sistem marga adalah masyarakat hukum adat yang berfungsi sebagai kesatuan wilayah pemerintahan terdepan. Marga berhak mengurus rumah tangga sendiri berdasarkan hukum adat. Marga dapat mengadakan pungutan pajak dan mengadakan ketentuan-ketentuan tentang kerja badan dan cara penebusannya dengan uang.

## 2. Sekilas Piagam Masa Kesultanan Palembang

### 1. Isi Piagam Sukabumi

#### a. Alih Aksara

1. // *Layang piyagem. Kangjeng Sultan kegaduhaken maring Pangeran Mangku Hanom. Desa Tanjung, hingkang pangandika<sup>1</sup>, lamunnana wong Palembang hutang piyutang lan wong desa hutang pa-*
2. *padaning desa, lan wus padang lawan prawatinne, mangka wennang prawitinne hiku hamicarani. Lamunnora nahur kahitung dadi katigawlassan tutuk ping tiga mungguh dadi*
3. *hanikel, haranna mungguh maning lannora kna hanarik maring hawake muwah enakkatine kang ngahutang hiku, mulih hing prawatinne kang ngamicarani, kalawan praka-*
4. *ra piyutang karana judi sabang<sup>2</sup>, yahiku hora kna tinagih, lannora kna tukar bantah paten pinatin kalawan prakara prawatin den pada mufakat, hagawih ke-*
5. *bon sahang kabeh kalawan sing sapa kang ngara<sup>3</sup> hanut hanggawih kebon sahang yahiku prawatinne kang ngaturraken hamalembang, muwah yang hana wong dagang hatawa wong desa hadagang*
6. *huwong yahiku hora kna panniku larangan Dalem lan lamunnana wong hanekanni humah hing wong hatawa desaning wong mangka kang den tekkanni hiku tatu, kna **patiban jampi**,*
7. *lamun mati kna **wanguk<sup>4</sup>**, lan lamun kang nekanni tatu hatawa mati hora wicaranne maning. Kalawan yen wong dagang mondacking<sup>5</sup> nguma<sup>6</sup> wong desa hatawa hanggawa*
8. *humah hiku hora kna, yang maksa huga kadenda dalem. Lan hora kna wong desa halaki rabi lan wong Palembang, yan maksa huga hiku kapanjing*

9. *lan lamun paranakkan hana padune mangka hanjaluk parentahan, sarta karembak lan prawatin samarga, ya nuli malayu ngungsi yahiku kapanjing, kala-*
10. *wan yannana wong maling maka dadi padu lamun kang den tarka maling kalah hiku dadiya<sup>7</sup> nikel<sup>8</sup>, lan lamun kang narka maling kalah ya nahurahing sapanarkanne, lan lamun hanyekel wong minggat*
11. *mangka hana gagawanne kang ngaji sapuluh reyal, yahiku dadi jarahhan, lan luwih ka<sup>9</sup> sing sapuluh reyal, hamung wlassanne kang dadi pakulih, lan lamun wong desa ha-*
12. *ngiwat hing wong Dalem yahiku kapanjing yang buda<sup>10</sup> wong jaba dadi nikel. Muwah sakehhing desa kang kalintangan hangandella hing prawatin seba dinukun diring kangjeng Sulta-*
13. *n yahiku katrappan, I saka windu<sup>11</sup> masa// 1690//*

## 2. Catatan Alih Aksara

1. Sukukata *ka* dari *pangandika* ditulis diatas garis karena terlewat sedangkan ruangnya tidak ada lagi.
2. seharusnya dibaca *sabung*, yaitu adu ayam.
3. seharusnya ditulis *nora* ; ini dari kata *hora* yang mendapat gandingan suara sengau didepannya.
4. baca: *wanguk*; ini nama denda atau hukuman bagi orang yang mendatangi dan melukai atau membunuh orang yang didatangi.
5. baca: *mondokking*, artinya numpang di
6. baca: *ngumah*, artinya rumah
7. kata *dadaiya*, sukukata *ya* ditulis dibawah karena terlewat dan tidak ada ruang lagi
8. kata *nikel*, sukukata *ni* juga ditulis dibawah ke karena alsan seperti tersebut diatas.
9. sukukata *ka* seharusnya ditulis *saka*, artinya: dari; jadi penulisannya kurang sukukata *sa*
10. baca; *budak*
11. baca: *sakala*, artinya : pada waktu, jadi bukan nama tahun Saka.Kata **Angka tahun**, dalam tulisan tersebut nampaknya menggunakan kalender Jawa, jadi bukan tahun Saka.

## 3. Alih Bahasa

1. *Surat piagam dari Kangjeng Sultan diberikan kepada Pangeran Mangku Hanom di Desa Tanjung. Adapun sabda beliau, bila ada orang Palembang berhutang piutang dan orang desa berhutang pada*
2. *sesama orang desa serta diketahui Prowatinnya. Proatin itu kuasa untuk mengaturnya, jika orang tidak menyahur (membayar) maka (hutangnya) dihitung (tiap sepuluh) menjadi tigabelas hingga tiga kali, naik menjadi*
3. *berlipat, tetapi tidak boleh dinaikkan lagi dan tidak boleh menarik kepadanya seenak hatinya sendiri, hal ini diserahkan pada proatin untuk mengurusnya. Adapun perkara*

4. hutang karena perjudian dan sabung ayam, mereka tidak boleh ditagih dan tidak boleh bertengkar atau bunuh membunuh, tentang hal itu supaya (mereka) bermusyawarah dengan Proatin, (Adapun) mengenai perbuatan
5. kebun sahang (lada, merica), barang siapa tidak mau membuat kebun sahang, oleh proatin akan (ditangkap dan) serahkan (kepada Sultan) di Palembang. Jika ada orang berdagang atau orang desa berdagang
6. orang (budak), tidak boleh menentang larangan Dalem (Sultan). Jika ada orang mendatangi rumah orang atau desa orang lain sedangkan orang yang didatangi itu terluka (maka orang yang mendatangi) dikenai biaya pengobatan
7. tetapi (jika orang yang didatangi itu) mati, maka ia dikenai **wanguk** (nama jenis hukuman, hutang darah bayar darah) jika orang yang mendatangi itu luka atau mati maka tidak ada urusannya lagi. Jika orang dagang mondok (numpang) di rumah orang desa atau membawa
8. rumah itu tidak boleh, jika ia melanggarnya akan didenda oleh Dalem (Sultan). Dan tidak boleh orang desa bersuami isteri dengan orang Palembang, jika dilanggarnya ia akan dihukum
9. dan apabila ada pertengkaran diantara orang peranakan sedangkan minta peraturan (ketertiban) kemudian dimusyawarahkan dengan Proatin semarga tetapi kemudian lari mengungsi, mereka itu dikenai hukuman
10. Dan apabila ada orang mencuri (maling) lalu terjadi pertengkaran, jika orang yang disangka maling itu kalah maka denda/hukumannya menjadi berlipat, sebaliknya jika yang mendakwa itu kalah maka ia harus membayar (denda) sebesar nilai barang yang didakwanya. Apabila menangkap orang maling (meninggalkan tempat secara diam-diam)
11. padahal ada barang bawaannya mencapai nilai sepuluh reyal, barang itu menjadi rampasan, apabila nilainya lebih dari sepuluh reyal maka hanya nilai belassannya (angka kecil di atas sepuluh) yang menjadi haknya. Apabila orang desa
12. mengamuk pada (pegawai) Dalem, ia akan dihukum, jika yang mengamuk itu budak dari orang luar maka hukumannya berlipat. Hendaknya semua desa yang ada di bawah kekuasaan (Sultan) supaya percaya kepada proatin setia yang telah ditunjuk oleh Kanjeng Sultan
13. (Peraturan ini) ditetapkan (diberlakukan) pada bulan windu 1690 (1764 M).

### 3. Jenis Kriminalitas Pada Masa Kesultanan Palembang berdasarkan isi Piagam

Jika dilihat dari isi piagam-piagam masa kesultanan, maka jenis-jenis kriminalitas yang ada pada masyarakat pada masa itu antara lain adalah :Maling (pencurian), Mengamuk, Pembunuhan, dan Mendatangi atau menyerang orang di desa lain.

Memahami resistensi dalam masyarakat pedesaan berarti memahami dunia konflik, yakni yang terjadi antara dua golongan (kelas) yang berhadapan dan mewakili golongannya masing-masing. Pada dasarnya resistensi di pedesaan (masyarakat agraris) timbul karena adanya perubahan social yang tidak memberikan kesempatan pada petani untuk memainkan peranan sebagaimana mestinya. Tindakan yang destruktif dan criminal (seperti pencurian dll) yang muncul merupakan manifestasi protes terhadap ketidakadilan social yang prinsipnya adalah *'balance of power'*, sebagai protes politik karena kuatnya dominasi sebuah kekuatan. Protes semacam ini merupakan kesadaran baik individu maupun kolektif yang tujuannya adalah untuk mendapatkan hak-haknya kembali.

Bentuk resistensi pada masa Kesultanan Palembang yang nampak dari isi piagam di atas adalah bisa dilihat dari istilah "**Ngiwat**, kata ini dapat diartikan dengan istilah "mengamuk". Apabila ada orang desa yang mengamuk kepada orang Dalem (yakni pegawai Kesultanan) maka ia dikenai denda. Dapat diasumsikan bahwa setiap orang desa bisa secara individu ataupun kolektif, apabila melakukan perbuatan melawan atau menyerang terhadap Pegawai kesultanan, maka ia akan dikenai sanksi membayar denda.

#### **4. Kebijakan Sultan Palembang Tentang Masalah Sosial-Ekonomi-Hukum**

Piagam-piagam yang dikeluarkan oleh sultan-sultan Palembang ternyata memperlihatkan selain tentang aturan aturan atau hukum yang harus dipatuhi oleh warganya, juga memperlihatkan bagaimana masalah sosial kemasyarakatan yang terjadi pada masa lalu perlu peran seorang pemimpin (Sultan) sebagai penguasa untuk dapat memberikan petunjuk secara jelas atas cara penyelesaian (kebijakan) terhadap masalah-masalah social-kemasyarakatan tersebut. Meski tidak dipungkiri, bahwa isi dalam piagam sultan terkadang juga memuat hal hal yang sarat akan kepentingan pribadi penguasa (Sultan).

Sebagai contoh adalah masalah larangan terhadap para pedagang yang berasal dari kota. (dalam teks... *Kalawan yan wong dagang mondakking<sup>5</sup> nguma<sup>6</sup> wong desa hatawa hanggawahumah hiku hora kna, yang maksa huga kadenda dalem..*) Adapun larangan tersebut sepertinya untuk mencegah supaya para



pedagang tersebut tidak membeli dagangan secara langsung di desa-desa sehingga akan mengakibatkan pihak Kesultanan bisa kehilangan monopoli. Selain itu juga dikhawatirkanakan terjadi adanya dampak kurang baik jika pedagang kota tinggal di lingkungan pedesaan.

Adapun dalam piagam masa kesultanan terlihat banyak mengandung istilah yang pada masa sekarang sepertinya jarang kita jumpai. Adapun salah satu contoh isi dari piagam tersebut di atas diantaranya adalah memuat berbagai macam aturan yang diberlakukan di daerah Desa Tanjung di bawah seorang pemimpin yang dikenal dengan sebutan "**Proatin**". Berbagai macam aturan atau hukum yang diberlakukan pada masa itu (yang tercantum dalam piagam) dimaksudkan untuk mengatur ketertiban padasuatu wilayah di bawah kekuasaan Sultan Palembang pada masa itu (Sultan Ahmad Najamuddin 1758-1776 M). Oleh karena istilah tersebut jarang dijumpai pada masa sekarang, maka istilah-istilah yang dipakai dalam piagam tersebut di atas ada beberapa yang perlu dijelaskandandianalisis. Adapun beberapa istilah yang perlu diberi penjelasan antara lain adalah sebagai berikut :

- Kata **Kagaduhaken**, kata ini berasal dari kata "gaduh" yang mengandung makna yakni "pinjam" untuk dikelola. Oleh karena tidak ada padanan kata dalam Bahasa Indonesia yang tepat maka dalam konteks kalimatnyadi sini bisa diterjemahkan dengan kata "diberikan".
- Kata **Padang**, kata yang terdapat pada baris ke-2 di atas dapat diartikan dengan kata "terang, jelas, paham". Adapun yang dimaksudkan dalam konteks ini maknanya adalah bahwa pihak Proatin diyakini telah mengetahui masalah hutang piutang ini dengan segala buktinya.
- Kata **Katigawlasan**, kata ini dimaksudkan adalah sebagai istilah untuk orang yang berhutang yang tidak membayar, tiap nilai 10 dinaikkan menjadi 13. Setelah batas waktu terakhir, nilai uang itu dilipatkan 3 menjadi 39, ini adalah jumlah tagihan maksimum dan kemudian si penghutang diadukan kepada Proatin.
- Kata **Judi sabung**, kata ini adalah istilah untuk perjudian dengan menyabung ayam. Dengan demikian dalam hukum masa Kesultanan Palembang perjudian ini dilarang keras. Semua hutang piutang atau tagih

menagih yang berkaitan dengan perjudian ini selanjutnya dianggap tidak ada sehingga apabila ada pengaduan kepada Proatin mengenai hal ini tidak akan dilayaninya.

- Kata ***Hanggawih kebun sahang***, kata ini dimaksudkan mengolah kebun sahang atau merica, oleh karena pada pada masa itu semua penduduk diwajibkan menanam pohon merica.
- Kata ***Hanekani humah hing wong***, secara harfiah kata-kata tersebut dapat diartikan “mendatangi rumah orang”. Sehingga dengan melihat konteksnya, maka hal tersebut kelihatannya sangat berhubungan dengan perkara tertentu, dan kedatangannya tersebut biasanya untuk memaksa pihak lain sehingga besar kemungkinan akan berakibat adanya perkelahian. Jika pada pihak yang mendatangi itu terkena luka atau mati maka hal tersebut tidak menjadi masalah. Namun sebaliknya apabila yang didatangi itu terkena luka, maka si tamu (yang mendatangi) harus membayar biaya pengobatan (*patiban jampi*), dan jika yang didatangi tersebut mati maka yang mendatangi tersebut dikenai hukuman “*wanguk*”, yang berarti semacam hutang darah bayar darah.
- Kata ***Mondok ing ngumah wong desa***, kata tersebut dapat diartikan sebagai “numpang hidup di rumah orang desa”. Jika melihat konteksnya maka larangan tersebut sepertinya ditujukan kepada para pedagang yang berasal dari kota. Adapun larangan tersebut sepertinya untuk mencegah supaya para pedagang tersebut tidak membeli dagangan secara langsung di desa-desa sehingga akan mengakibatkan pihak Kesultanan bisa kehilangan monopoli. Dan kemudian juga akan dikhawatirkan terjadi adanya dampak kurang baik jika pedagang kota tinggal di lingkungan pedesaan.
- Kata ***Wong desa halaki- rabi lan wong Palembang***, kata ini dapat diartikan sebagai orang desa tidak boleh menikah (bersuami istri) dengan orang Palembang. Larangan perkawinan ini ini diduga sebagai usaha untuk menjaga kemurnian darah bangsawan dan mencegah keluarnya kekayaan ke daerah pedesaan.

- Kata **Peranakan**, yang dimaksud dengan kata ini sepertinya adalah keturunan perkawinan campuran antara orang Palembang dengan orang Arab, Cina, India, Eropa dan lain sebagainya.
- Kata **Maling**, kata ini dapat diartikan dengan istilah “mencuri”. Jika dilihat pada konteksnya maka hal ini sepertinya menyangkut pada pencurian benda-benda yang dapat menimbulkan pertengkaran dengan pihak pendakwa. Jika si maling (pencuri) kalah dalam dakwaan tersebut, maka ia harus membayar lipat terhadap nilai benda yang didakwakannya, jika si maling (pencuri) menang dalam dakwaan tersebut (artinya ia tidak mencuri, maka si pendakwa harus membayar senilai barang tersebut).
- Kata **Minggat**, kata ini dapat diartikan yakni “melarikan diri”. Maknadari kata tersebut adalah jika ada orang yang melarikan diri tertangkap, apabila ia membawa barang senilai kurang dari 10 reyal maka barang ini menjadi rampasan, dan jika nilainya lebih dari 10 reyal maka hanya nilai kecil di atas angka 10 yang boleh diambil oleh orang yang minggat tersebut.
- Kata **Ngiwat**, kata ini dapat diartikan dengan “mengamuk”. Apabila ada orang desa yang mengamuk kepada orang Dalem (pegawai Kesultanan) ia dikenai denda, dan apabila yang mengamuk itu seorang budak dari luar (bukan budaknya orang Palembang) maka dendanya menjadi berlipat.

Beberapa aturan yang termuat dalam Piagam Sukabumi yang dikeluarkan oleh Sultan Ahmad Najamuddin (1758-1776 M) kepada Pangeran Mangkuhanom di atas, tampaknya terdapat pengaruh dari Islam. Hal tersebut dapat dimengerti karena Kesultanan Palembang adalah sebuah kekuasaan yang bercorak Islam.

Adapun pengaruh tersebut tampak dalam masalah hukum, yang mana hukuman yang ada seperti yang dikenal dalam Fiqh Islam.

*...lamunnana wong hanekanni humah hing wong hatawa desaning wong mangka kang den tekkanni hiku tatu, kna patiban jampi, lamun mati kna wanguk, lan lamun kang nekanni tatu hatawa mati hora wicaranne maning.*

Alih bahasa :

*....jika ada orang mendatangi rumah orang atau desa orang lain sedangkan orang yang didatangi itu terluka (maka orang yang mendatangi) dikenai biaya pengobatan tetapi (jika orang yang didatangi itu) mati, maka ia dikenai **wanguk** (nama jenis hukuman, hutang darah bayar darah) jika orang yang mendatangi itu luka atau mati maka tidak ada urusannya lagi.*

Dari teks piagam di atas disebut kata “**wanguk**”, kata ini dapat diartikan sebagai bentuk hukuman hutang darah bayar darah, yakni hukuman bagi orang yang membunuh orang. Dalam Fiqh Islam dikenal adanya hukum “**Qishos**” yakni pembalasan yang setimpal (sama) atas pelanggaran, seperti : hukum bunuh bagi orang yang membunuh dengan disengaja atau melukai anggota badan bagi orang yang berbuat demikian (melukai orang).

Dalam Al-Qur’an Surat Al-Baqarah ayat 178 disebutkan :

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan bagimu melakukan qishas (balasan) akibat pembunuhan(QS. Al-Baqarah. 178).

Adapun dalam piagam-piagam masa Kolonial Belanda juga dapat dilihat, isinya juga berupa aturan-aturan dan piagam tersebut diberikan juga kepada pejabat di daerah pedalaman yang mana aturan-aturan tersebut harus di patuhi, teks yang berisnilai kearifan masa lalu dan dapat dirasa masih relevan dengan masa kini diantaranya adalah sebagai berikut :

*.....itu pasirah tanggung dari marabahaya serta menolong dan menerima dengan baikadanya seperti mana orang baik-baik....*

*....jikalau barangkali pasirah-pasirah salah suatu ada yang mati, maka lantasi dikasih tahu dan siapa dipilih orang-orang dan yang baik yang nanti kita angkat Pasirah....*

*....orang yang membuat jahat numpuk, merampok atau ngecu mesti dilarang....*

*....jangan sekali-sekali membuat rusuh pada orang-orang yang tersebut tadi....*

Setelah dianalisa terhadap isi piagam-piagam Palembang di atas, secara tidak langsung didalamnya terdapat atau termuat pesan-pesan moral. Pesan-pesan

tersebut dapat dikatakan berisi kearifan masa lalu yang sepertinya masih relevan dengan kepentingan masa kini. Diantara pesan-pesan yang dapat diungkapkan antara lain adalah menyangkut : Demokrasi, Prinsip ini dapat dilihat dari adanya perintah bermusyawarah apabila ada masalah dalam bermasyarakat.

*....tidak boleh bertengkar atau bunuh membunuh, tentang hal itu supaya (mereka) bermusyawarah dengan Proatin...*

*....apabila ada pertengkaran diantara orang peranakan sedangkan minta peraturan (ketertiban) kemudian dimusyawarahkan dengan Proatin semarga...*

#### **E. Kesimpulan**

Piagam-piagam Palembang merupakan produk lokal yang muatannya penuh dengan nilai-nilai kearifan masa lalu, dan nilai-nilai kerifan masa lalu tersebut dipandang beberapa diantaranya masih relevan dengan nilai-nilai dalam hubungan sosial masyarakat pada masa kini.

Nilai-nilai yang masih relevan dengan pembinaan masyarakat sekarang ini diantaranya adalah masalah : tolong menolong, berbuat baik dengan orang, larangan berbuat jahat, larangan membuat kerusuhan, dan memilih pimpinan yang akhlaqnya baik atau terpuji.

Piagam-piagam Palembang memberikan juga informasi masalah adanya sistem pemerintahan masa lalu di Sumatera Selatan pada masa Kesultanan Palembang (Abad XVII-Awal XIX) maupun juga pada masa Kolonial Belanda, yakni “*Sistem Pemerintahan Marga*” . Sistem pemerintahan marga dapat dikatakan produk lokal yang demokratis dan kharismatik pada masanya. Semua persoalan yang menyangkut kehidupan bermasyarakat dan bernegara tercakup dalam aturan yang baku.

Selain memuat hal-hal yang dirasa masih relevan dengan pembinaan masyarakat sekarang yakni pembinaan moral masyarakat, juga memuat hal-hal peningkatan kesadaran hukum.

---

## DAFTAR PUSTAKA

- Faille. Roo de La. 1971. *Kesultanan Palembang*. (seri terjemahan) Belanda KITLF. Jakarta.
- Garraghan, Jilbert.1957. *A Guide to Historical Method*. New York : Fordham University Press.
- Hanafiah, Djohan. 1995. *Melayu-Jawa, Citra Budaya dan Sejarah Palembang*. Palembang. Pemda Tk II. Kodia Palembang.
- Peters, Jaroen. 1997. *Kaum-Tuo Kaum Mudo : Perubahan Religijs di Palembang 1821-1942*. Jakarta : INIS.
- Piagam-piagamtahun 1829, 1854*.
- Rahim, Husni.1994. *Sistem Otoritas dan Administrasi : Kajian Terhadap Pejabat Agama Pada Masa Kesultanan Dan Kolonial Belanda*. Jakarta. Rajawali Press.
- Sudarsono,1992. *Pokok-Pokok Hukum Islam*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Suhardi, *Jurnal Shiddayatra*, Balai Arkeologi Palembang.
- Usman, Sunyoto. 2001. "Elit dan Masyarakat". Bahan Kuliah pada Mata Kuliah Sosiologi Politik pada PPs UGM Jur. Sejarah. Yogyakarta.

# The Thought on Family Planning and Its Implication to the Population Growth and Life Expectancy: An Experience of Muslim Countries

Abdur Razzaq

Fakultas Dakwah dan Komunikasi, Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang  
abdurrazzaq\_uin@radenfatah.ac.id

Sari Lestari Zainal Ridho

Departement of Bussines Administration, Politeknik Negeri Sriwijaya  
sarilestari@polsri.ac.id

## Abstract

The thought on family planning affects the population behavior of a country in setting the number or family size and spacing between children in a family of the population. The number of family members affects on the health of the family, and health is one important part of the quality of human resources or human capital. Moreover, human capital is the basis of economic growth influenced by many factors, one of which is the growth of the population. This study aims to examine empirically the relationship between population growth and life expectancy in the countries members of the Organization of Islamic Conference (OIC) by using quantitative and qualitative analyses. First, quantitative analysis was used to determine the condition of population growth and its relationship with quality of health human measured by life expectancy. Then using simple linear regression, the data from 57 OIC country members in 2012 were analyzed. The study found that there was a significant and negative relationship between human capital measured by life expectancy and population growth measured by the crude birth rate. Second, qualitative analysis was used to describe the role of formal and informal institutions in reducing birth rates in an effort to increase life expectancy by focusing on Indonesia as one of the OIC member countries, the study found the importance of the role of institutions including the changes that occur in the institutions.

Keywords: Population, economic growth, life expectancy, human resources, family planning

## The Importance of Human Resource

Population growth is an important factor for countries in building their economy, as shown on the model of the Solow economic growth (Solow Growth Theory) that shows the influence of

population growth level on the economic growth (Romer, 2005), due to extensive impact on various aspects of economic development, one of which is to the development of human resources, which is one of the inputs of development (human capital). Human capital and the things associated with it, including in the economic scope of human resources, as a part of the human resources establishment and development are empowered in the framework of economic development through improving the labor quality.

The Economic development is affected by the construction inputs which will generate the output, in which one of the inputs is human capital (human capital). Human capital can be translated as the quality of human resources, including health, knowledge and skills (Becker, 1993: 16). Human capital is important, considering the man is the capital driver or capital manager of the other development in order to achieve economic development (Robinson & Barnes, 1996), and this has been demonstrated by several countries in Asia which successfully achieved the economic progress not only because of natural resources, but also because of its human resources, such as Japan and Singapore.

Allah SWT., created man as caliph with the aim of becoming the creator of welfare on earth, so that the development of human resources in a social environment is a necessity, both to build mind, spirit and physic. Human physical development is committed by maintaining health; keeping a healthy food [2: 168], consuming not only a halal food (allowed by Islamic rule) but also a good one [80:24], and also taking a rest [78: 9], as Allah SWT mentioned in the Quran:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ

Then let man look at his food. [2: 168]



يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

O mankind! Eat of that the which is lawful and good on the earth, and follow not the footsteps of Shaitan (Satan). Verily, he is to you an open enemy. [80:24].

There are many indicators used to measure the quality of human resources (human capital) and many factors that influence it, such as health care, education, training, including one of them is the population growth which can be measured by the birth rates (Bloom & Williamson, 1997). Therefore, countries in the world, including countries with the majority of Islamic religion, such as Indonesia, organize the family planning programs (family planning) in order to manage the population growth.

Data from 2008 until 2012 in Indonesia, Brunei and Malaysia showed there were the same trend movements, which indicated the opposite direction between human capital measured by life expectancy and crude birth rate, that was, the decline in the crude birth rate in these three countries, which accompanied by the increasing of life expectancy. For example, for the year 2012, respectively data of Indonesia, Brunei Darussalam and Malaysia to the life expectancy were: 70.60; 78.37; and 74.84; while data on crude birth rate in the same year were: 19, 20; 15.92; and 17.64 (World Bank Data, 2014).

Yet, the success of this program in several regions of Indonesia is influenced by elements of tradition and religion which are not accompanied by a good understanding, as stated in several empirical studies, one was conducted by Siswanto, et al. (2013: 134-141). Though, the

understanding or thought affects behavior, such as; the thinking about family planning affects the behavior of the population of a country in regulating number or family size and space between children in a family of the population. There are several opinions about family planning in the Islamic perspective. Based on their disagreement about the idea of regulating population in some Islamic countries, this study aims to discuss a correct understanding about family planning in the Islamic perspective, with the objective is to study empirically the relationship between population growth and life expectancy in the countries of Islamic religion majority, members of the Organization of the Islamic Conference (OIC).

### **The Concept of Family Planning in Islam**

Polemics about Family Planning become a prolonged discourse in the thinking of contemporary jurisprudence. Either supporting or opposing the concept of family planning has been expressed by scholars with various reasons and arguments. Those who oppose this concept always quibble with Hadist: From Ma'qil ibn Yasar al-Muzani *radiyallahu 'anhu*, he said: A man had ever come (to see) the Prophet *Shallallaahu' alaihi wa sallam* and said: Verily I get a woman who has beauty and (from) the honorable descent, but she cannot have children (infertile), if I (allowed) to marry her? Prophet *Shallallaahu 'alaihi wa sallam* replied: "Do not (allowed)", then the man came (and asked again) for the second time, then the Prophet *Shallallaahu' alaihi wa sallam* forbid him again, then the man came (and asked again) for a third time , then the Prophet *Shallallaahu 'alaihi wa sallam* said: "Marry women who are loving and fertile (many children), because actually I'm going to boast (the large number of you) in front of other people (on the Day of Judgment)." For a woman who is still virgin, this fertility is known by looking at the state of her family (mother and sister) or relatives. This hadist indicates to advocate reproduce

offspring, which is the main purpose of marriage, and advocate to marry fertile women for such purposes. As also stated by Dr. Yusuf al-Qaradawi in his book *Halal and Haram* revealed that one of the purposes of marriage is the birth of offspring. With the descents, it keeps sustainability of human kind. Islam likes a lot of descendants among his people.

Moreover, from Anas ibn Malik *radhiyallahu 'anhu*, he said: My mother (Umm Sulaym *radiyallahu 'anha*) said: (O Prophet), pray to Allah for (the good of) your little maid (Anas ibn Malik *radhiyallahu 'anhu*). Anas said: So the Prophet *Shallallaahu 'alaihi wa sallam* prayed (asked for Allah) all good for me, and prayer of goodness for me and at last he said: "O Allah, multiply his wealth and offspring, and bless what you have given to him." Anas said: For the sake of Allah, verily I have a lot of treasure, and children and my grandchildren this time (totaled) more than one hundred people.

For those who support the permissibility of family planning in Islam based on several reasons. Islam was allowed to every Muslim to regulate descent when driven by strong reasons. It is famous used at the time of the Prophet's birth is set to *azl*, which release sperm outside the womb when it will seem out. In the hadith narrated by Imam Muslim explained, the companions of the prophet claimed that they used to do coitus interruptus at the time of Prophet Muhammad SAW. When the information was getting to the Prophet, he did not forbid it. Furthermore, some other reason allow practicing *azl*, with intention of limiting the descent, namely: if the women could be exposed to the disease during pregnancy or worse illness, If the era had been destructed and apprehensive at the destruction of offspring (See *Al Mawsu'ah Al Fiqhiyyah*, 30: 82).

According to Al-Qaradhawi, there are reasons that became the foundation for a family plan. Among other things, concerns the life or health of the mother when pregnant or giving

birth, based on research and examination of the doctor who can be trusted. He quoted al-Baqarah verse 195, that someone was flopping in the destruction.

Another reason is the concern of a danger to world affairs that often complicate worship. In the end, it makes a person willing to just accept illicit goods or performs prohibited in order to meet the needs of their children. The issue of health and education is also a factor to be considered in deciding on family planning. Prophet, said Al-Qaradhawi, always striving for the welfare of his people. Therefore, the Prophet commanded his people to do things that bore serious benefits and do not allow anything that pose a danger. According to Al-Qaradhawi, at present there has been a contraceptive that can be ascertained kindness. This is what is expected by the Prophet.

Sayyid Sabiq in his book *Fiqh Sunnah* explains, in certain circumstances Islam does not hinder birth control through the use of a contraceptive or other ways. "Restrictions are allowed for male that has many children and no longer able to bear the costs of their children with a good education". Likewise if the wife has a weak health condition, easy pregnancy, and her husband is in poor condition, in these circumstances, said Sabiq, allowed controlling the births. Some scholars assert birth control is not merely allowed and even encouraged.

### **The Empirical Evidence of Population Growth, Life Expectancy and Family Planning in Islamic Countries**

This research was a study of the human resource economics with the subject of human capital, specifically examined the relationship between the human capital (measured by life expectancy variables) and the population growth (measured by the crude birth rate variable). This study used secondary data, in the form of cross section data obtained from the competent institutions and

accountable to publish these data, namely the World Bank. The data used were from the 57 member countries of the Organization of the Islamic Conference, in 2012 in the form of life expectancy and crude birth rate data.

The life expectancy is a life expectancy at birth that indicates the number of years of newborns would live if the prevailing patterns of mortality at birth were same through his life. Meanwhile, the crude birth rate indicates the number of live births occur during the year, per 1,000 population estimated mid-year. Decreasing the crude death rate from the crude birth rate provides the rate of natural increase, which is equal to the rate of population change in the absence of migration.

In order to test the technique empirically, the study used two approaches to analyze the data, namely, the qualitative and quantitative analysis techniques. The qualitative analysis technique was used by analyzing and describing the discussion in this study based on the theories from the literature. While the quantitative analysis was used to analyze the data in the form of figures based on the collecting and processing the data, by using the simple regression analysis techniques to identify the relationships between variables in this study.

Based on the empirical data, there is a remarkable changes, within some OIC member, in slowing their population growth. For example, Iran from 1979 to 1997, there was a significant increase in percentage of married women practicing family planning, where as more women used the modern method compare to the traditional one (Roudi, 1999). According to Roudi (1999), one of the keys to succes in Iran's Family planning was the involvement of religious leaders to called on their follower to fulfill their social responsibility by having fewer children. Since in 1960 and 1980, in some countries the behavior on family planning adoption were influenced by the religion (Suebsonthi, 1980; Roudi, 1999). This was confirmed by several empirical studies,

one conducted by Siswanto, et al. (2013) that the failure of family planning programs in several regions in Indonesia, influenced by elements of tradition and religion and not accompanied by a good understanding.

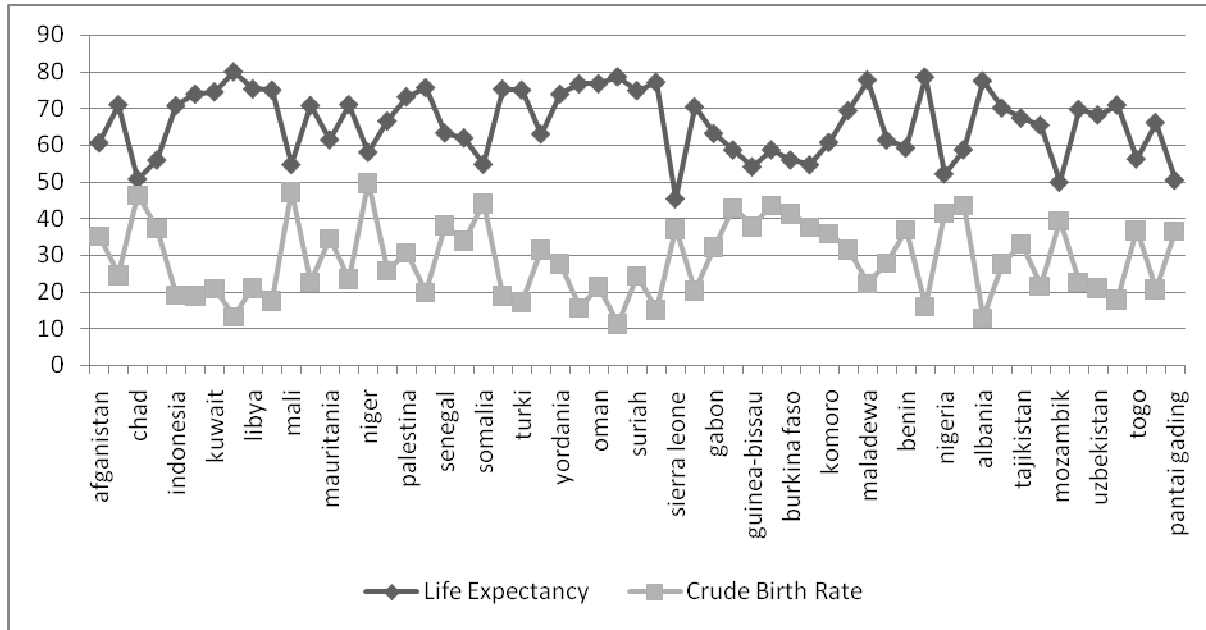


Figure 1. The life expectancy and crude birth rate in the countries of Islamic religion majority in 2012

Source: The result of data processing research, 2015

Figure 1 shows the trend of the crude birth rate and life expectancy in the member countries members of OIC, which showed a negative relationship between the life expectancy and the crude birth rate.

Based on the research method described previously, to determine the relationship between the life expectancy and the crude birth rate, the test analysis was conducted by using a simple regression technique. The regression equations obtained are as follows:

$$LE = 88,347 - 0,778 CBR$$

t statistics (50,581) (-13,640)

Where; LE is the life expectancy, CBR is the Crude birth rate. The result of the equation estimation, shown in the table below:

Table 1. The Result of the Life Expectancy and the Crude Birth Rate Regression.

	Model	Coefficient <sub>a</sub>	t	Sig.
1	Constanta	88,347	50.581	.000
	Crude Birth Rate	- 0,778	-13.640	.000

<sup>a</sup> Dependent variable: Life Expectancy  
 $R^2 = 0,772$   
Adjusted  $R^2 = 0,768$

Source: The result of data processing research, 2015

Based on the data from Table 1 above, the influence of the independent variable (the crude birth rate) is big enough to the dependent variable (life expectancy), indicated by the coefficient of determination ( $R^2$ ) of 0.772, which means the crude birth rate variation was able to explain the variation of life expectancy by 77.2% and the rest 22.8% was explained by other variables out of the model.

Before the simple regression analysis was done, the normality test was analyzed using the Kolmogorov-Smirnov test (KS) which showed that the residuals are normally distributed, the data has met the assumption of normally distributed, so that further analysis could be done using the simple regression analysis. Then, from the F test results, showing that there was a significant independent variable, based on the F probability = 0.000 < 0.05 (the value of  $\alpha = 5\%$ ), and even the F probability = 0.000 < 0.01 (the value of  $\alpha = 1\%$ ). Likewise the results of the t test also showed the T significance was less than 0.05 and even 0.01 (Sig. = 0.000), the results of this

regression showed a significant relationship between the independent and dependent variables, in which the independent variable influenced the dependent variable. It could be stated that the birth rate effects on the life expectancy.

Based on the regression equation obtained from the data processing, the coefficient sign was as expected, that there was a negative influence on the crude birth rate on life expectancy, which could be interpreted that the higher (lower) crude birth rate, the lower (higher) life expectancy. Thus, it could be explained that the negative and significant estimated coefficient was 0.778 means that any increase in the crude birth rate of 1%, would cause a decrease in life expectancy in the member countries of OIC 0.778%. Therefore, it could be said that the change of the crude birth rate in the population would lead to an inversely change in life expectancy; the increase of the live birth rate would lead to a decrease in life expectancy and vice versa, the decrease in the crude birth rate in the population would lead to the increase of life expectancy.

## Conclusion

The creation of human beings as caliphs with the aim of becoming the creator of the welfare of the earth, so the development of human resources in a social environment is a necessity, in terms of building the mind, soul and physical. Human physical development is done by maintaining not only the quantity but also the quality. Indonesian society believed that quality improvement is influenced by a decrease in quantity, it also applies to OIC Member Countries community, based on the empirical findings that the declining in birth rates, which indicate quantity, in the population will lead to the increasing in life expectancy, which is one of the quality indicators.

Although in Islamic perspective, it should be that the abundant quantity accompanied by high quality. So, the Islamic state government policy should be run a program that can improve



the quality of human resources, given the importance of quality human resources in order to carry out their duties as leaders or caliphs on earth, such as policies that support the provision of educational opportunities and wider employment. Instead of making policies that only focus on programs or policies for reducing the quantity of human resources.

## REFERENCES

- Becker, GS, 1993. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Bloom, D. E. and J. G. Williamson, 1997. 'Demographic Transitions and Economic Miracles in Emerging Asia', *NBER Working Paper Series*; Working Paper 6268: 1-48. National Bureau of Economic Research. <http://www.nber.org/papers/w6268>, diakses pada tanggal 24 September 2013.
- Anindita, DAR, 2013. Case Study of Traditional Thinking Patterns on Couple's Not Following the Family Planning(FP). *Research article*. Malang State University. Faculty of Educational Psychology.Psychology Studies Program.  
<http://jurnalonline.um.ac.id/data/artikel/artikel144B40CC39330FD7EED7DB6E8E85092D4.pdf>, accessed on December 8, 2014.
- Robinson-Barnes, Carla J., 1996. Promoting economic development in the inner city: The importance of human resources. *Review of Black Political Economy*; Fall 1995/Winter; 24, 2/3; ProQuest Sociology. pg. 123
- Romer, D., 2005. *Advanced Macroeconomics*, Third Edition. New York: McGraw-Hill Irwin
- Roudi, F., 1999. Iran's Revolutionary Approach to Family Planning. *Population Today*; Jul/Aug; 27 (7); ProQuest Research Library, pg. 4-5.
- Siswanto, Y., Pranowowati, P., and Widyawati, SA, 2013. Understanding Low Parity Eligible Couples (PUSMUPAR) against Norma Small Family, Happy and Prosperous (NKKBS). *Maternas Nursing Journal*, Vol. 1, 2, November, pp.:134-141.
- Suebsonthi, K., 1980. The Influences of Buddish and Islam on Family Planning in Thailand: Communication. *Thesis*. Submitted to the Faculty of Graduate School of the University of Minnesota. In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.

## **Education in Indonesian Islamic Boarding Schools: Documenting Undocumented Voices on Curriculum and Radicalism, Teacher, and Facilities**

*Amirul Mukminin, PhD.*  
The Graduate School, Jambi University

### **Abstract**

The purpose of this study was to explore how pesantren (Islamic boarding school) principals were challenged in educating Indonesian young Muslims in pesantren on an everyday level. Data were collected from participants through semi-structured and in-depth interviews and observations. We organized our analysis and discussion around participants' perspectives, thoughts, and the contexts in which challenges and struggles they faced emerge. The analyses of the texts revealed that three salient categories emerged from the data including (1) non-radicalism and curriculum policy: freedom with a combination between public and religious curriculum, (2) teacher supply: no specific policy, and (3) facilities: no clear programs for underprivileged pesantren. Suggestions and implications for policies and programs are discussed.

Keywords: pesantren; islamic boarding school; non-radicalism and curriculum

### **Introduction**

In Indonesia two ministries manage education, namely the Ministry of National Education and Culture [hereafter MoNE] and the Ministry of Religious Affairs [hereafter MoRA]. One of the educational elements that MoRA manages is the Islamic boarding schools [hereafter pesantren]. The contemporarily typical Indonesian pesantren comprises a “pondok” (a boarding school) and a madrasah (a day school) (Zuhdi, 2006). Students in pesantren are called “santris.” They commonly memorize the Quran, the Prophet’s traditions (hadith), and Arabic classical texts or “yellow books” (*kitab kuning*) and spend 24 hours a day in their pondok doing religious and other activities (Buresh, 2002; Buang, 2007; Kull, 2009; Pohl, 2009). Additionally, a pesantren is similar to a community with a complex, in which santris and ustazd (teachers) eat, sleep, learn, and generally interact throughout the day (Srimulyani, 2007; Buang, 2007; Nilan, 2007). A madrasah in the Indonesian context is an Islamic day school; it teaches children and youth both general/secular subjects and religious subjects. Unlike santris, madrasah students are not required to spend their whole day at school, which allows them to socialize with their family and society (Srimulyani, 2007; Nilan, 2007). Pesantren are characteristically underprivileged and santris live in underprivileged conditions under strict rules (Nilan, 2007). Pesantren provide important support for Indonesians’ Islamic education (Buang, 2007).

However, regardless of its strong contributions to Indonesian education, the current interests in pesantren in both international and national fora are more on the discouraging sides of pesantren as recruiting grounds for promoting Islamic fundamentalism and terrorism (Pohl, 2009; Blanchard, 2006) and more on how to change or modernize such schools (at a macro level) involving international and national policymakers, analysts, and researchers who are engaged in framing policies toward such schools. Also, the debates have not

discussed the educational challenges at a micro level that pesantren face including regarding questions of curriculum, teacher supply, and facility maintenance. Up to now pesantren are characteristically disadvantaged, and santri live in unfortunate situations (Nilan, 2007).

While the interests and debates on the modernization of pesantren as a way of reducing radicalism, fundamentalism, extremism, and militancy may help us to understand the big picture of pesantren, they may not provide us with an interpretable portrait of what a pesantren is like on an everyday level and of how pesantren tackles problems related to curriculum, teacher supply, and facility at a micro level. Curriculum is one of the most important issues in education, and this applies to pesantren, too. Oenstein and Hunkins (1998) define a curriculum “as a plan for action or a written document that includes strategies for achieving desired goals and ends (p. 10). Additionally, Nieto and Bode (2008) describe a curriculum as “what should be learned and under what conditions it is to be learned” (p. 127). Given that questions of curriculum involve what is important for students (santri) to know, they relate to “the knowledge, attitudes, and traditions valued in society” (Nieto & Bode, 2008, p. 127). Similarly, pesantren needs quality teacher supply as Lortie (1975) said that teaching was a demanding job that teachers and students meet.

Additionally, although there is a substantial number of literature on pesantren in Indonesia (e.g., Bruinessen, 1994, 2004; Raihani, 2001; Lukens-Bull, 2001; Buresh, 2002; Blanchard, 2006; Srimulyani, 2007; Nilan, 2007; Kull, 2009; Pohl, 2009; Elefson, 2009; Tan, 2011), it is somewhat surprising and regrettable that not much research effort has focused on pesantren’s curriculum, teacher supply, and facility at a micro level including their challenges, struggles, and expectations in educating young Muslims in pesantren. For example, in 2011, Tan did an study at Al-Mukmin boarding school, Central Java suggested reforms of Islamic boarding school education at a macro level and changes in terms of modernizing the curricula, pedagogy, the underlying ideology, and assessment in the Islamic schools, but fails to take into account the voices of pesantren principals and local department of religious affairs that struggle to deal with curriculum, teacher supply, and facility in order educate Indonesian young Muslims. Additionally, Buresh (2002) who did a study on the roles of pesantren leaders or Kyai of three pesantren in West Java found that Kyai had key roles to help pesantren to survive in the modern contexts socially, politically, educationally, and economically. Also, Lukens-Bull (2001) reported his study on pesantren in Indonesia and found the need to imagine and (re) invent modernity and tradition in educational context in pesantren. However, what Buresh (2002) and Lukens-Bull (2001) did not realize was the degree to which many Kyai or principals were already demonstrating on how to tackle challenges related to curriculum, teacher supply, and facility in order to combine between modernity and tradition in pesantren.

Additionally, Nilan (2006) reported her long termed research on pesantren and found that what she called, “the spirit of education ‘the spirit of education’ is produced as a pleasurable lifelong ‘thirst’ for knowledge and study – surely one of the most desirable outcomes of schooling (p. 2) had produced high academic achievement graduates of pesantren, suggesting that educational processes at pesantren have provided its santri with knowledge and skill to participate in a modern world although santri live in unfortunate situations. This finding, on one side, is useful as it is common that Western people see the negative outcomes of pesantren (Council on American-Islamic Relations, 2006; Pohl, 2006). On the other side, it is arguable that the ‘the spirit of education’ might work for some individuals, but might not work for others since pesantren inputs (e.g., curriculum, teacher) are different from one pesantren to other pesantren.

The lack of literature and information on the challenges of educational processes in pesantren, may continuously lead them to be accused for being a place of promoting radical Islamist ideologies to young Muslims and may lead to a shallow understanding of pesantren.

This study attempted to fill a gap in the pesantren literature by targeting and documenting how pesantren principals were challenged in educating Indonesian young Muslims in pesantren at a micro level. The purpose of this study was to explore how pesantren (Islamic boarding school) principals were challenged in educating Indonesian young Muslims in pesantren on an everyday level in Jambi Province, Indonesia. The following main question served as a focus for our research: What do the pesantren principals perceive on the challenges in educating Indonesian young Muslims in pesantren on an everyday level?

### **The context of the study**

The Indonesian education system recognizes two different paths of education: school based education and out-of school education. Currently, Indonesia basically adopts a 6-3-3-4 school-based education system consisting of 6 years of primary and three years of junior secondary, three years of senior secondary, and four years of tertiary education. In 1994, Indonesia declared a system of a nine-year basic education with an ambitious target that all children aged five-fifteen years would receive a basic education that consists of primary and junior secondary school education. Moreover, the country's senior secondary schooling consists of two streams: general and technical/vocational school education (MoNE, 2003; Author et al., 2017).

As two ministries manage the system; the Ministry of National Education (MoNE), which is responsible for eighty-four percent of schools and the remaining sixteen percent are under the Ministry of Religious Affairs (MoRA). On the other hand, out-of-school education is organized outside the formal schooling. The types of out-of – school education consists of general education, religious education, service-related education, and vocational education. This kind of education can be held outside schools and provided by governmental and non-governmental agencies, private sectors, and communities (MoNE, 2003). In addition, in the Education Law No. 20/2003, early childhood education [ECED] as a stage preceding basic education is recognized, however ECED is not including in the formal education system, so participation is not compulsory. The law explains that ECED services can be formal, non-formal, and informal. Among the types of pre-school education available are kindergarten at the formal schools, playgroups, and day-care centers. Kindergarten is provided for children aged four to five years for one to two years of education, while children who attend playgroups and day-care centers are at least three years old (MoNE, 2003).

Basic education is a general education consisting of 6 years of primary school [PS] and aged between six and twelve. Also, three years of junior secondary school [JSS] aged between thirteen and fifteen. Basic education is a compulsory education providing learners with basic knowledge and skills and preparing them for pursuing a study in senior secondary school [SSS] (ages between sixteen and eighteen years old). In addition to the basic education, there is also an Islamic primary school [IPS] called Madrasah Ibtidaiyah, which is equivalent to PS run by MoNE. According to the current data, from grade one to six, 474.409 students were registered in public IPS and 3.091.466 students were in private IPS including IPS students (madrasah ibtidaiyah) from pesantren throughout the country. Additionally, 22.795.935 students were in public PS and 3.089.118 students were in private PS (MoNE, 2016).

Additionally, there is an Islamic junior secondary school [IJSS] called Madrasah Tsanawiyah managed by MoRA, which is equivalent to JSS run by MoNE. In public IJSS, 746.493 were registered while in private IJSS there were about 2.414.192 students. For the JSS run by MoNE, there were about 8.257.471 students registered in public JSS and 4.943.491 students were registered in private JSS (MoNE, 2016). In addition to JSS, there is also an Islamic senior secondary school [ISSS] called Madrasah Aliyah managed by MoRA,

which is equivalent to senior secondary school [SSS] run by MoNE (MoNE, 2003). The data indicated that 415.074 students were registered in public Madrasah Aliyah and 879.702 students were registered in private Madrasah Aliyah managed by MoRA. Also, 5.415.117 students were registered in public SSS and 4.527.053 students were in private SSS run by MoNE (MoNE, 2016).

Due to the Indonesian education system under two umbrellas, MoNE and MoRA have made a clear distinction over the definition of ‘religious school’ and ‘non-religious school’ in order to avoid confusion. A school that has less than 50% of its curriculum devoting to religious instruction or subjects is called a non-religious school (secular school) while a school that is classified as a religious school if its curriculum includes more than 50% religious instruction including pesantren (Lee, 1995; Zuhdi, 2006).

Henceforth, MoNE manages the first type of schooling while MoRA manages the second one. In this study, we focused on the second one, particularly the principals who ran pesantren as religious schools or Islamic boarding schools. Looking at their working experiences (between eight and fourteen years as principals), five pesantren principals in this study seemed to understand that their school should emphasize teaching and learning processes on the principles and values of Islam such as transmission of Islamic knowledge and socialization of Islamic values (e.g. honesty, moral, respect, spirit, integrity) and ethos. However, they needed to comply with the regulation No. 13/2014 made by MoRA requiring pesantren to combine between religious subjects and non-religious subjects in their respective pesantren. Particularly, their pesantren curriculum should include more than 50% of religious subjects. The contemporary pesantren curriculum includes religious subjects such as studying texts (the Qur'an, Hadith, and the classical texts), morality, doctrine, Arabic grammar, prayers and invocations, pedagogy, and character development (Pohl, 2009; Raihani 2007; Lukens-Bull, 2001; Bruinessen, 1994). In addition to religious subjects, many pesantren including our research sites have constructed their curricula to include government-recognized subjects such as English language, civic education, history, mathematics, sports, and science. Many of them have also included skill training such as sewing, farming, computers, or carpentry, enabling their students to find a job after graduating from pesantren (Lukens-Bull, 2001; Bruinessen, 1994). To ensure whether or not pesantren in our study complied with the regulation, we included a local section head of Islamic boarding schools from the local department of religious affairs.

### **Pesantren in Indonesia: curriculum, teacher, and facilities**

In western countries like in the United States, the state or government including public schools must remain neutral on religion. In the words of Merry (2007), “The separation of church and state remains sacrosanct” (p. 37). This is due to the first phrase of the first Amendment of the U.S, "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof." (in Fraser, 1999, p. 13). In Indonesia, although it is home to the largest Muslim population in the world, it officially recognizes six major religions (Islam, Catholicism, Christian-Protestantism, Hinduism, Buddhism, and Confucianism). In addition, despite the fact that it is the world's largest Muslim country, it does not claim itself as a secular or religious country. Instead, it adheres to the five fundamental principles of *Pancasila* - belief in one God, humanitarianism, national unity, democracy, and social justice. In terms of religious education, it is an important issue within the Indonesian national education system. It is important not only given that the country adheres to the first principle of *Pancasila*, “Believe in one God,” but also because it wants to maintain the mutual relationships and tolerance among the believers of different faiths through education (MoNE, 2003). Although the majority of the Indonesian population is

registered as Muslims, Muslim parents are not required to send their children to religious-based schools, madrasah, or pesantren. They are free to choose appropriate schools to educate their children. In addition, non-Muslim parents are free to send their children to any schools that are appropriate for and according to their belief for their children, suggesting that in spite of the fact that Muslims are dominant, other believers are not forced to study in Islamic schools, which are run by Muslims. These kinds of religious and educational freedom have made, throughout its history, Indonesia known as a country that tolerates most religions and have placed religion as an important part of the Indonesian national education system so as to ensure that its citizens have their rights to pursue religious education.

Before and after the Indonesian independence, pesantren have historically dominated education and Islamic education in Indonesia. Pesantren have strongly contributed to Indonesians' comprehensive Islamic education as they provide education for many millions of Muslim youth including poor rural and remote boys and girls. Pesantren are the only available education for them to have knowledge and are the places to provide a moral and spiritual education. Dhofier (1982) argued, "The Islamic spirit of the pesantren is acknowledged as benteng pertahanan Ummat Islam (fortress for the defense of the Islamic community) and pusat penyebaran Islam (centers for the spread of the Islamic faith)" (p. xxiv). Dhofier (1980, 1982) who did a study on pesantren in Java, Indonesia and identified five basic characteristics of the pesantren leaders (*Kyai*), mosque, pondok (students' dormitory), santri (students), and teaching and learning from classical Islamic books (kitab kuning-yellow books) which differentiate them from other educational institutions.

However, the currently typical Indonesian pesantren comprises of a "pondok" (a boarding school) and a madrasah (a day school) (Zuhdi, 2006). A pesantren is similar to a community with a complex, mosque, and boarding facility in that santris and ustazd (teachers) eat, sleep, learn, and generally interact throughout the day (Srimulyani, 2007; Buang, 2007; Nilan, 2007). Unlike pesantren, Madrasah, an Islamic day school, teaches children and youth both general/secular subjects and religious subjects. Additionally, madrasahs do not require students to spend their whole day at school, which allows them to socialize with their family and society (Srimulyani, 2007; Nilan, 2007).

## **Method**

As this study focused on Islamic boarding schools in one district, we adopted a qualitative cross-case study (Merriam, 1998). She (1998) defined a case study as "an intensive, holistic description and analysis of a bounded phenomenon such as a program, an institution, a person, a process, or a social unit" (p. xiii). She (1998) further argued that an exploratory case study was suitable when the focus of the investigation has not been examined exhaustively as is the case with pesantren. In this study, the cases were pesantren related to their curriculum, teacher supply, and facility for educational processes. The sites for this inquiry were pesantren in one district in Jambi Province, Indonesia located outside the city of Jambi.

Similarly, all pesantren in this study are located in rural areas and underprivileged. Some of their students or santris are orphans and some are not. In this district, there were twenty-four pesantren. To get the access, we used various networks and built up a good relationship with principals. For the purpose of our study, at the beginning we planned to include all principals as our participants. Unfortunately, five principals finally agreed to voluntarily participate in our study. To get information from the central and local department of religious affairs, we were lucky to have the local section head of Islamic boarding schools as our participant. In our research sites, all pesantren have female and male students and teachers. However, according to principals, their pesantren has not full-time teachers or civil

servants (government employees). The following table describes the background information about the number of students and teachers in our research sites.

Table 1. Students and teachers' background information

Islamic boarding school	Santris (Students)		Teachers	
	Female	Male	Female	Male
1	101	77	10	6
2	123	79	13	11
3	59	30	7	6
4	48	27	8	3
5	55	51	5	2

The age of six male participants ranged from forty to fifty years old. Five principals had working experiences between eight and fourteen years while the local section head of Islamic boarding schools from the local department of religious affairs had less than one year working experience. In terms of educational backgrounds, all of principals had finished their basic and secondary education in pesantren and had undergraduate degrees with various majors including two participants majored in education and four participants majored in social sciences. To protect the rights of human participants, the names of people, places, and research sites were masked through the use of pseudonyms.

Table 2. Participants' background information

Participants	Description
1	Islamic boarding school principal 1
2	Islamic boarding school principal 2
3	The local section head of Islamic boarding schools from the local department of religious affairs
4	Islamic boarding school principal 3
5	Islamic boarding school principal 4
6	Islamic boarding school principal 5

In this study, we collected data through semi-structured and in-depth interviews and observations. For the interviews, we asked participants to narrate their accounts, responses, and perspectives on how they were challenged in educating Indonesian young Muslims in pesantren. We provided participants with oral information of the purpose of the study and informed the participants that we would treat the data confidentially. We digitally recorded their accounts and responses to interview questions via a digital voice recorder. We recorded all interviews with the consent of the participants and transcribed them for data analysis. We conducted the first round semi-structured interviews with six participants from November to December 2014. The semi-structured interviews lasted between twenty-five and thirty minutes for each participant. During the interviews, we asked our participants to share their background, their challenges, struggles, and expectations in educating Indonesian young

Muslims at a micro level. We conducted the second round of interviews with the six participants from January to March 2015. We interviewed participants in Indonesian language and lasted between thirty and thirty-five minutes for each participant. After transcribing the data, we translated them into English with the help of one of our research team who received his PhD from the United States of America.

For the observations, in the five pesantren as our research sites, we were not allowed to do participant observations. However, during January to March 2015, the first and fourth authors were allowed to see classrooms, students' living rooms, and teaching materials. These kinds of observations, we called "limited observations," were conducted after our participants were interviewed. Both of our co-researchers were allowed to walk around the pesantren for about 30-40 minutes. Although we had limited observations, we felt that it was very important to support and to confirm our interview data.

Typically, in a qualitative study, both data collection and analysis do not happen in a consecutive way, but data collection and analysis influence each other. In our study, after we interviewed the first participant, we audiotaped, transcribed verbatim, and carefully analysed and categorized all interview data into curriculum, teacher supply, and facility. We continued this process for every participant. After the interviews, we removed the names of participants from data; we gave each participant a code number (e.g. Participant 1). We also reviewed the transcriptions for accuracy. We analyzed and compared all the transcripts among the six participants to find out similarities and differences related to our categories- curriculum, teacher supply, and facility. We also matched the notes from our "limited observations" with the interview data. For example, one participant reported that his pesantren facility was underprivileged and students lived in underprivileged circumstances. Our observations helped us to confirm his accounts.

To deal with the credibility and trustworthiness (Lincoln & Guba, 1985) of our study, we used member checking (Merriam, 1998) in that we returned our data and findings to the six participants to get their feedbacks, and comments to avoid misinterpretations of the results in our final report. Also, we provided rich and thick descriptions (Merriam, 1998) related to our findings. However, our findings should be considered in light of some potential limitations restricting the generalizability of this study. The small sample size (six participants) is one of the weaknesses of our study, and further studies that include larger, random samples may be needed. Another limitation is that participants of this study were mostly principals. Teachers and students were excluded from this study, so future qualitative studies may include them.

Submission to the Institutional Review Board (IRB) was not made as it is not common in Indonesia. However, in order to protect the rights of human participants, we masked the names of participants and research sites through the use of pseudonyms. Also, participants' decision to take part in this study was completely voluntary.

## **Findings**

Pesantren in Indonesia are normally underprivileged and students survive in under privileged circumstances and under firm rules (Nilan, 2007). However, although pesantren are characteristically unfortunate, they still exist up to now and according to Buang (2007), they have been viewed as the last support of Indonesians' comprehensive Islamic education. Understanding why pesantren still survive although they are typically underprivileged is crucial as a foundation for policymakers at national and local level to develop education policies to have quality pesantren. Our study intended to explore how pesantren principals were challenged in educating Indonesian young Muslims in pesantren on an everyday level. Our findings indicated that three salient categories emerged from our cross-case interviews



among the six participants: 1) non-radicalism and curriculum policy: freedom with a combination between public and religious curriculum, (2) teacher supply: no specific policy, and (3) facilities: no clear programs for underprivileged pesantren.

***Non-radicalism and curriculum policy: freedom with a combination between public and religious curriculum***

The Indonesian Ministry of Religious Affairs (MoRA) through its local department of religious affairs has a policy regarding curriculum that pesantren should apply it. The MoRA regulation No. 13/2014 requires pesantren to combine between religious subjects and non-religious subjects. Our interview with the local section head of Islamic boarding schools from the local department of religious affairs confirmed that every pesantren was free to create its own curriculum based on the regulation and its uniqueness and characteristics. He reported,

MoRA gives a freedom to every Islamic boarding school to develop its own curriculum to promote its unique excellence. However, every Islamic boarding school should use religious books and teach religious standard books. (Participant 3, 2014)

The principals in this study confirmed that they had a freedom to develop their own curriculum in order to promote their schools' uniqueness. For example,

Our curriculum consists of 30% of non-religious subjects and 70% of religious subjects. (Participant 1, 2014)

We have an independent curriculum and we combine between public school subjects, religious subjects, and our own subjects. (Participant 2, 2014)

Our curriculum is a mix between religious subjects from the Indonesian Ministry of Religious Affairs and our own subjects. (Participant 4, 2014).

Similarly, other principals shared the same feeling with us regarding the freedom of developing their own curriculum. They reflected,

We typically use the curriculum consisting of religious and non-religious subjects at our school. (Participant 5, 2014)

For our school, we have religious and non-religious subjects. We create our own curriculum. So, our students will have knowledge not only religious subjects but also not religious subjects. (Participant 6, 2014)

A closer look at the interview data, we also found data related to fundamentalism, extremism, and militancy voiced by our participants. All participants explicitly and implicitly reflected that they disagreed with the association and accusation of pesantren as a place of promoting radical Islamist ideologies to young Muslims and of promoting fundamentalism, extremism, and militancy and of recruiting terrorists as their pesantren did not support such as a kind of radicalism.

Our pesantren educate young Muslims to have Islamic knowledge and values, morality, and characters. We do not teach our santri to be radical or disobedient to our country. (Participant 5, 2014)

We talked about pesantren curriculum, you see, we do not teach violence to our students. [...] Our curriculum consists of 30% of non-religious subjects and 70% of religious subjects. (Participant 1, 2014)

Skill training, morality, the Qur'an, Hadith, and the classical texts... character development and others are our main goals in this pesantren, people outside do not know what we are doing and sometimes it is sad to hear that we educate violence or radicalism. (Participant 4, 2014)

[...] we combine between public school subjects, religious subjects, and our own subjects. [...] You know we struggle with many things, we never think about promoting extremism or bad habits to our students. We just want to make our students successful in their life [...] we just want them to be useful for their community. It is not easy, you know. (Participant 2, 2014)

Pesantren now is a place for promoting peaceful and successful young Muslims. We want to produce as many as possible good students. (Participant 6, 2014)

The data from our observations also indicated that the books that teachers and students used during the teaching and learning processes were coming from MoRA and MoNE. Our findings indicated that pesantren in our study were free to develop their curriculum. However, the freedom is not really free. The government through the MoRA regulation No. 13/2014 still controls teaching and learning processes in pesantren. The findings would be important to counter the continuous association and accusation of pesantren education as a place of promoting radical Islamist ideologies to young Muslims and of promoting the fundamentalism, extremism, and militancy. Looking at the curriculum at pesantren in our study, it is clear that such a long-standing accusation is not generally true as voiced by principals in our study. There might be some pesantren that teach only religious subjects, however, we cannot judge all pesantren as a place of promoting the fundamentalism, extremism, and militancy. There should be research to confirm it as the typically current pesantren curriculum incorporates religious subjects such as studying texts (the Qur'an, Hadith, and the classical texts), morality, doctrine, Arabic grammar, prayers and invocations, pedagogy, and character development (Pohl, 2009; Raihani 2007; Lukens-Bull, 2001; Bruinessen, 1994).

Also, many pesantren have constructed their curricula to embrace national curriculum subjects such as English language, civic education, history, mathematics, sports, and science. They have even incorporated skill training such as sewing, farming, computers, or carpentry, enabling their students to find a job after graduating from pesantren (Lukens-Bull, 2001; Bruinessen, 1994). Our findings also indicated that all of pesantren principals in our study finished their basic and secondary education from pesantren and had undergraduate degrees in education and social sciences. They were also willing to be our participants, indicating that they were open to outsiders. More importantly, our findings indicated that based on their curriculum, it seemed that they did not promote fundamentalism, extremism, and militancy although all of them were principals and had an authority to design their own curriculum. However, they designed their curriculum by complying with the regulation No. 13/2014 made by MoRA requiring pesantren to combine between religious subjects and non-religious subjects in their respective pesantren. Our findings were interesting as previous literature indicates that Islamic boarding schools do not mainly focus on religious scholarship, but focus on teaching violence (Stern, 2001; Richards, 2001, Blanchard, 2006).

Additionally, some scholars have found that there is a link between level of education and militancy among Islamic radicals (Russell & Miller, 1977; Krueger & Maleckova, 2003; Ricolfi, 2005; Berrebi, 2003; Krueger, 2007). However, previous literature has no clear evidence of the relationship between diverse sorts of education and radicalization among pesantren in Middle East, Central, and Southeast Asia. Additionally, most of the existing studies come from Western views on religious education in pesantren. The interpretations of such research results are frequently contested and generalizing research results from one time or place to another and especially across national boundaries should be cautioned as pesantren differs in many substantial respects including governance, financing, facilities, teachers, educational levels, and curriculum.

### ***Teacher supply: no specific policy***

Two ministries, Mone and MoRA manage teaching force in Indonesia. MoRA manages teaching force for pesantren and other kinds of religion-based schools either public or private schools. It formulates, adopts, implements, and evaluates teacher policy for schools. In other words, MoRA manages the supply and the demand of teachers for schools that it manages. However, our findings were quite shocking that no specific programs or policies for teacher supply to teach at pesantren. The local section head of Islamic boarding schools from the local department of religious affairs reported,

We try to help Islamic boarding schools to have teachers. Bu not all Islamic boarding schools can be facilitated as we prioritize Islamic boarding schools that really need teachers. (Participant 3, 2015)

This finding indicated that teacher supply was still a big problem for pesantren and it seemed that no agenda was formulated by MoRa on teacher policy for pesantren. The lack of teacher supply in pesantren was the major concerns of principals during our interview with them. To solve lack of teachers, one pesantren in our study asked its alumni to help to teach. For example,

Most of our teachers are our alumni and one or two teachers are from the local department of religious affairs. They teach general subjects. (Participant 1, 2015)

It is good to have alumni get back to their pesantren after finishing their study as pesantren did not need to pay their salary or wages. The alumni usually taught for free. (Participant 6, 2015)

Another interesting finding in our study was related to lack of teacher to teach. Some pesantren were open their doors to have part-time teachers to teach. The payment of their small salary is from the operational fund from the local department of religious affairs.

Most of the teachers here are part-time teachers. (Participant 2, 2015)

All of our teachers are part-time and we use the operational fund from the local department of religious affairs and local department of education to pay their small salary. It is not much. (Participant 4, 2015)

Our pesantren has not full-time teachers or civil servants. (Participant 5, 2015)

Low quality teachers will keep them underprivileged and students keep learning in underprivileged circumstances. The lack of access to high quality teachers for the

disadvantaged students will lead them to be unable to develop their intellectual, social, and personal potential to the highest level and be powerless to function in a modern society in future because they cannot involve in “socialization and selection” processes (Parsons, 1959, p. 297). More importantly, the problem of undersupply of teachers might contribute to the big gap between urban and rural areas in terms of inputs, process, access, equality, equity, and efficiency and might lead to poor student performance. The findings of our study provide a clear picture of underprivileged circumstances related to quality teachers at pesantren. Another interesting finding in our study was that part-time teachers never complained if they did not get their small salary although they had been teaching for quite long time. These kinds of characteristics make pesantren exist to provide education for students in rural and remote areas where public schools do not exist.

### ***Facilities: no clear programs for underprivileged pesantren***

After we interviewed our participants, we were allowed to see classrooms, students’ living rooms, bedrooms, and teachers’ rooms. We found that their facilities were not appropriate. The circumstances were not really good. Some classrooms were dark while student dorms were disorganized and unclean. Additionally, four or five male students lived in one room. For the classrooms, they separated between male and female rooms and we found old chairs and tables. Teachers had one room with lack of supporting facilities such as no computer, no air-conditioners, no fan, and one or two tables. Based on our interviews data, such a situation happened because no budget was available for building rooms. Regarding this issue, the local section head of Islamic boarding schools from the local department of religious affairs stated,

In our district, we have no budget to develop the facilities such as rooms, dorms, and mosques at Islamic boarding schools under our supervision. (Participant 3, 2015)

It is surprising that as the biggest Muslim country in the world, the quality of pesantren facility falls behind that of facility in public schools. All principals that we interviewed had requested funding to build such as rooms, dorms, and mosques from the local department and government. They reported,

We did not get any fund from government to build classrooms, but we get a little operational fund for administrative stuff. (Participant 4, 2015)  
It seems that there is no budget or fund for Islamic boarding schools. (Participant 5, 2015)

It is interesting to note that the interview data above indicated that either central or local governments do not prioritize the development of pesantren in their educational policy agenda. Although, they are not prioritized by the central or local governments, pesantren continues serving education for their society. Their independence is one of the unique characteristics. Regarding this issue, participant 1 stated, “Our independence has been long time and it is our pride to serve education for our society although we are deprived.” Though, the quality of their facilities was low, pesantren in this study never complained about their facilities. Instead, they received help from parents and community such as money or food or materials for building a room.

## **Discussion**

Utilizing a qualitative cross-case approach, our study may provide national and local policymakers, researchers of Islamic schools, and education professionals with a picture of what pesantren, curriculum, teachers, and facility look like. Also, the findings of our study may provide readers with knowledge and with greater cultural sensitivity in teaching and learning processes at pesantren in order to create socially positive and constructive perspectives changes on pesantren education in Indonesia. Three important categories emerged from our recursive data analysis were 1) non-radicalism curriculum policy: freedom with a combination between public and religious curriculum, (2) teacher supply: no specific policy, and (3) facilities: no clear programs for underprivileged pesantren.

The findings of our study shed light on our understanding of curriculum in pesantren. In our study, none of pesantren solely focused on religious subjects. All of them combine between secular and religious subjects in their curriculum. This finding is important to give clear information that pesantren curriculum does not promote fundamentalism, extremism, and militancy because previous literature indicates that Islamic boarding schools or pesantren do not mainly focus on religious scholarship, but focus on teaching violence (Stern, 2001; Richards, 2001, Blanchard, 2006). Also, scholars (e.g. Russell & Miller, 1977; Krueger & Maleckova, 2003; Ricolfi, 2005; Berrebi, 2003; Krueger, 2007) have found that there is a link between level of education and militancy among Islamic radicals. However, in our study, principals voiced that their pesantren and curricula did not focus on teaching violence to their students. Instead, they prepared their students to be successful in their life after graduating from pesantren. Particularly, they claimed their pesantren as a place of promoting successful young Muslims. Also, our finding indicated that the central and local governments did not set a specific curriculum for pesantren. Rather, freedom to develop a school curriculum was given to each pesantren.

However, it is not really free. The central and local governments require every pesantren to include religious and non-religious subjects in its curriculum. On one side, this kind of freedom is good in order to promote the uniqueness of every pesantren. On the other side, government and society do not clearly know the quality of pesantren graduates. Broadly, curriculum is something related to the experiences, both overt and covert, that students learn in school (Bennett, 2003; Oenstein & Hunkins, 1998). Oenstein and Hunkins (1998) specifically defined a curriculum “as a plan for action or a written document that includes strategies for achieving desired goals and ends (p. 10). Additionally, Nieto and Bode (2008) defined that curriculum was related to “what should be learned and under what conditions it is to be learned” (p. 127). Given that curriculum is related to what is important for students to know, it includes “the knowledge, attitudes, and traditions valued in society” (p. 127). This kind of “free” curriculum also indicated that the central and local government did not prioritize pesantren in their policy agenda. Ideally, the central and local governments should provide a clear picture of pesantren stakeholders without reducing the uniqueness of every pesantren as there are thousands of pesantren across the country. The involvement of the central and local governments in developing pesantren curriculum may be useful to see the strengths and weaknesses of every pesantren which can be foundations to make educational policies.

Another important finding in our study was that teacher supply for pesantren was not part of policy agenda neither for central nor for local government. This finding is surprising as Indonesia is the largest Muslim country in the world. More importantly, pesantren have actively participated and contributed to develop Indonesian human resources, particularly in rural, remote, and poor areas before and after the Indonesia independence. The lack of teacher supply to pesantren will keep the quality of those schools low and ignored.

Richardson and Watt (2006) Author et al. (2017) address that teachers play a key role in developing future citizenship and their contribution to social capital and the essential social infrastructure of the country. Other scholars state that teacher is considered able to influence and shape children and adolescents life chances. Teacher facilitates the necessary knowledge, understanding, skills and value for a rewarding life (Lortie, 1975; Kyriacou, Hultgren, & Stephens, 1999; OECD, 2005). Additionally, research evidence has indicated that quality teachers contribute to student achievement. For example, Darling-Hammond (2000) claimed that quality teachers (e.g. teacher preparation and certification) strongly contributed to student achievement. Therefore, lack of quality teachers in pesantren will be a major factor constraining the disadvantaged children to have access and success in education as good teachers in such areas are not always available. To make it worse, most students who learn in pesantren in rural and remote areas and in slums are from disadvantaged families. If they have limited access to quality schools and experienced teachers, it consequently will influence what they will learn and how they are prepared in schools. Thus, it finally will make them remain in low ability groups throughout their educational careers. Therefore, central and local government through MoNE and MoRA should cooperate to solve the issue of teacher undersupply in Islamic boarding schools.

In this study, we also found that no clear programs of facilities for developing underprivileged pesantren from central and local government through MoNE and MoRA. However, what has surprised us is that our participants reported that although no programs were offered from the government to improve their facility, they kept serving their students, suggesting they were able to survive in any conditions. These kinds of unawareness of educational facilities again confirm that regardless it strong contributions to Indonesian human resources, underprivileged pesantren are not prioritized by the central or local governments. The existence of inequality in terms of educational facilities is not born out by the facts for the disadvantaged children who learn in low quality pesantren. In particular, the issues of lack of educational facilities could contribute to the big gap between urban and rural areas in terms of inputs, process, outputs, outcomes, access, equality, equity, and efficiency (Cohen et al., 2006) and could lead to poor student performance. Author et al. (2015) found that limited facilities in teaching and learning were one of the demotivating factors to teach their students. The findings of our study in terms of no clear programs of facilities for developing underprivileged pesantren indicated that the national education policies have not function to develop and maintain a modern and democratic society, particularly in relation to an equal opportunity for all citizens (Sadovnik, 2007). An equal opportunity in education is related to simply provide the same resources and opportunities for all students (Nieto & Bode, 2008) while equity goes beyond equality. Equity focuses on the principle that all students must be given the real possibility of an equality of outcomes. According to Braun and Kanjee (2006), the concept of equity refers to the belief that essentially all children can learn and should be provided with an equal opportunity to learn regardless of their characteristics. Bennett (2003) stated that a high quality education within any education system could not be achieved without having educational equity.

## **Conclusion and Implications**

Recommendations and implications for policies and programs can be drawn from the findings of this study. Indonesian government needs to ensure that national education policies and programs explicitly target and respond to the needs of both public and Islamic boarding schools. Access and success in education are highly important for both public and Islamic boarding schools students. Indonesian government needs to provide them with the academic and social knowledge, skills, and competencies needed for participating effectively in the

society in future. To address the issues of curriculum, teacher supply, and facilities in underprivileged pesantren, five key actors at different levels can play an important role in addressing those issues including MoNE and MoRA in cooperation with the department of education at the provincial and district levels, and schools themselves.

In terms of curriculum, we found that MoRA has given a freedom to every pesantren to develop its own curriculum in order to promote its uniqueness such as students' potential, cultures, talents, and strengths. On one hand, this kind of freedom is good as every pesantren is able to design its own curriculum based on its resources. On the other hand, such a freedom has resulted in no standardization among pesantren curricula. For example, one pesantren had 30% of religious subjects and 70% of non-religious subjects while another pesantren combined between public school subjects, religious subjects, and its own subjects. The absence of standardization of pesantren curriculum will make MoNE and MoRA difficult to assess and evaluate student learning, progress, and achievement in each pesantren. To deal with the issue of curriculum, five key actors should reform and standardize the curricula of pesantren. The standardization of pesantren curricula does not mean that MoNE and MoRa intervene in the whole content of the curricula. Rather, they work with department of education at the provincial and district levels, and pesantren to review and reform the curriculum.

Several actions and recommendations might work for the five key actors to review and reform the curriculum. The first action considerably essential is to organize and appoint a steering committee consisting of highly knowledgeable members about the technical aspects of standards to direct the standard-setting efforts in the provinces/districts/pesantren. The main function of the committee is to make sure the development of subject area standards must be drafted and designed by subject area teachers (specialists) and should cover three areas: (1) religious subjects such as studying texts (the Qur'an, Hadith, and the classical texts), morality, doctrine, Arabic grammar, prayers and invocations, pedagogy, and character development, (2) government-recognized subjects such as English language, civic education, history, mathematics, sports, and science, and (3) skill training such as sewing, farming, computers, or carpentry, etc. In addition, explicit standards and benchmarks as distinct aspects of knowledge and skills but include examples of specific performance activities or tasks should be prepared for every grade level. This method will provide teachers guides and flexibilities regarding an obvious hierarchy of knowledge and skills for each level in teaching. Next, the other important thing is how to assess student achievement in three areas of curriculum (religious subjects, government-recognized subjects, and skill training). Students should be assessed by applying various techniques of assessment. For example, student progress in content standards in subject areas can be gauged by tests (national or local-standardized tests). Last, in addition to a national or local-standardized test, portfolio assessments can be used to assess student progress and to see how students demonstrate their knowledge in a variety of content areas and performance tasks. The use of portfolio assessments will give teachers rights to evaluate and assess their students based on day-to-day notes regarding the three areas.

To deal with the problems of lack of quality teachers in pesantren in rural and remote areas, specific interventions should be taken by the five key actors (MoNE, MoRA, the department of education at the provincial and district levels, and pesantren). The districts or pesantren should not work alone to manage teacher deployment and recruitment. The five key actors should engage in the process of recruiting, posting, and transferring teachers to the intended pesantren. Three important reasons of the need of cooperation among the actors are: (a) the current system more prioritizes the recruitments and distribution of teachers to public schools while pesantren are not prioritized, (b) the salary levels and promotional and reward systems more focus on civil servants either in public schools or in state religion-based

schools while pesantren are not part of the system, and (c) the money for paying teacher salaries and incentives in public schools comes from the central government which is transferred to the provincial government and districts' budgets while no such money is available for pesantren teachers. The following specific policy recommendations can be implemented by the five key actors:

Teachers should be recruited and appointed nationally and allocated to districts and pesantren, particularly for new and young teachers who apply to be a teacher. They are posted to schools and transferred between schools within a district by provincial and district administrations based on the staffing formula set by MoNE and MoRA. However, the transfer and posting should be mainly focused on teachers within the same districts and provinces.

Young and experienced teachers are obliged to serve in rural and remote pesantren for a minimum of three years and a maximum of five years with incentives and promotions.

For a long-term solution, providing school and college scholarships for students from rural or remote areas who are interested in becoming teachers in pesantren and serve their home areas should be part of the policy.

The three specific recommendations above are important to reform the teacher deployment at national, provincial, district, and pesantren levels. The positive side of the recommendations will enable MoNE and MoRA to monitor and solve the issue of teacher deployment in order to promote access, equality, equity, and efficiency in pesantren. However, the implementation of the recommendations requires the commitments of the key actors financially, politically, socially, and culturally.

Next, to address the issue of lack of educational facilities, cooperation among the key actors above is important to improve "inputs, process, outputs, and outcomes" (Cohen, et al., 2006, p. 43). Five key actors at different levels can play an important role in addressing the issue of lack of educational facilities. Lack of their involvement will influence the implementation and evaluation of educational policies to improve the facilities in pesantren. More importantly, lack of their specific policy interventions will make pesantren underprivileged.

Finally, to deal with the association and accusation of pesantren as a place of promoting radical Islamist ideologies to young Muslims and of promoting fundamentalism, extremism, and militancy and of recruiting terrorists, MoNE and MoRA should take several actions. First, they should pay attention to not only public schools or public Islamic schools but also pesantren. Second, they should promote the uniqueness of pesantren education to outsiders through research, seminars, workshops, or conferences. Third, they should encourage a strong cooperation between public schools and pesantren in terms of sharing teachers and facilities.

### **Disclosure statement**

No potential conflict of interest was reported by the authors.

### **References**

- Bennett, C. I. (2003). *Comprehensive multicultural education: Theory and practice*. 5<sup>th</sup> Edition. Boston: Pearson and AB Longman.
- Berrebi, C. (2003). *Evidence about the link between education, poverty, and terrorism among Palestinians*. (Princeton University, Department of Economics, Industrial Relations



- Section, Working Paper Nn0477). Princeton: Princeton University, Department of Economics, Industrial Relations Section.
- Blanchard, C.M. (2006). Islamic religious schools, madrasas: Background. CRS Report RS21654 at the second session of the 109th Congress. Congressional Research Service, the Library of Congress. Retrieved from <http://www.fas.org/sgp/crs/misc/RS21654.pdf>
- Braun, H., & Kanjee, A. (2006). Chapter 4, Using assessment to improve education in developing nations. In Cohen et al. (Eds.), *Educating all children: A global agenda* (pp. 303-353). Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences.
- Bruinessen, M.V. (1994). Pesantren and kitab kuning: Maintenance and continuation of a tradition of religious learning. In W. Marschall (ed.), *Texts from the islands. Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world*, (pp. 121-145). Berne: University of Berne.
- Bruinessen, M.V. (2004). Traditionalist and islamist pesantrens in Indonesia. Paper presented at the workshop on the Madrasa in Asia, transnational linkages and alleged or real political activities, ISIM, Leiden.
- Buang, S. (2007). Madrasah and muslim education: Its interface with urbanization. In W. T. Pink and G. W. Noblit (Eds.), *International Handbook of Urban Education*, (321–342). New York: Springer.
- Buresh, S.A. (2002). *Pesantren-based development: Islam, education, and economic development in Indonesia* (Unpublished Doctoral Dissertation), University of Virginia, the USA.
- Cohen, J. E., Bloom, D. E., & Malin, M. (Eds.). (2006). *Educating all children: A global agenda*. Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences.
- Council on American-Islamic Relations. (2006). *American public opinion about islam and muslims*. Washington, DC: CAIR, Research Center.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc.
- Darling-Hammond, L. (2000). Teacher Quality and Student Achievement: A Review of State Policy Evidence. *Education Policy Analysis Archives*, 8.
- Dhofier, Z. (1982). *Tradisi pesantren: Studi tentang pandangan hidup kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Dhofier, Z. (1980). *The pesantren tradition: A study of the role of the kyai in the maintenance of the traditional ideology of islam in java* (Unpublished Doctoral Dissertation), the Australian National University, Australia.
- Elefson, T. P. (2009). *Transactions for blessing (baraka): An ethnography of socio-religio-political power among men in the santri islam region of java* (Unpublished Doctoral Dissertation), Fuller Theological Seminary, the USA.
- Fraser, J. W. (1999). *Between church and state: Religion & public education in a multicultural America*. New York: St. Martin's.
- Kull, A. (2009). At the forefront of a post-patriarchal islamic education female teachers in Indonesia. *Journal of International Women's Studies*, 11, 25-39.
- Krueger, A. B. (2007). *What makes a terrorist? Economics and the roots of terrorism*. Princeton: Princeton University Press.
- Krueger, A. B., & Maleckova, J. 2003. Education, poverty and terrorism: Is there a causal connection? *Journal of Economic Perspectives*, 17, 119-144.
- Kyriacou, C., Hulthgren, A., & Stephens, P. (1999). Student teachers' motivation to become a secondary school teacher in England and Norway. *Teacher Development*, 3, 373-381.
- Lee, K. H. (1995). *Education and politics in Indonesia 1945–1965*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Lincoln, Y.S., & Guba, G.B. (1985). *Naturalistic inquiry*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

- Lortie, D. (1975). *Schoolteacher: A sociological study*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lukens-Bull, R. (2001). Two sides of the same Coin: Modernity and tradition in islamic education in indonesia. *Anthropology & Education Quarterly*, 32, 350-372.
- Merriam, S.B. (1998). *Qualitative research and case study applications in education*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Merry, M.S. (2007). *Culture, identity, and Islamic schooling: A philosophical approach*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ministry of National Education. (2003). *Law for education No.20/2003*. Jakarta, Indonesia: Department of National Education.
- Ministry of National Education. (2016). *Indonesia educational statistics in brief 2015/2016*. Jakarta, Indonesia: Department of National Education.
- Nilan, P. (2007). The 'spirit of education' in Indonesian pesantren. *British Journal of Sociology of Education*, 30, 219-232.
- Nieto, S., & Bode, P. (2008). *Affirming diversity: The socio-political context of multicultural education*, 5<sup>th</sup> Edition. Boston: Pearson and AB Longman.
- Organisation for Economic Co-operation and Development. (2005). *Teachers matter: Attracting, developing, retaining effective teachers*. Paris: OECD Publishing.
- Ornstein, A. C., & Hunkins, F. P. (1998). *Curriculum: Foundations, principles, and issues* (3rd ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- Parsons, T. (1959). The school as a social system. *Harvard Educational Review*, 29, 297-318.
- Pohl, F. (2009). *Islamic education and the public sphere: Today's pesantren in Indonesia*. Münster: Waxmann.
- Pohl, F. (2006). Islamic education and civil society: Reflections on the pesantren tradition in contemporary indonesia. *Comparative Education Review*, 50, 389-409.
- Raihani. (2001). *Curriculum construction in the indonesian pesantren* (Unpublished Doctoral Dissertation), University of Melbourne, Australia.
- Richardson, P. W., & Watt, H. M. G. (2006). Who choose teaching and why? Profiling characteristics and motivations across three Australian universities. *Asia-Pacific Journal of Teacher Education*, 34, 27-56.
- Richards, A. (2001). At war with utopian fanatics. *Middle East Policy*, 8, 5-9.
- Ricolfi, L. (2005). Palestinians, 1981-2003. In G. Diego, (Ed.) *Making Sense of Suicide Missions* (pp. 77-129). Oxford: Oxford University Press.
- Russell, C. A., & Miller, B. (1977). Profile of a terrorist. *Terrorism*, 1, 17-34.
- Sadovnik, A. (2007) Theory and research in the sociology of education. In Sadovnik, A. (ed.) *Sociology of education: A critical reader*. New York: Routledge.
- Srimulyani, E. (2007). Muslim women and education in indonesia: The pondok pesantren experience. *Asia Pacific Journal of Education*, 27, 85-99.
- Stern, J. (2001). Preparing for a war on terrorism. *Current History*, 649, 355-357.
- Tan, C. (2011). *Islamic education and indoctrination: The case in Indonesia*. New York: Routledge.
- Zuhdi, M. (2006). Modernization of indonesian islamic schools' curricula, 1945-2003. *International Journal of Inclusive Education*, 10, 415-427.

# BOARDING SCHOOL INTEGRATION IN ARABIC TEACHING AND LEARNING OF MUSLIM MINORITY WEST PAPUA

Ismail Suardi Wekke  
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sorong  
Email: iswekke@gmail.com

**ABSTRACT:** Arabic language becomes important and compulsive to understand Quran in schools and *madrasah* (Islamic school) which have students as learning target. In addition, learning is not only about classroom. The exploration could be extend to environment where the students live around. Therefore, this article would identify the process of Arabic learning and teaching in Islamic boarding school-based strategy. To enhance the process of learning in the *madrasah* (school), the management provide boarding or dormitory facilities for student who can not reach the school every day. This reserach was conducted in West Papua of Indonesia. The research is a series of research to identify the muslim minority Arabic teaching and learning in the island of Papua. Non-participant observation and in-depth interview were employed in collecting data. This article shows that there are four programs were implemented to accelerate students' competencies in acquitting the target language. Furthermore, this article discusses the issue of strategy was inspired by the development of technology and knowledge as well as the globalization putting the teacher not to be the only one source, likewise the school. On the other hand, print and electronic media, internet and life around the students can be taken as learning sources. Secondly, strategy which is giving chances to the learners to play as dominants in learning management. Finally, this article recomends further research in exploration the topic to extend the potential development of Arabic teaching and learning the region of muslim minority.

**Keywords:** learning model, strategy, boarding school-based

## INTRODUCTION

Learning Arabic language in school is a tool to support school's facilities and infrastructure. Arabic learning, in Indonesia, has been started since the growth of Islam in Indonesia. This fact shows that Arabic Language in Indonesia had played important role for Indonesian culture and people before other foreign languages. For Indonesian Muslims, Arabic language is known as language used for the Holy Quran, communication and information. In the religious viewpoint, it is positioned as language of worship of all Muslims in the world.

There are four basic competencies should be mastered by the learners are (1) Mahârah Istimâ, (2) Mahârah Kalam, (3) Maharah Qiraah dan (4) Maharah Kitabah. The fourth skills should be taught within various functions and contexts, so that various approaches, methods,

techniques, strategies and learning media to use Arabic Language as media of orientalism and capitalism interests. Hence, these should be developed through its teaching methods and studies of various aspects like approaches, strategies, models, technology, media, evaluation, management, curriculum and methods in several model of educational unit (Agerström & Rooth, 2009; Contessi, 2015; Whipple & Russell, 2007).

Learning strategy in question includes natures of scope and sequence of activities from Islamic boarding school, kindergarten to formal school. Arabic language is a compulsory subject in Islamic school or *madrasah*. It becomes important factor for students or learners to master Arabic language in the institutions, especially for scientific review referring to Quran and hadith. To support them to understand Islamic scientific review, Arabic skill is needed (Wekke, 2016). Therefore, the compulsive thing for institutions having learners aged 17 years is the implementation of learning process using andragogy approach. To make adults easy to review Islamic sciences needs appropriated approach in Arabic learning since educational level of them is different from it of children. On the other hand, in Adult Cognition as a Dimension of Lifelong Learning assumed that adults' learning is just expression (Sebastian, 2015).

Some arguments in his book – *Leaning Model: Creating Creative and Effective Teaching and Learning Processes*, are as follows: Learning strategy can be defined as each selected activity which can provide facilities or helps for learners to achieve the goals of particular subject (Bannan-Ritland, 2003). Learning strategy is series of ways selected to deliver leaning methods in particular learning environment. The mentioned learning strategy includes properties of scope. It is not limited on procedures and stages of learning process, but from its definition above, it was clearly mentioned that learning strategy should contain explanation about methods/procedures and techniques used during the learning process (Maldonado, Khan, Moon, & Rho, 2011).

## **LEARNING STRATEGY**

Learning strategy has a broader definition than the methods and techniques. It means that learning methods/procedures and techniques are parts of learning strategy. Learning Model-Oriented Learning Strategy Creates Creative and Effective Learning and Teaching Processes. Kinds of Learning Strategy can be divided to two groups: (1) exposition-discovery learning and (2) group-individual learning. Exposition strategy is a strategy where learning materials are presented to the students in finished forms requiring them to master such materials. It is also called direct learning strategy since materials is directly presented the students. Then, they are required to process and master all materials in full. Meanwhile, discovery strategy means that learning materials should be searched and found by the students themselves through various activities, while the teachers mostly act as facilitators and guiders. Due to these properties, the latter strategy is often called indirect strategy.

Self-learning strategy means that both materials and ways of learning are designed for self-learning activities. Speed, slowness and success of students' learning are significantly determined by the students themselves. Meanwhile, learning in groups is done in teams. Students group is taught by one or several teachers. The learning process may be done in a big group or classically or in small groups. Whereas Education Process Standards-Oriented Learning Strategy includes setting of materials and program packages should be delivered to the students (Borko, 2004).

Eventually, to find it developed and advanced, it must by exploring comprehensive concepts regarding useful and applicable learning strategy in learning activities. An aspect determining the success of learning process is learning strategy used. In line with the professionalism, teachers should be able to select and use strategy which is appropriate with

the goals set. There are strategies can be selected by teachers for language learning process to improve students' achievement relating to lingual skills.

Teachers are recommended to use various learning strategies giving the students various learning experiences. There are many ways to see varieties of learning strategy. Such diversities are generally in line with the width of learning domain, from the planning of the goals and the ways used to achieve, then the implementation of steps and methods, as well as the ways to measure goals achievement (Ellis, Jarkey, Mahony, Peat, & Sheely, 2007). In addition, management of class is also supporting the goals achievement. From the learning approach viewpoint, Arabic learning system can be classified into humanistic, technological and analytical approaches. According to the emphasis on the main learning components, the main components are teacher, learner and learning materials. Therefore, a learning strategy can be seen from these three components. There is learning strategy which focuses on the teachers. It is the older strategy named traditional strategy. A teacher is considered as the most dominant information source. He/she is active and dominating times, otherwise the students are passive.

A learning strategy focusing on the learners is referring to a view seeing that teaching is creating atmosphere of where the students may do their learning process optimally. The main focus in this strategy is the students who are emphasized on their ability to find, process, understand and use information they get. Meanwhile, a learning strategy focusing on learning materials is usually sourced from school's official textbooks or it can be from environment and real life. As for the strategy focusing on learning materials is using non-analytic, communicative, audio-lingual, and cognitive approaches (Holm, Olla, Moura, & Warhaut, 2006; Izfanna & Hisyam, 2012; Whipple & Russell, 2007; Zetie, 2002).

Viewed from Arabic language techniques, Arabic language strategies including techniques of teaching lingual aspects (techniques of reading and writing teaching, techniques

of grammar teaching and verbs), and techniques of language skills teaching (techniques to teach listening, speaking, reading and writing). Since learning strategy is closely related to the learning process, it is suggested for classification of learning strategy based on standardized process in the learning process (Van Bruggen, 2005). From the four classified, it can be understood that the learning strategies are based on learning components emphasized on, learning materials management and leaning materials management direction. Kinds of learning strategies based on their classification can be explained as follows: Strategy based on the main components that are teacher, learner and learning materials. Hence, learning strategy can be seen from the three components. There is learning strategy which focuses on the teachers and there is another focusing on the students. The strategy which focuses on the teachers is the older strategy named traditional strategy (Wekke, 2015). A teacher is considered as the most dominant information source. He/she is active and dominating times, otherwise the students are passive. He/she is active and dominating times, otherwise the students are passive. A learning strategy focusing on the learners is referring to a view seeing that teaching is creating atmosphere of where the students may do their learning process optimally. The main focus in this strategy is the students who are emphasized on their ability to find, process, understand and use information they get. Meanwhile, a learning strategy focusing on learning materials is usually sourced from school's official textbooks or it can be from environment and real life (Ellis et al., 2007).

This strategy is inspired by the development of technology and knowledge as well as the globalization putting the teacher not to be the only one source, likewise the school. On the other hand, print, electronic and internet media, as well as environment around the students can be taken as sources of learning process. Strategy which is focusing on teacher has been developed as expository learning and deductive learning model. Meanwhile, the strategy focusing on the learners has been developed into discovery, inquiry, cooperative and

inductive learning models. As for strategy focusing on the materials is a learning model which is based on problems should be discussed and solved together. Based on material management process, learning process is always engaging maximally three main elements are teacher, learner and subject material.

Subject materials become references of both learners and teachers. Teachers are referring to the materials to organize, represent and develop particular learning activities. Meanwhile students take them as references to understand and master subject they review. Based on management of subject material and lesson, strategies can be divided as two: *first*, strategy emphasizing on material delivering process verbally by the teacher to the students. *Secondly*, strategy giving chances to the learners to play as dominants in managing learning process based on emphasis on learning components. Based on the process of subject material management, there are two models developing, are expository and heuristic learning models. Expository learning model is emphasizing on verbal material delivering process by the teacher to group of students that is intended to make the students master the materials optimally (Durugbo, 2014). Learning strategy which is focusing on learning materials is usually sourced from school's official textbooks or it can be from environment and real life (Wekke & Andriansyah 2016).

## **CONCLUSION**

This classification is inseparable from learning strategies differentiation based on emphasis on learning components. Based on the process of subject material management, there are two developing learning models are expository and heuristic models. Expository learning model is a model emphasizing on managing materials completely before delivering in front of the class to let the students understand. This strategy is inspired by the development of technology and knowledge as well as the globalization putting the teacher not



to be the only one source, likewise the school. On the other hand, print, electronic and internet media, as well as environment around the students can be taken as sources of learning process. Strategy which is focusing on teacher has been developed as expository learning and deductive learning model. Meanwhile, the strategy focusing on the learners has been developed into discovery, inquiry, cooperative and inductive learning models.

## REFERENCE

- Agerström, J., & Rooth, D.-O. (2009). Implicit prejudice and ethnic minorities: Arab-Muslims in Sweden. *International Journal of Manpower*, 30(1/2), 43–55.
- Bannan-Ritland, B. (2003). The Role of Design in Research: The Integrative Learning Design Framework. *Educational Researcher*.
- Borko, H. (2004). Professional Development and Teacher Learning: Mapping the Terrain. *Educational Researcher*.
- Contessi, N. P. (2015). Central Asia in Asia: Charting growing trans-regional linkages. *Journal of Eurasian Studies*, 7(1), 3–13.
- Durugbo, C. (2014). Managing information for collaborative networks. *Industrial Management & Data Systems*, 114(8), 1207–1228.
- Ellis, R. a., Jarkey, N., Mahony, M. J., Peat, M., & Sheely, S. (2007). Managing quality improvement of eLearning in a large, campus-based university. *Quality Assurance in Education*, 15(1), 9–23.
- Holm, J., Olla, P., Moura, D., & Warhaut, M. (2006). Creating architectural approaches to knowledge management: an example from the space industry. *Journal of Knowledge Management*, 10(2), 36–51.
- Izfanna, D., & Hisyam, N. A. (2012). A comprehensive approach in developing *akhlaq*. *Multicultural Education & Technology Journal*, 6(2), 77–86.
- Maldonado, U. P. T., Khan, G. F., Moon, J., & Rho, J. J. (2011). E-learning motivation and educational portal acceptance in developing countries. *Online Information Review*, 35(1), 66–85.
- Sebastian, C. L. (2015). Social cognition in adolescence: Social rejection and theory of mind. *Psicología Educativa*, 21(2), 125–131.
- Van Bruggen, J. (2005). Theory and practice of online learning. *British Journal of Educational Technology*, 36(1), 111–112.
- Wekke, I. S. (2015). Antara tradisionalisme dan kemodernan : pembelajaran bahasa Arab di minoritas muslim Papua Barat. *Jurnal Peradaban Islam Tsaqafah*, Vol. 11(2), 313-332.
- Wekke, I. S. (2016). Pembelajaran Bahasa Arab di Madrasah. Yogyakarta: Deepublish.
- Wekke, Ismail Suardi & Andriansyah. (2016). From Gontor to Sorong: muslim minority practices on Arabic teaching and learning” in *Sosiohumanika: Jurnal Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*, Vol.9(1) Mei, 49-54.
- Whipple, J. M., & Russell, D. (2007). Building supply chain collaboration: a typology of collaborative approaches. *The International Journal of Logistics Management*, 18(2), 174–196.
- Zetie, S. (2002). The quality circle approach to knowledge management. *Managerial Auditing Journal*, 17(6), 317–321.

# TRADISI DAN MODERNISASI PENDIDIKAN ISLAM DI DUNIA MELAYU: DINAMIKA KEBANGKITAN MADRASAH DAN SEKOLAH ISLAM DI SUMATERA SELATAN PADA ERA KOLONIAL

Oleh Ismail

## A. Pendahuluan

Kajian tentang sejarah dan perkembangan pendidikan Islam di Indonesia telah menarik perhatian beberapa peneliti dan ilmuwan. Beberapa penelitian dan buku tentang sejarah pendidikan Islam di Indonesia telah dapat kita temukan.<sup>1</sup> Tulisan ini, yang merupakan ringkasan dan modifikasi dari Disertasi penulis,<sup>2</sup> adalah salah satu upaya melengkapi kajian sejarah pendidikan Islam yang sudah ada tersebut. Penelitian Disertasi itu sendiri dilatarbelakangi, antara lain, oleh hasil survey awal yang telah dilakukan terhadap berbagai kajian tentang sejarah pendidikan Islam sebelumnya. Berdasarkan survey bibliografis secara singkat, paling tidak terdapat tiga aspek yang penting untuk dicatat tentang obyek kajian ini. Pertama, dari segi daerah yang dikaji, pembahasan sejarah pendidikan Islam belum mencakup semua unit wilayah yang ada di Indonesia. Perkembangan pendidikan Islam di Jawa, khususnya dalam format pondok pesantren, adalah obyek yang paling banyak dibahas. Sementara untuk wilayah Sumatera penelitian tentang sejarah pendidikan Islam yang kerap dilakukan adalah di wilayah Aceh dan Sumatera Barat.<sup>3</sup> Wilayah Sumatra Selatan yang pada masa kolonial mencakup Karesidenan Palembang belum pernah dibahas secara komprehensif meskipun survey awal menunjukkan bahwa di daerah ini telah tumbuh dan berkembang tradisi pendidikan Islam tertentu yang diikuti oleh upaya modernisasi pendidikan Islam yang cukup dinamis. Meskipun survey awal menunjukkan bahwa sejak awal tahun 1920-an telah tumbuh dan berkembang puluhan lembaga pendidikan Islam di Karesidenan Palembang, dalam format Madrasah dan sekolah umum *met de qur'an* (sekolah Islam), dengan pertimbangan kelengkapan data, kajian ini hanya terfokus pada tujuh Madrasah dan sekolah Islam yang pernah ada dalam rentang waktu antara tahun 1925 hingga 1942. Lembaga pendidikan yang dimaksud

---

<sup>1</sup>Beberapa di antaranya adalah Maksum, *Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya*, (Jakarta: Logos, 1998); Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos, 1999); Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1998); dan Zuhairini (et. al.), *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

<sup>2</sup>Disertasi yang dipertahankan dalam ujian Promosi Doktor di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta pada 31 Januari 2005 ini berjudul: "Madrasah dan Sekolah Islam di Karesidenan Palembang: 1925-1942 (Sejarah Sosial Pendidikan Islam pada Masa Kolonial)".

<sup>3</sup>Penelitian tentang pasang-surut perkembangan lembaga Surau di Minangkabau, misalnya, dibahas dalam Azyumardi Azra, "The Rise and the Decline of the Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonial Government", *Tesis M.A.* di Departement of Middle Languages and Cultures, di Columbia University, Amerika Serikat, 1990, tidak dipublikasikan.

adalah Madrasah Ali-Ihsan 10 Ilir, Madrasah Arabiyyah 13 Ulu, Madrasah Qur'aniyah 15 Ilir, Madrasah Ahliyah Sekanak 28 Ilir, Madrasah Islamiyah Tanjung Raja, Madrasah dan Sekolah Nurul Falah 30 Ilir, dan Madrasah dan Sekolah Muhammadiyah di kota maupun desa-desa di Karesidenan Palembang.

Kedua, dari segi asumsi teoritis, yang dibangun berdasarkan hasil penelitian sebelumnya, diperoleh kesimpulan umum bahwa upaya pembaruan atau modernisasi pendidikan Islam di Indonesia sejak awal abad ke-20 dipelopori terutama oleh kalangan Muslim yang berhaluan reformis, khususnya Muhammadiyah, sejalan dengan upaya pembaruan pemikiran dan praktik Islam yang mereka lakukan.<sup>4</sup> Pertanyaannya kemudian adalah, apakah pola semacam ini berlaku pula pada dinamika perkembangan pendidikan Islam di Karesidenan Palembang ataukah ia memiliki pola perkembangan yang berbeda dari asumsi teoritis yang ada selama ini. Atau dengan rumusan pertanyaan lain: "apakah perkembangan sistem dan lembaga pendidikan Islam moderen di Karesidenan Palembang selama masa pemerintahan kolonial Belanda cenderung didominasi oleh peranan kalangan Muslim reformis ataukah kalangan Muslim tradisional?"

Ketiga, dari segi metodologi, tradisi penulisan aspek pendidikan sebagai realitas historis di Indonesia, mula-mula memang lebih banyak dilakukan secara deskriptif dan kronologis. Salah satu tulisan yang termasuk sangat awal dan cukup komprehensif tentang sejarah pendidikan Islam di Indonesia misalnya ditulis oleh Mahmud Yunus,<sup>5</sup> yang antara lain mengungkapkan berbagai aspek lembaga dan sistem pendidikan Islam yang terdapat di Indonesia. Pada perkembangan lebih lanjut penulisan sejarah pendidikan Islam tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga analitis di mana sistem dan lembaga pendidikan Islam tidak dilihat sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, tetapi terkait dengan aspek-aspek sosial, keagamaan, politik, budaya, dan sebagainya. Maka yang lahir kemudian adalah sebuah kajian yang disebut Sejarah Sosial Pendidikan Islam yang mengikutsertakan aspek-aspek non-kependidikan dalam analisisnya. Pendekatan ini pula yang digunakan dalam kajian ini. Oleh karenanya kajian ini juga berupaya melihat kaitan antara berbagai perubahan sosial dan keagamaan di Karesidenan Palembang dengan sistem dan lembaga pendidikan Islam yang ada pada masa kolonial.

---

<sup>4</sup>Ketika membahas perkembangan pendidikan Islam moderen di Minangkabau, Deliar Noer dan Steenbrink, misalnya, menemukan bahwa kalangan Muslim reformis-lah (Kaum Muda) yang memelopori dan banyak berperan dalam usaha pembaruan pendidikan Islam, sedangkan kalangan Muslim tradisional (Kaum Tua) tampak lebih resisten dengan mempertahankan sistem pendidikan tradisional. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia: 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996); Karel Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, (Jakarta: LP3ES, 1997).

<sup>5</sup>Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1996)

## B. Tradisi dan Modernisasi Pendidikan Islam di Karesidenan Palembang

### 1. Tradisi Pendidikan Islam sebelum Kebangkitan Madrasah dan Sekolah Islam

#### 1.1. Tradisi Keilmuan Islam Era Kesultanan Palembang Darussalam

Secara historis, pembentukan tradisi keilmuan dan pengajaran agama Islam di Sumatera Selatan, khususnya Palembang, tampaknya telah dimulai pada era Kesultanan Palembang Darussalam pada abad ke-18. Pada masa Kesultanan juga terjadi perkembangan Islam dalam bidang ilmu pengetahuan yang dipelopori oleh para ulama dan didukung sepenuhnya oleh para Sultan Palembang Darussalam sejak akhir abad ke 17 dan awal abad ke-19 dengan keraton Kesultanan Palembang sebagai pusat pengkajian Islam dan sastra. Pada masa ini Palembang menjadi pusat perkembangan keilmuan Islam dan sastra Melayu di Nusantara pasca kemunduran Kerajaan Aceh yang menjadi pusat studi Islam dan sastra Melayu pada periode sebelumnya.<sup>6</sup>

Beberapa ulama dan beberapa kalangan non Ulama Palembang telah menghasilkan karya-karya intelektual dalam bidang ilmu-ilmu Islam dan sastra Melayu. Para penulis ini dibagi dalam tiga kelompok.<sup>7</sup> Pertama, para penulis karya-karya dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, seperti ilmu tauhid, tasawuf, tarekat, tarikh dan Alquran. Di antaranya adalah Syekh Syihabuddin bin Abdullah Muhammad yang menulis Kitab Risâlât dan 'Aqidat al-Bayân. Kedua, para penulis dalam bidang sastra. Di antaranya adalah Sultan Mahmud Badaruddin II yang menulis Syair Sinyor Kosta dan Hikayat Martalaya. Ketiga, para penulis dalam bidang sejarah, misalnya Pangeran Tumenggung Karta Menggala, yang menulis Cerita Negeri Palembang dan Hikayat Mahmud Badaruddin.

Pasca keruntuhan Kesultanan Palembang produktifitas ulama menjadi turun drastis, untuk tidak mengatakannya stagnan karena hilangnya patronase dan dorongan dari sultan kepada ulama untuk mengembangkan ilmu agama Islam dan sastera Melayu; dan pasca pergantian kekuasaan ke tangan Belanda pada tahun 1823 pusat studi Islam dan sastra Melayu hancur. Belanda merampas koleksi perpustakaan istana yang dimiliki oleh Sultan Mahmud Badaruddin II dan membawanya ke Batavia.<sup>8</sup> Dengan hilangnya institusi pendorong pengembangan ilmu-ilmu agama Islam yang bersifat istana-

---

<sup>6</sup>Menurut Steenbrink, telah terjadi pergeseran pusat studi Islam dan sastra Melayu di Nusantara selama periode abad ke-14 sampai abad ke-20. Pergeseran pusat keilmuan dan sastra tersebut secara berurutan adalah sebagai berikut: Pasai (1300-1450 M), Malaka (1450-1511), Johor (1511-1580), Aceh (1580-1680), Palembang dan Banjarmasin (1680-1800), Riau (1800-1900), dan Sumatera Barat (1880-1930). Lihat Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: UI Press, 1984, h. 65-66.

<sup>7</sup>Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 92

<sup>8</sup>Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam*, h. 97-98.

sentris, maka tradisi keilmuan Islam secara perlahan diambil alih oleh para ulama independen yang mengembangkan ilmu-ilmu keislaman di tengah masyarakat melalui institusi pendidikan Islam tradisional.

Sampai dengan awal abad ke-19 proses Islamisasi di kalangan masyarakat semakin intensif. Hal ini terutama ditandai dengan makin banyaknya pemeluk Islam, baik di Kota Palembang maupun di pedesaan. Akan tetapi kepemelukkan penduduk terhadap Islam ini nampaknya tidak segera diikuti dengan kesetiaan menjalankan ajaran Islam. Perubahan situasi keagamaan masyarakat baru terjadi setelah tahun 1850-an yang ditunjukkan oleh makin banyaknya pemeluk Islam dan meningkatnya ketaatan mereka terhadap ajaran Islam.<sup>9</sup> Meningkatnya ketaatan terhadap ajaran agama Islam tidak dapat dipisahkan dari peran ulama dan guru-guru agama Islam yang menginspirasi munculnya kecenderungan masyarakat Palembang untuk belajar ilmu-ilmu agama Islam, guna meningkatkan kualitas pengetahuan dan pengamalan Islam mereka masing-masing. Dari kegiatan belajar agama inilah tradisi pendidikan Islam di Palembang terbentuk. Pada awalnya (akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20) tradisi ini mengambil format pengajaran agama di rumah atau di langgar.

#### 1. 2. Lembaga dan Sistem Pendidikan Islam Tradisional pada Masa Awal

Terdapat tiga lembaga pendidikan utama yang berperan penting dalam proses transfer dan pemeliharaan ilmu-ilmu agama Islam di Sumatera Selatan pada masa awal, yaitu rumah, langgar, dan masjid. Pendidikan yang diselenggarakan di rumah berbentuk pengajaran agama Islam pada tingkat paling dasar, seperti mengucapkan dua kalimah syahadat, ibadah shalat dan membaca ayat-ayat Alquran yang dibaca dalam shalat. Lembaga pendidikan tradisional lainnya yang lazim digunakan sebagai tempat bagi proses pendidikan Islam pada masa awal adalah langgar dan masjid. Kedua sarana ini adalah juga tempat diajarkannya materi pengajaran agama Islam elementer. Masjid juga merupakan tempat di mana anak yang telah menamatkan pengajian pada tingkat dasar dapat meneruskan pada tingkat pengajian kitab yang mencakup pelajaran bahasa Arab, Fikih dan Tauhid. Selanjutnya pada tingkat kedua pelajarannya adalah pendalaman kitab ditambah dengan tafsir, hadis, tasawuf, dan hisab. Pengajian tingkat kedua ini diadakan di Masjid Agung Palembang oleh khatib imam dan khatib penghulu. Dapat disimpulkan bahwa sebelum tahun 1925 pengajaran agama di kalangan masyarakat Muslim Palembang masih bersifat tradisional.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Peeters, Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius Islam di Palembang: 1821-1942, (Jakarta: INIS, 1997), h. 6

<sup>10</sup>Peeters, Kaum Tuo-Kaum Mudo, h. 146

### 1.3. Sayyid, Ulama, dan Penghulu: Profil Para Pendidik Muslim Awal

Dari awal perkembangan Islam sampai dengan masa kolonial pada awal abad ke-20, para pendidik Muslim yang banyak berperan dalam transfer dan pemeliharaan ilmu-ilmu keislaman terutama adalah para guru agama Islam, sayyid, ulama dan penghulu. Salah satu kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh beberapa kalangan sayyid dari komunitas 'Alawiyyin Palembang ini adalah membangun langgar di wilayah pemukiman mereka yang berfungsi sebagai tempat ibadah sekaligus ruang belajar untuk pelajaran agama Islam.

Di samping oleh para sayyid, pendidikan dan pengajaran agama Islam juga dilakukan oleh ulama, baik ulama Kesultanan maupun ulama independen. Pengajaran agama Islam, baik di rumah, langgar, maupun masjid juga dilakukan oleh Pangeran Penghulu Nata Agama (penghulu), yang dibantu oleh staf-safnya. Mereka ini adalah pejabat agama yang diangkat oleh sultan dan penguasa kolonial dengan tugas mengatur berbagai urusan keagamaan dalam masyarakat Muslim Palembang.

## 2. Modernisasi Pendidikan Islam: Kebangkitan Madrasah dan Sekolah Islam

### 2.1. Latar Belakang dan Asal-usul Sistem dan Lembaga Madrasah dan Sekolah Islam

Data yang ada menunjukkan bahwa proses transformasi dari pendidikan Islam yang bersifat non formal menjadi pendidikan formal menemukan momentumnya pada pertengahan dasawarsa ketiga awal abad ke-20 yang diawali munculnya lembaga pendidikan Islam dalam bentuk yang benar-benar klasikal menurut konsep modern pada tahun 1925 dalam format Madrasah. Paling tidak terdapat dua Madrasah yang mula-mula didirikan pada tahun ini, yaitu Madrasah Ahliyah Diniyah di Kampung Sekanak 28 Ilir Kota Palembang yang didirikan oleh "Perkoempoelan Dagang Islam Palembang"<sup>11</sup> dan Madrasah Islamiyah di Onderafdeeling Tanjung Raja (Afdeeling Ogan Ilir).<sup>12</sup>

Keberadaan sistem dan lembaga pendidikan Islam yang bersifat formal dengan sistem klasikal di Karesidenan Palembang jika dilihat dari perspektif historis dan sosiologis dilatarbelakangi oleh hal-hal berikut. Pertama, lahirnya kesadaran pada diri masyarakat Muslim bahwa pendidikan memainkan peranan penting bagi upaya mencerdaskan umat Islam yang masih tertinggal, sementara lembaga pendidikan yang diadakan oleh pemerintah kolonial belum dapat memenuhi aspirasi dan kebutuhan masyarakat terhadap pendidikan. Kesadaran ini sangat menonjol di kalangan warga Alawiyyin Palembang yang menganggap bahwa umat Islam Palembang sangat tertinggal dibandingkan dengan

---

<sup>11</sup>Peeters, *Kaum Tuo-kaum Mudo*, h. 149.

<sup>12</sup>"Perajaan Sekolah Agama di Tandjoeng Radja", dalam *Pertja Selatan* No. 17, 22 Pebruari 1927, h. 3.

masyarakat Tionghoa yang telah lebih dahulu mendirikan organisasi dan lembaga pendidikan.<sup>13</sup> Kedua, lahirnya spirit pembaharuan di kalangan masyarakat Muslim yang dipengaruhi oleh gerakan pembaharuan Islam di beberapa wilayah di Indonesia pada awal abad ke-20, khususnya pembaharuan yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan Al-Irsjad.<sup>14</sup> Ketiga adanya anggapan masyarakat bahwa lembaga pendidikan Belanda hanya mementingkan masalah-masalah duniawi dan mengabaikan pelajaran agama bahkan mengandung misi Kristenisasi terselubung yang dikhawatirkan membahayakan masa depan agama generasi Muslim Palembang di kemudian hari.<sup>15</sup> Keempat, adanya keinginan untuk mengembangkan kegiatan dakwah Islam di tengah masyarakat.<sup>16</sup>

Sementara itu secara kelembagaan, asal-usul keberadaan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang bersifat formal-klasikal di wilayah ini dapat dikategorikan menjadi dua. Pertama, Madrasah-Madrasah tersebut merupakan transformasi dari lembaga pendidikan Islam tradisional dalam bentuk pengajaran agama Islam di rumah atau langgar. Di kota Palembang contoh transformasi semacam ini dapat dilihat dari kasus berdirinya Madrasah Qur'aniyah yang diawali kegiatan pengajaran agama secara tradisional dalam bentuk pengajian yang diberikan oleh H. Muhammad Yunus, seorang lulusan studi Islam yang baru kembali dari Mekkah, di bawah sebuah langgar di Kampung 15 Ilir wakaf dari Kemas H. Akib.<sup>17</sup> Karena semakin besarnya minat masyarakat terhadap pendidikan dan pengajaran agama Islam maka pengajian ini kemudian ditransformasikan menjadi lembaga pendidikan yang lebih formal dan kegiatan belajar-mengajar segera dipindahkan ke rumah Kemas H. Akib sendiri pada tahun 1926.<sup>18</sup>

Kedua, kebanyakan Madrasah atau sekolah Islam didirikan tanpa preseden lembaga tradisional sebelumnya dan bukan hasil dari transformasi, melainkan sengaja didirikan dalam bentuk Madrasah dan sekolah sejak awal. Dengan kata lain telah terjadi upaya pembaharuan atau modernisasi sejak awal pendirian berbagai lembaga pendidikan Islam tersebut sehingga yang muncul kemudian adalah sebuah sistem dan lembaga pendidikan Islam yang lebih moderen dibandingkan dengan sistem dan lembaga pendidikan Islam tradisional yang pernah ada sebelumnya. Contoh hal ini adalah kasus pendirian sekolah agama di desa Suralangun yang didahului oleh pertemuan beberapa tokoh setempat dalam

---

<sup>13</sup>"Seroean Ittihadoel Ihsan", dalam *Pertja Selatan*, No. 32, 25 Oktober 1926, h. 6; "Vergadering al-Ihsan", dalam *Pertja Selatan*, No. 55, Selasa 15 Mei 1928, h. 2

<sup>14</sup>"Pergerakan Agama Islam", dalam *Pertja Selatan*, No. 22, Selasa, 21 Pebruari 1928, h. 1

<sup>15</sup>"Seroean boeat Memadjoekan Anak-anak pada Onderwijs", dalam *Pertja Selatan*, No.27, 7 Oktober 1926, h. 1. Masalah kristenisasi ini akan dibahas lebih jauh pada Bab V.

<sup>16</sup>"Conferentie Moehammadijah Wilajah Tjabang Palembang ke VIII", dalam *Pertja Selatan*, No. 149, 13 Desember 1938, h. 10-11.

<sup>17</sup>"Rapat Oemoem Qoeraniyah", dalam *Pertja Selatan*, No. 140, 12 Oktober 1939, h. 6

<sup>18</sup>Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-kaum Mudo*, h. 149.

sebuah forum musyawarah dengan kesepakatan mendirikan “Perkoempoelan Sekolah Agama”, yang diikuti pemilihan pengurus dan pendirian Madrasah di desa tersebut.<sup>19</sup>

Memasuki tahun 1930-an muncul berbagai lembaga pendidikan Islam di beberapa wilayah di Karesidenan Palembang. Di kota Palembang, misalnya, muncul beberapa lembaga pendidikan, yaitu: Madrasah Al-Ihsan 10 Ilir, Madrasah Arabiyyah 13 Ulu, Madrasah Qur’aniyah, Madrasah Nurul Falah,<sup>20</sup> Madrasah-Madrasah Muhammadiyah, Madrasah Darul Funun, dan Madrasah Ma’had Islami. Sementara itu di wilayah pedesaan terjadi perkembangan yang cukup pesat dalam bidang pendidikan Islam. Setelah berdirinya Madrasah Islamiyah di Tanjung Raja muncul berbagai lembaga pendidikan Islam lainnya, antara lain Madrasah Islamiyah Sekayu (1926), Sekolah al-Irsyad Pagar Dewa (1927), Sekolah Agama di OKU (1929), Sekolah Agama di Rawas (1929), Sekolah Agama di Muara Dua (1930-an), Sekolah Agama di Lahat (1930-an), Sekolah Agama di Muara Enim (1930-an), dan Sekolah Agama di Baturaja (1930-an).

Di samping dalam format Madrasah, lembaga pendidikan Islam di karesidenan Palembang juga muncul dalam format sekolah umum ala Belanda, tetapi *met de qur’an*,<sup>21</sup> artinya dalam penyelenggaraan pendidikannya juga menyajikan materi pelajaran agama bagi para siswanya. Muhammadiyah cabang Palembang, yang berdiri pada Januari 1931 di Kampung 20 Ilir Palembang, adalah yang pertama membuka jenis lembaga semacam ini dengan mendirikan Holland Inlands School (HIS) pada 1933 di Kampung Kepandean di sisi Ilir Kota Palembang.<sup>22</sup> Sekolah Islam lainnya adalah Standaardschool yang didirikan di Plaju pada pertengahan 1930-an School, Schakelschool 5 kelas (sejak 1 Agustus 1936), dan Volksschool 3 kelas sebagai *onderbouw* Schakelschool.<sup>23</sup> Sekolah Islam juga didirikan oleh organisasi lokal Persatuan Nurul Falah. Organisasi ini membuka Schakelschool dan Muloschool pada 1938.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> “Perkoempoelan Sekolah Agama”, *Pertja Selatan* No. 70 (1929), h. 2.

<sup>20</sup>Sampai dengan pertengahan Nopember 1938 PNF telah mengoperasikan Madrasah dalam tiga tingkatan: Ibtidaiyah, Tsanawiyah, dan ‘Aliyah. Pada tingkat Ibtidaiyah, Nurul Falah mempunyai beberapa cabang Madrasah, yakni Madrasah Ibtidaiyah di 22 Ilir, 29 Ilir, Kotanegara, dan Bumigenep (Lampung). Pusat Perguruan Nurul Falah sendiri berada di 29 Ilir dan 4 Ulu. Selain itu cabang madrasah terdapat pula di 5 Ulu, beberapa desa seperti Ulak Bandung, Rawas, Lubai, dan bahkan di Kotabumi Lampung. Nurul Falah juga sempat mendirikan madrasah khusus puteri bernama Madrasah Noer Iboe yang dibuka secara resmi pada 10 April 1939.

<sup>21</sup>Dalam kajian ini sekolah umum *met de qur’an* ini selanjutnya disebut “Sekolah Islam” untuk membedakannya dengan format madrasah yang lebih berorientasi pada pengajaran ilmu-ilmu Islam.

<sup>22</sup>Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo*, h. 169 sebagaimana dikutip dari *Pertja Selatan* No. 57, 18 Mei 1933, h. 9

<sup>23</sup>“Onderwijs di Pladjoe”, dalam *Pertja Selatan*, No. 76, 25 Juni 1936, h. 6

<sup>24</sup>“Schakel dan Mulo-School Noeroel Falah Oesaha Oemat Islam Sendiri”, dalam *Pertja Selatan* No. 65, 31 Mei 1938, h. 5-6.



## 2.2. Akar-akar Pembaharuan Madrasah dan Sekolah Islam

Penelitian awal menunjukkan bahwa dalam sistem dan kelembagaan pendidikan Islam di Sumatera Selatan telah nampak adanya unsur-unsur pembaharuan, baik dari segi organisasi, administrasi, kurikulum, maupun aspek-aspek penting lainnya. Dari segi kurikulum, Madrasah-Madrasah Nurul Falah, misalnya, di samping mengajarkan materi ilmu keislaman juga mengajarkan ilmu-ilmu umum seperti Bahasa Belanda, Bahasa Inggris, Paedagogiek, Rechtwetenschap, Staatskunde, dan Algemeen Ontwikkeling.<sup>25</sup>

Berbagai unsur pembaharuan yang terdapat dalam sistem dan lembaga pendidikan Islam (Madrasah dan sekolah umum met de qur'an) di karesidenan Palembang pada masa kolonial, bersumber atau berakar dari: (1) ide-ide atau pemikiran yang dibawa oleh alumni atau siswa studi Islam dari pusat-pusat studi Islam di Timur Tengah. Ketika kembali ke kampung halaman, para alumni ini mendirikan lembaga pendidikan dan atau mengajarkan ilmu yang mereka peroleh kepada masyarakat di sekitar tempat tinggal mereka baik secara formal maupun non formal.<sup>26</sup> (2) adopsi dari sistem dan lembaga pendidikan Barat yang dibentuk oleh pemerintah kolonial, misalnya sistem klasikal dengan sarana pendidikan di dalamnya, bentuk kelembagaan (sekolah umum met de qur'an yang menyerupai sekolah Pemerintah); kurikulum atau materi pelajaran umum; dan metode pendidikan. (3) gerakan pembaharuan pendidikan di Indonesia, khususnya dari pulau Jawa (melalui guru-guru alumni perguruan Jami'at Khair di Betawi)<sup>27</sup> dan Sumatera Barat (khususnya melalui pendirian cabang lembaga pendidikan Islam Sumatera Barat di karesidenan Palembang dan melalui guru-guru yang merupakan alumni lembaga pendidikan Islam di Minangkabau).<sup>28</sup> (4) pemikiran dan aksi pembaharuan sosial dan keagamaan Islam yang dibawa oleh organisasi Islam semacam Muhammadiyah dan al-Irsyad.<sup>29</sup>

## C. Karakteristik Perkembangan Lembaga Pendidikan Islam

### 1. Madrasah dan Sekolah sebagai Resistensi Umat Islam

#### 1.1. Resistensi Umat Islam atas Kebijakan Pendidikan yang Diskriminatif

---

<sup>25</sup>Noeroel Falah Palembang: Pergoeroean Doenia-Achirat", dalam *Pertja Selatan* No. 137, 15 Nopember 1938, h. 8.

<sup>26</sup>"Kegiatan Madrasah Ahliah", dalam *Bumi Melajoe*, No. 24 9 Juni 1927, h. 1.; "Rapat Oemoem Qoeranjah", dalam *Pertja Selatan*, No. 140, 12 Oktober 1939, h. 6

<sup>27</sup>"Sekolah Agama (Al Islamiah School) Tandjoeng Radja", *Pertja Selatan* No. 32 (1929), h. 3

<sup>28</sup>"Comite Pendirian Thawalib School di Pagar Alam", dalam *Pertja Selatan*, No. 171, 20 Nopember 1939, h. 6.

<sup>29</sup>"Pergerakan Agama Islam", *Pertja Selatan*, (1928), h. 1.

Kebijakan pendidikan pemerintah kolonial yang diskriminatif sedikit-banyak menimbulkan sikap resistensi umat Islam di karesidenan Palembang. Sikap ini tampak jelas pada kalangan Muslim Kaum Tuo (tradisionalis) yang mengekspresikan sikapnya dengan cara: memilih format Madrasah dan berkiblat ke Timur Tengah dari pada format ala sekolah pemerintah. Dengan memilih format Madrasah umat Islam di satu pihak berupaya mengejar ketertinggalannya dari bangsa lain, dan di pihak lain tetap berupaya memelihara ciri khas keislamannya.

Sikap kalangan Muslim tradisionalis ini agak sedikit berbeda, misalnya, dengan Muhammadiyah cabang Palembang yang sejak awal memilih format HIS untuk sekolah pertamanya di kota Palembang pada 1933. Dalam hal ini tampak bahwa Muhammadiyah yang mewakili kalangan Muslim modernis cenderung lebih akomodatif daripada kalangan tradisionalis. Meskipun pada perkembangan selanjutnya kalangan tradisionalis juga menggunakan format sekolah pemerintah, sebagaimana Persatuan Nurul Falah (PNF) yang mendirikan Schakelschool dan Muloschool pada Agustus 1938, pilihan ini tidak semata-mata karena tuntutan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat. Dalam batas-batas tertentu pilihan PNF terhadap format MULO, misalnya, juga merupakan wujud sikap resistensi atas politik pendidikan diskriminatif pemerintah kolonial yang membatasi calon siswa MULO pemerintah di Palembang hanya untuk anak-anak dari kalangan tertentu.<sup>30</sup>

## 1.2. Resistensi Umat Islam atas Fenomena Kristenisasi

Resistensi umat Islam melalui gerakan pendidikan Islam juga ditujukan terhadap fenomena kristenisasi di karesidenan Palembang. Resistensi ini didasari kekhawatiran sebagian masyarakat Muslim yang menganggap bahwa dalam penyelenggaraan sekolah-sekolah pemerintah terdapat misi Kristenisasi terselubung, padahal minat masyarakat Muslim untuk menyekolahkan anak-anak mereka ke sekolah-sekolah tersebut cukup tinggi.<sup>31</sup> Fenomena kristenisasi ini tentu saja menimbulkan sikap penolakan, bahkan perlawanan dari berbagai komponen umat Islam yang peduli terhadap masa depan agama Islam dan masyarakat Muslim Palembang. Oleh karena itu salah satu fungsi penting keberadaan sistem dan kelembagaan pendidikan Islam adalah membendung laju implikasi-implikasi negatif akibat dominasi sistem dan lembaga pendidikan Barat dalam bentuk tercerabutnya generasi Muslim dari ajaran Islam dan konversi umat Islam ke dalam agama Kristen melalui jalur pendidikan.

---

<sup>30</sup>"Schakel dan Mulo-School Noeroel Falah Oesaha Oemat Islam Sendiri", dalam *Pertja Selatan* No. 65, 31 Mei 1938, h. 5-6.

<sup>31</sup>"Seroean boeat Memadjoekan Anak-anak pada Onderwijs", dalam *Pertja Selatan*, No.27, 7 Oktober 1926, h. 1

### 1.3. Resistensi Kaum Tuo atas Paham Keagamaan Kaum Mudo

Bagi umat Islam yang termasuk dalam kategori Kaum Tuo (tradisionalis), pendirian berbagai lembaga pendidikan Islam (Madrasah dan Sekolah), di samping karena alasan demi kemajuan umat Islam, juga merupakan bentuk resistensi terhadap semakin berkembangnya pemahaman, organisasi, serta lembaga pendidikan Islam yang didirikan oleh pengikut Kaum Mudo (modernis). Sejak pertengahan 1920-an jumlah para pengikut Kaum Mudo memang terus bertambah, khususnya di wilayah pedesaan. Demikian pula organisasi dan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang mereka dirikan, sebagaimana yang ditunjukkan oleh perkembangan organisasi dan perguruan Muhammadiyah di karesidenan Palembang. Bentuk resistensi itu antara lain tercermin langsung dalam berbagai pernyataan para pengelola organisasi dan guru-guru Madrasah dan sekolah itu yang menunjukkan penolakan mereka terhadap paham agama Kaum Mudo. Berbagai pernyataan ini pada prinsipnya menegaskan bahwa paham keagamaan mereka sesuai dengan paham lama yakni paham ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah dan fiqih mazhab Syafi'i sebagai fondasi ideologis dan keagamaan Kaum Tuo. Demikian misalnya yang ditegaskan oleh Madrasah Al-Ihsan, Madrasah Ahliyah Diniyah, Madrasah Qur'aniah, dan sebagainya.<sup>32</sup> Sikap resistensi pengikut Kaum Tuo didasari keinginan untuk membentengi anak-anak mereka dengan cara tidak memasukkannya ke dalam lembaga pendidikan Kaum Mudo dan memelihara tradisi keagamaan Kaum Tuo melalui lembaga pendidikan Islam milik mereka sendiri.

## 2. Madrasah dan Sekolah sebagai Bentuk Respon Umat Islam

### 2.1. Respon atas Organisasi dan Lembaga Pendidikan Komunitas Cina

Sejak awal abad ke 20, telah muncul kekhawatiran di kalangan sebagian umat Islam, khususnya masyarakat Muslim peranakan Arab Palembang, bahwa mereka akan tertinggal dibandingkan dengan bangsa lain, yakni etnis Tionghoa Palembang yang tampak lebih maju dalam bidang ekonomi, sosial, dan pendidikan. Maka sejak awal abad ke-20 Muslim Arab mulai mengorganisasi diri dengan mendirikan beberapa organisasi lokal yang belakangan bergerak dalam bidang pendidikan.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup>"Pergerakan Agama Islam", dalam *Pertja Selatan*, No. 22, 21 Pebruari 1928, h. 1; "Makloemat", dalam *Boemi Melajoe*, No. 10, 2 April 1927, h. 2; "Perserikatan "Qoer-Aniahschool" Palembang", dalam *Pertja Selatan*, No. 63, 23 Juni 1927 h. 5.

<sup>33</sup>"Vergadering al-Ihsan", dalam *Pertja Selatan*, No. 55, Selasa 15 Mei 1928, h. 2.

## 2.2. Respon Kultural Masyarakat Desa atas Masyarakat Kota

Bagi sebagian kalangan masyarakat pedesaan pedalaman (Uluhan) fenomena berdirinya lembaga-lembaga pendidikan Islam di wilayah ini sedikit-banyak dapat dilihat sebagai resistensi terhadap hegemoni budaya "orang kota" (sebagian penduduk kota Palembang). Budaya Uluhan yang dianggap rendah oleh orang kota menimbulkan sikap resistensi yang diekspresikan tidak hanya melalui emansipasi dalam bidang pendidikan Barat, tetapi juga melalui upaya pendirian berbagai lembaga pendidikan Islam. Sampai dengan tahun 1929 di Uluhan telah berdiri beberapa perguruan Islam. Fenomena ini dapat dianggap sebagai kebangkitan orang Uluhan secara sosial maupun budaya. Karena itu tidak heran jika keadaan ini disikapi dengan ungkapan yang menyatakan, "Ini zaman memang zaman modern telah bertoekar.... Demikian di Oeloean Palembang jang doeloenja masih dalam kegelapan perkara agama, sekarang moelai bertindak madjoe, dalam satoe2 podjok soedah berdiri beberapa boeah sekolah agama jang didirikan oleh bangsa Islam sendiri".<sup>34</sup>

## 3. Daya Tahan Pendidikan Islam dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya

### 3.1. Daya Tahan Lembaga Pendidikan Islam

Dari tujuh lembaga pendidikan Islam, enam di antaranya cukup mampu mempertahankan kelangsungan eksistensinya hingga berakhirnya kekuasaan kolonial Belanda (1942) dan hanya satu lembaga pendidikan yang tidak dapat bertahan, yakni Madrasah Islamiyah Tanjung Raja. Dari tujuh lembaga pendidikan Islam yang diteliti, daya tahan yang paling tinggi dan tingkat perkembangan yang paling baik ditunjukkan oleh dua lembaga pendidikan Islam, yakni Madrasah-Madrasah dan Sekolah-sekolah Persatuan Nurul Falah dan Persyarikatan Muhammadiyah. Adapun tingkat perkembangan yang termasuk kategori cukup baik ditunjukkan oleh Madrasah Ahliyah dan Qur'aniah. Daya tahan dan kemampuan eksistensi keduanya termasuk kategori tinggi. Tingkat perkembangan dan daya tahan yang termasuk kategori sedang ditunjukkan oleh Madrasah Al-Ihsan. Sedangkan Madrasah Arabiyah 13 Ulu menunjukkan tingkat perkembangan dan daya tahan yang rendah. Tingkat perkembangan paling rendah disertai daya tahan dan kemampuan eksistensi yang juga paling rendah ditunjukkan oleh Madrasah Islamiyah Tanjung Raja di Afdeeling Ogan Ilir yang terpaksa ditutup pada tahun 1933.

Tingginya daya tahan sebuah lembaga pendidikan Islam juga berimplikasi pada tingginya tingkat kemampuan lembaga tersebut untuk berkompetisi dengan sekolah-sekolah umum netral agama, baik

---

<sup>34</sup>Peeters, Kaum Tuo-Kaum Mudo, h. 190, sebagaimana dikutip dari Surat Kabar Pertja Selatan No. 125 tanggal 2 Nopember 1929.

sekolah pemerintah maupun partikelir. Sebaliknya rendahnya daya tahan sebuah lembaga pendidikan Islam tidak hanya mengakibatkan rendahnya tingkat perkembangan lembaga itu, tetapi juga rendahnya kemampuan untuk berkompetisi dengan lembaga pendidikan Belanda, baik negeri (gouvernement) maupun swasta (partikelir).

### 3.2. Faktor-faktor yang Mempengaruhi Daya Tahan Lembaga Pendidikan Islam

Perbedaan daya tahan dan tingkat perkembangan pada Madrasah dan Sekolah di Sumatera Selatan terutama dipengaruhi oleh hal-hal berikut. (1) Peran tokoh sentral dan kualitas kepemimpinan dalam sebuah lembaga pendidikan. Daya tahan akan semakin tinggi jika tokoh-tokoh kunci mampu memainkan perannya sebagai penggerak sebuah lembaga pendidikan dan didukung pula oleh kemampuan tokoh tersebut dalam memimpin lembaganya dengan baik. (2) Dukungan dana yang memadai untuk kelangsungan hidup sebuah lembaga pendidikan. Minimnya dukungan dana, baik dari masyarakat maupun donatur, akan menurunkan daya tahan dan bahkan mengancam kelangsungan eksistensi sebuah lembaga pendidikan Islam. (3) Kualitas manajemen organisasi dan lembaga pendidikan. Manajemen yang baik pada suatu organisasi patron dan lembaga pendidikan Islam di bawahnya akan meningkatkan daya tahan lembaga pendidikan tersebut. Kualitas manajemen organisasi patron dicirikan oleh lancarnya suksesi kepengurusan organisasi dan minimnya konflik kepentingan dalam tubuh organisasi. (4) Dukungan dan partisipasi masyarakat. Semakin besar dukungan dan partisipasi terhadap sebuah lembaga pendidikan Islam, semakin tinggi pula daya tahan dan kelangsungan eksistensi lembaga pendidikan tersebut.

### 3.3. Ciri-ciri Umum Perkembangan Lembaga Pendidikan Islam Lainnya

Telaah terhadap perkembangan lembaga Madrasah dan sekolah umum *met de qur'an* di karesidenan Palembang selama kurun kolonial menunjukkan adanya beberapa ciri umum yang merupakan kekhasan perkembangan lembaga pendidikan Islam di wilayah ini. Ciri-ciri umum tersebut adalah: (1) Secara kelembagaan, pendidikan Islam di karesidenan Palembang muncul dalam dua format lembaga yakni Madrasah yang berorientasi kepada ilmu-ilmu agama Islam dan sekolah umum *met de qur'an* yang berorientasi kepada ilmu-ilmu umum, tetapi tidak melupakan ilmu agama Islam. Kedua bentuk lembaga pendidikan Islam ini masing-masing memiliki jenjang dan waktu studi yang bervariasi. Selama kurun 1925 sampai 1942 di karesidenan Palembang belum terdapat lembaga pendidikan Islam dalam format pondok pesantren sebagaimana yang terdapat di Pulau Jawa. (2) Adanya pola patronase dalam pembangunan dan pendanaan untuk kelangsungan hidup sebagian besar lembaga pendidikan

Islam oleh individu ataupun kelompok tertentu yang mempunyai kemampuan secara finansial.<sup>35</sup> (3) Pada umumnya lembaga-lembaga pendidikan Islam itu didirikan secara kolektif atas nama organisasi tertentu, baik yang bersifat lokal maupun nasional.<sup>36</sup> Akan tetapi terdapat pula Madrasah yang didirikan atas usaha perorangan. (4) Dilihat dari segi tingkat pendidikan, Madrasah atau sekolah yang dikembangkan oleh para tokoh dan aktivis pendidikan Islam di karesidenan Palembang lebih banyak pada pendidikan tingkat dasar (Madrasah Ibtidaiyah dan HIS) daripada tingkat menengah (Tsanawiyah dan Muloschool). (5) Adanya perhatian dan upaya yang serius untuk mewujudkan kesetaraan pendidikan bagi kaum perempuan, khususnya dengan cara mendirikan sekolah khusus bagi kaum perempuan.<sup>37</sup> (6) Adanya berbagai variasi hubungan antara satu lembaga pendidikan Islam dengan lembaga pendidikan Islam lainnya. Bentuk hubungan itu pada umumnya bersifat positif yakni dalam bentuk kerjasama dan saling mendukung antar lembaga pendidikan Islam. Bentuk hubungan lainnya bersifat negatif yang kadang-kadang memunculkan konflik dan ketegangan antara satu lembaga dengan lembaga lainnya. (7) Adanya keterlibatan dan peranan dunia pers yang cukup besar dan signifikan dalam kegiatan dan proses perkembangan berbagai lembaga pendidikan Islam di karesidenan Palembang. (8) Dalam batas-batas tertentu lembaga pendidikan Islam di Palembang berperan penting dalam meregenerasi dan mereproduksi Ulama<sup>38</sup> yang mampu memelihara kesinambungan tradisi Islam dengan penguasaan yang tinggi terhadap ilmu-ilmu Islam dan membimbing kehidupan beragama masyarakat.

#### D. Muslim Tradisionalis sebagai Pelopor Pembaharuan Pendidikan Islam

Telaah terhadap sejarah awal dan perkembangan tujuh Madrasah dan sekolah Islam yang dijadikan studi kasus dalam penelitian ini menunjukkan bahwa upaya pendirian lembaga dan sistem pendidikan Islam moderen sejak 1925 di karesidenan Palembang mula-mula dipelopori oleh kalangan Muslim tradisionalis (Kaum Tuo). Mereka ini pada perkembangannya kemudian malah mendominasi kegiatan pembaharuan pendidikan Islam di ibukota karesidenan (kota Palembang). Ini jelas terlihat dari kepeloporan tokoh-tokoh Muslim pendiri dan pengelola Madrasah Ahliyah Diniyah Madrasah Qur'aniyah,

---

<sup>35</sup>Jeroen Peeter, *Kaum Tuo-kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang*, h. 148.

<sup>36</sup>"Perserikatan "Qoer-Aniahschool" Palembang", dalam *Pertja Selatan*, No. 63, 23 Juni 1927, h. 5; "Sekolah Agama Islam", dalam *Pertja Selatan*, No. 45, 21 April 1928, h. 5; "Djoem Atoel Echwan", dalam *Pertja Selatan*, No. 16, 7 Pebruari 1929, h. 5.

<sup>37</sup>"Pemboekaan Madrasah "Noer – lboe" 4 Oe leo", dalam *Pertja Selatan* No. 43, 11 April 1939, h. 7.

<sup>38</sup>Tentang riwayat hidup beberapa Ulama Palembang, lihat Zulkifli, *Ulama, Kitab Kuning dan Buku Putih: Studi tentang Perkembangan Tradisi Intelektual dan Pemikiran keagamaan Ulama Sumatera Selatan Abad XX*, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah, 2000, h. 36-38.

Madrasah al-Ihsan, Madrasah Wathoniyah, Madrasah Ma'had Islamy, dan dominasi perguruan Nurul Falah dengan cabang-cabang yang cukup banyak hingga ke beberapa desa.<sup>39</sup> Dapat dikatakan bahwa mayoritas (hampir 90 persen) Madrasah dan sekolah Islam di kota Palembang didirikan dan dikelola oleh kalangan Muslim tradisional. Sementara kalangan Muslim modernis (Kaum Mudo) yang terutama diwakili oleh Muhammadiyah, muncul lebih belakangan karena mereka baru mulai mendirikan lembaga pendidikan di kota Palembang pada tahun 1933. Pengaruh Muhammadiyah lebih tampak di wilayah pedesaan, dan karenanya lembaga pendidikan organisasi ini muncul lebih awal di pedesaan dengan berdirinya Sekolah Muhammadiyah di Sekayu pada 1926.

Apa yang terjadi di karesidenan Palembang ini tentu saja sangat berbeda dengan kecenderungan perkembangan pendidikan Islam moderen di beberapa wilayah Indonesia, khususnya di Minangkabau, di mana kalangan Muslim modernis-lah (Kaum Mudo) yang menjadi pelopor dan penentu tren perkembangan. Murid-murid Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, seperti Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah dan Haji Abdullah Ahmad, adalah para Muslim reformis dan pembaharu awal di Minangkabau yang tidak hanya memperkenalkan sistem pendidikan Islam moderen, tetapi juga aktif dalam gerakan pembaharuan paham keagamaan (memerangi bid'ah, khurafat, paham tarikat, tidak taqlid buta pada mazhab tertentu, dan menyeru kembali kepada Alquran dan Hadis).<sup>40</sup> Dengan kata lain dapat dinyatakan bahwa kepeloporan dan peran Kaum Tuo di karesidenan Palembang dalam pembaharuan pendidikan Islam merupakan karakteristik atau ciri utama perkembangan lembaga pendidikan Islam di wilayah ini selama masa pemerintahan kolonial.

## E. Pendidikan Islam di Tengah Pergolakan Sosial, Agama dan Politik

### 1. Kebangkitan Organisasi dan Hubungannya dengan Dunia Pendidikan Islam

Dalam konteks munculnya kebangkitan organisasi Islam dan nasionalis sejak awal abad ke-20, terdapat tiga pola hubungan yang bersifat kelembagaan antara organisasi dan lembaga pendidikan Islam, yakni: (1) hubungan yang bersifat formal fungsional di mana sebuah organisasi berfungsi sebagai patron langsung bagi sebuah lembaga pendidikan Islam;<sup>41</sup> (2) hubungan non formal-fungsional di mana

---

<sup>39</sup>Beberapa nama yang dapat disebut misalnya K.H. Nanang Misri, K.H. Muhammad Yunus, K.H. Abubakar al-Bastari, K.H. Tjik Wan, K.H. Masyhur Azhari, dan K.H. Abdullah Azhari.

<sup>40</sup>Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia: 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 39-65.

<sup>41</sup>Organisasi Ittihadul Ihsan (Al-Ihsan), Perkumpulan Dagang Islam Palembang (PDIP), Ittihadul Ahliyah, Persyarikatan Qur'aniyah, Persatuan Nurul Falah (PNF), Persyarikatan Muhammadiyah, dan Al-Irsyad berfungsi sebagai pengelola dan patron langsung bagi beberapa lembaga pendidikan Islam (Madrasah Al-Ihsan, Madrasah Ahliyah, Madrasah Qur'aniyah, Madrasah dan Sekolah Nurul Falah, Madrasah dan Sekolah Muhammadiyah, dan Madrasah Al-Irsyad).

suatu organisasi tidak secara menjadi patron suatu lembaga pendidikan, tetapi berfungsi sebagai pendukung program-program lembaga pendidikan Islam;<sup>42</sup> dan (3) hubungan kemitraan di mana organisasi non pendidikan berperan sebagai mitra kerjasama bagi organisasi dan lembaga pendidikan Islam. Dalam pola hubungan yang bersifat kelembagaan ini lembaga pendidikan Islam berperan sebagai: (1) ujung tombak bagi pengembangan organisasi-organisasi Islam yang menjadi patron langsung lembaga pendidikan Islam tersebut; (2) inspirator bagi kemunculan berbagai organisasi keagamaan Islam yang mempunyai hubungan non formal fungsional dengan lembaga pendidikan Islam; (3) mitra kerjasama yang sejajar bagi berbagai organisasi non pendidikan yang bermunculan di karesidenan Palembang ketika itu, baik organisasi politik maupun organisasi sosial dan ekonomi, baik yang berideologi Islam maupun nasionalis netral agama.

Secara personal para aktivis pendidikan Islam berperan penting tidak hanya sebagai anggota atau penggembira dalam berbagai organisasi non pendidikan yang ada, tetapi juga pengurus aktif dan bahkan pucuk pimpinan beberapa organisasi tersebut. Tokoh dan aktivis pendidikan Islam tidak hanya peduli pada dunia pendidikan, sebagai fokus utama aktivitasnya, tetapi juga concern terhadap masalah-masalah keagamaan, sosial, politik maupun ekonomi. Lebih dari itu, ini juga menunjukkan bahwa aktivis dari dunia pendidikan Islam diakui eksistensi dan kemampuannya oleh sebageian besar masyarakat dan tokoh-tokoh organisasi non pendidikan. Di pihak lain keterlibatan figur-figur tertentu organisasi non pendidikan dalam dunia pendidikan Islam, termasuk tokoh pers, tidak hanya menunjukkan adanya hubungan yang baik antara keduanya, tetapi juga memperlihatkan bahwa aktivis pendidikan Islam ataupun lembaga pendidikan Islam pada umumnya, cukup terbuka terhadap gagasan-gagasan progresif dari luar.<sup>43</sup>

## 2. Konflik dan Akomodasi Kaum Tua-Kaum Muda

Dalam hubungannya dengan konflik keagamaan yang terjadi antara Kaum Tuo dan Kaum Mudo di karesidenan Palembang, terdapat fakta-fakta yang menunjukkan bahwa konflik ini juga melibatkan eksistensi dunia pendidikan Islam, baik secara personal maupun kelembagaan. Hubungan yang tidak

---

<sup>42</sup>Organisasi semacam ini misalnya Jong Islamitten Bond (JIB) cabang Palembang, Perhimpoean Penerangan Islam (disingkat PERPI) berdiri pada akhir 1938 yang mengadakan kursus agama Islam, Pemuda Menoentoet Damai (PEMENDA) yang didirikan pada awal 1939 yang mengadakan kursus bahasa asing, kursus agama, memerangi buta huruf dan mengajarkan ilmu berpidato, dan Tarbiah Ichwaniah (TARICH) yang didirikan oleh pemuda, pelajar dan guru-guru dari Madrasah Nurul Falah.

<sup>43</sup>Lihat lebih jauh dalam Ismail, : "Madrasah dan Sekolah Islam di Karesidenan Palembang: 1925-1942 (Sejarah Sosial Pendidikan Islam pada Masa Kolonial)", Disertai untuk gelar Doktor di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005, h. 381-394



harmonis di antara pendukung kedua paham keagamaan tersebut tercermin melalui konflik-konflik di antara berbagai pengelola lembaga pendidikan Islam di kota Palembang, Tanjung Raja, Lahat, Semendo, dan perbatasan karesidenan Bengkulu.<sup>44</sup> Akan tetapi beberapa kasus menunjukkan bahwa hubungan antara kedua paham tersebut dalam konteks dunia pendidikan Islam tidak selalu diwarnai konflik. Dalam hal-hal tertentu terdapat upaya akomodasi di antara keduanya.

### 3. Peran Aktivistis Pendidikan Islam dalam Upaya Integrasi Umat Islam

Di tengah konflik keagamaan yang berkepanjangan itu sebagian aktivis pendidikan Islam menunjukkan peran aktifnya dalam upaya rekonsiliasi dan integrasi umat Islam melalui organisasi Madjelis pertimbangan Agama Islam (MPII)<sup>45</sup> dan Ittihadoel Oelama (IO).<sup>46</sup> Upaya rekonsiliasi dan integrasi belum menunjukkan hasil melalui MPII yang kemudian vakum pada pertengahan tahun 30-an. Upaya ini menunjukkan hasil yang signifikan melalui peran tokoh-tokoh dan aktivis pendidikan Islam dalam IO yang didirikan tahun 1939. Melalui IO yang eksis hingga akhir masa pemerintahan kolonial, tokoh-tokoh Islam yang sebelumnya berselisih paham dan berseberangan dapat berhimpun dalam wadah yang sama dan aktif menjalankan upaya-upaya rekonsiliasi dan integrasi. Di tingkat masyarakat umum konflik antara pihak Kaum Tuo dengan Kaum Mudo perlahan mereda dan kedua belah pihak saling bekerjasama dalam berbagai kegiatan.

### 4. Pendidikan Islam dan Pergolakan Politik

Dalam hubungannya dengan politik, dunia pendidikan Islam juga terlibat secara aktif sekurang-kurangnya dalam dua hal, yakni (1) merespon beberapa kebijakan politik pemerintah kolonial yang secara langsung berkaitan dengan dunia pendidikan Islam karesidenan Palembang; dan (2) merespon situasi politik dalam dan luar negeri yang melahirkan wacana tentang aspirasi politik para aktivis pendidikan Islam.

Respon aktivis pendidikan Islam terutama ditujukan terhadap kebijakan Pemerintah yang: (1) membatasi kegiatan setiap aktivis pendidikan yang bersifat politis dan larangan melakukan segala sesuatu yang dianggap merugikan kepentingan politik pemerintah kolonial; (2) mewajibkan para siswa untuk mengikuti program wajib kerja (*heerendienst*) dan pembayaran pajak (*belasting*) bagi siswa sekolah partikelir yang tidak diakui Pemerintah, termasuk siswa-siswa Madrasah; dan (3) mengharuskan *muballigh* dan guru-guru agama Islam memiliki surat izin dalam aktivitasnya. Kebijakan pembatasan

---

<sup>44</sup>Tentang jalannya konflik, lihat Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 394-412

<sup>45</sup>"Madjelis Pertimbangan Oelama", dalam *Pertja Selatan*, No. 145 8 Desember 1930, h. 1-2

<sup>46</sup>"Ittihadoe'l 'Oelama", dalam *Pertja Selatan*, No. 10, 24 Januari 1939, h. 1

kegiatan politik melahirkan ekses-ekses yang banyak merugikan dunia pendidikan Islam, sejak pembatasan dalam berbicara, penangkapan tokoh pendidikan, hingga pemecatan siswa. Terhadap kebijakan ini sebagian aktivis pendidikan bersikap kritis dan menganggap hal ini sebagai upaya menghambat kebebasan berpikir dan menghalangi perkembangan lembaga-lembaga pendidikan Islam. Dua kebijakan yang disebut belakangan juga direspon secara kritis dan berujung pada tuntutan penghapusan keduanya. Tuntutan penghapusan kewajiban *heerendienst* dan belasting yang menjadi isu nasional ini cukup membuahkan hasil, meskipun tidak dihapuskan sepenuhnya.<sup>47</sup>

Adapun respon atas situasi politik dalam dan luar negeri, di samping diwujudkan dalam bentuk keterlibatan langsung melalui aksi praktis juga diwujudkan oleh beberapa aktivis pendidikan Islam melalui tulisan yang dimuat di surat kabar. Respon semacam ini melahirkan wacana tentang aspirasi politik para aktivis pendidikan Islam. Melalui wacana ini mereka berusaha melakukan pembentukan opini dan membangkitkan kesadaran serta semangat masyarakat untuk lebih meningkatkan upaya memperbaiki nasib dan masa depan politik bangsa Indonesia. Tujuan akhirnya adalah mencapai Indonesia merdeka dan bebas dari penindasan penjajah.<sup>48</sup>

##### 5. Pendidikan Islam dalam Sorotan: Wacana Pemikiran dan Polemik

Dunia pendidikan Islam juga mendapat sorotan dari masyarakat terutama melalui kritik dan polemik yang mereka sampaikan di media massa. Kritik terhadap dunia pendidikan Islam di karesidenan Palembang ini sebagian besar menyoroti masalah-masalah di sekitar kualitas lembaga pendidikan Islam yang meliputi kritik terhadap kurikulum yang dianggap belum memadai,<sup>49</sup> kritik terhadap kualitas guru, dan kritik atas metode pengajaran. Di samping itu respon masyarakat juga muncul dalam bentuk gagasan, saran, dan himbuan yang bersifat konstruktif bagi kemajuan lembaga pendidikan Islam serta respon atas kebijakan pendidikan kolonial. Semua bentuk sorotan ini menunjukkan besarnya kepedulian sebagian masyarakat terhadap keberadaan dan masa depan sistem dan lembaga pendidikan Islam di karesidean Palembang.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup>Lihat Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 424-447

<sup>48</sup> Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 447-453

<sup>49</sup>Kritik ini dapat dilihat dalam Achmad Soerdani, "Boeah Pikiran tentang Pengadjaran di Soematera Selatan", dalam *Pertja Selatan*, No. 70, 9 Juli 1927, h. 5

<sup>50</sup>Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 453-473

## 6. Reformasi dan Integrasi Pendidikan Islam: Menuju Transformasi Sosial

### 6.1. Reformasi Pendidikan Islam

Perubahan sosial yang berkaitan langsung dengan dunia pendidikan Islam terjadi ketika sebagian tokoh Islam dan aktivis pendidikan Islam berinisiatif melakukan upaya-upaya reformasi terhadap pendidikan Islam dan mengusung gagasan serta mengupayakan penyatuan beberapa lembaga pendidikan Islam dalam satu organisasi. Reformasi dan integrasi pendidikan Islam ini dimotivasi terutama oleh tujuan mengubah atau mentransformasikan masyarakat Muslim Sumatera Selatan dari keadaannya yang penuh dengan kekurangan dan keterbelakangan menjadi masyarakat yang lebih maju dalam berbagai bidang kehidupan dengan tetap berpegang pada ajaran dan nilai-nilai Islam.

Aksi-aksi reformasi pendidikan Islam yang dilakukan oleh masing-masing lembaga pendidikan Islam, di antaranya dengan memperbaiki misi dan cita-cita (visi) pendidikan, mengubah struktur organisasi, dan upaya mendirikan Sekolah Islam Tinggi pada tahun 1939. Upaya reformasi pendidikan lainnya adalah mengusahakan berdirinya Universitas Islam di Betawi, sebagaimana yang dipelopori oleh Muhammadiyah pada pertengahan 1938 dan, upaya pembentukan Ikatan Pergoeroean Agama Islam (IPAI) di Baturaja pada awal 1940.<sup>51</sup>

### 6.2. Integrasi Pendidikan Islam: Pembentukan Persatuan Perguruan Islam (PPI)

Fenomena sosial paling menarik yang berhubungan langsung dengan dunia pendidikan Islam adalah gagasan dan upaya integrasi berbagai lembaga pendidikan Islam melalui pembentukan Persatuan Perguruan Islam (PPI). Pendirian PPI yang didahului oleh diskusi dan saling lempar wacana di media massa ini dilatarbelakangi oleh beberapa hal, yakni: (1) kesadaran akan besarnya peran lembaga pendidikan Islam bagi peningkatan kualitas keagamaan dan keilmuan masyarakat yang berimplikasi pada besarnya kebutuhan untuk meningkatkan kualitas sistem dan lembaga pendidikan Islam; (2) adanya realitas bahwa berbagai perguruan Islam tidak memiliki standar yang sama dalam administrasi dan pengelolaan pendidikan sehingga menimbulkan perbedaan kualitas antara satu lembaga pendidikan dengan lembaga pendidikan lainnya; (3) munculnya persaingan antara satu perguruan dengan perguruan lainnya, khususnya dari segi materi pelajaran, yang membuat masyarakat gamang dalam menentukan pilihan sehingga merugikan peserta didik. Pembentukan PPI yang mendapat

---

<sup>51</sup>Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 473-483.

sambutan luas berbagai komponen masyarakat Muslim baik di kota Palembang maupun dari Iliran dan Uluan bertujuan: (1) mempersatukan segenap perguruan Islam di Palembang; (2) mempertinggi dan menyempurnakan kualitas berbagai perguruan Islam; (3) mengusahakan berdirinya Madrasah Islam Tinggi sebagai rencana jangka panjang; dan (4) meningkatkan dan menyempurnakan kualitas kehidupan umat Islam. Meskipun telah menetapkan program-program kerja yang relatif telah mencakup banyak aspek penting dalam sistem dan kelembagaan pendidikan Islam, PPI yang menjadi harapan besar berbagai kalangan perguruan Islam di karesidenan Palembang hanya sempat aktif beberapa bulan saja sejak pembentukannya secara resmi pada pertengahan 1938. PPI tetap vakum hingga berakhirnya kekuasaan kolonial Belanda di Indonesia (1942). Karena sebab-sebab yang tidak begitu jelas PPI yang di tingkat wacana telah sedemikian matang telah gagal mewujudkan cita-cita transformasi masyarakat Islam melalui peningkatan kualitas sistem dan lembaga pendidikan Islam di kota Palembang.<sup>52</sup>

## F. K E S I M P U L A N

Kesimpulan umum kajian ini adalah bahwa perkembangan sistem dan lembaga pendidikan Islam moderen dalam format Madrasah dan sekolah Islam di karesidenan Palembang selama masa pemerintahan kolonial Belanda cenderung didominasi oleh peranan kalangan Muslim tradisional (Kaum Tuo) dari pada kalangan Muslim reformis (Kaum Mudo). Kalangan tradisional telah memelopori upaya pembaharuan lembaga dan sistem pendidikan Islam di wilayah ini sejak 1925 dan berperan secara dominan terutama dalam konteks perkembangan pendidikan Islam di ibukota karesidenan (kota Palembang). Fakta ini berbeda dengan kecenderungan perkembangan pendidikan Islam moderen di wilayah Minangkabau di mana pelopor dan penentu tren perkembangan pendidikan Islam adalah kalangan Muslim reformis (Kaum Mudo). Ini menunjukkan bahwa sejarah perkembangan pendidikan Islam moderen di karesidenan Palembang tidak mengikuti pola dan kecenderungan yang terjadi di wilayah Minangkabau atau wilayah lainnya di Indonesia. Inilah karakteristik utama perkembangan lembaga pendidikan Islam di karesidenan Palembang selama masa pemerintahan kolonial.

---

<sup>52</sup>Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 483-497.

## DAFTAR PUSTAKA

- Asrohah, Hanun, Sejarah Pendidikan Islam, Jakarta: Logos, 1999.
- Azra, Azyumardi, "The Rise and the Decline of the Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonial Government", Tesis M.A. di Departement of Middle Languages and Cultures, di Columbia University, Amerika Serikat, 1990.
- "Conferentie Moehammadijah Wilajah Tjabang Palembang ke VIII", dalam *Pertja Selatan*, No. 149, 13 Desember 1938.
- "Comite Pendirian Thawalib School di Pagar Alam", dalam *Pertja Selatan*, No. 171, 20 Nopember 1939.
- "Djoem Atoel Echwan", dalam *Pertja Selatan*, No. 16, 7 Pebruari 1929.
- Hasbullah, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, (Jakarta: Rajawali Press, 1998.
- Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam di Karesidenan Palembang: 1925-1942 (Sejarah Sosial Pendidikan Islam pada Masa Kolonial)", Disertasi untuk gelar Doktor di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005.
- "Ittihadoe'l 'Oelama", dalam *Pertja Selatan*, No. 10, 24 Januari 1939.
- "Kegiatan Madrasah Ahliah", dalam *Bumi Melajoe*, No. 24 9 Juni 1927.
- "Madjelis Pertimbangan Oelama", dalam *Pertja Selatan*, No. 145 8 Desember 1930.
- "Makloemat", dalam *Boemi Melajoe*, No. 10, 2 April 1927.
- Maksum, Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya, Jakarta: Logos, 1998.
- Noer, Deliar, Gerakan Moderen Islam di Indonesia: 1900-1942, Jakarta: LP3ES, 1996.
- "Noeroel Falah Palembang: Pergoeroean Doenia-Achirat", dalam *Pertja Selatan* No. 137, 15 Nopember 1938.
- "Onderwijs di Pladjoe", dalam *Pertja Selatan*, No. 76, 25 Juni 1936.
- Peeters, Jeroen, Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius Islam di Palembang: 1821-1942, Jakarta: INIS, 1997.
- "Pemboekaan Madrasah "Noer – Iboe" 4 Oeleo", dalam *Pertja Selatan* No. 43, 11 April 1939.
- "Perajaan Sekolah Agama di Tandjoeng Radja", dalam *Pertja Selatan* No. 17, 22 Pebruari 1927.

"Pergerakan Agama Islam", dalam *Pertja Selatan*, No. 22, Selasa, 21 Pebruari 1928.

"Perkoempoelan Sekolah Agama", dalam *Pertja Selatan* No. 70, 1929.

"Perserikatan "Ooer-Aniahschool" Palembang", dalam *Pertja Selatan*, No. 63, 23 Juni 1927.

Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, Jakarta: Logos, 1998.

"Rapat Oemoem Ooeranjah", dalam *Pertja Selatan*, No. 140, 12 Oktober 1939.

"Schakel dan Mulo-School Noeroel Falah Oesaha Oemat Islam Sendiri", dalam *Pertja Selatan* No. 65, 31 Mei 1938.

"Sekolah Agama (Al Islamiah School) Tandjoeng Radja", *Pertja Selatan* No. 32 (1929).

"Seroean boeat Memadjoekan Anak-anak pada Onderwijs", dalam *Pertja Selatan*, No.27, 7 Oktober 1926.

"Seroean Ittihadoel Ihsan", dalam *Pertja Selatan*, No. 32, 25 Oktober 1926.

"Sekolah Agama Islam", dalam *Pertja Selatan*, No. 45, 21 April 1928.

Soerdani, Achmad, "Boeah Pikiran tentang Pengadjaran di Soematera Selatan", dalam *Pertja Selatan*, No. 70, 9 Juli 1927.

Steenbrink, Karel, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: UI Press, 1984.

-----, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, (Jakarta: LP3ES, 1997).

"Vergadering al-Ihsan", dalam *Pertja Selatan*, No. 55, 15 Mei 1928.

Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1996

Zuhairini (et. al.), *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Zulkifli, Ulama, *Kitab Kuning dan Buku Putih: Studi tentang Perkembangan Tradisi Intelektual dan Pemikiran keagamaan Ulama Sumatera Selatan Abad XX*, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah, 2000.

# ISLAM DAN PENDIDIKAN MULTIKULTURAL DI SEKOLAH\*

Oleh: Dr. H. Ahmad Zainuri, M.Pd.I \*\*

(Dosen Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan UIN Raden Fatah Palembang)

**Abstrak:** Tulisan ini bertujuan untuk melihat relasi pendidikan multikultural dalam pespektif Islam dan penerapannya di sekolah. Secara substansi pendidikan multikultural adalah pendidikan untuk kebebasan dan sekaligus penyebarluasan gerakan inklusif dalam rangka mempererat hubungan antar sesama. Pendidikan multikultural juga merupakan suatu wacana yang lintas batas, karena terkait dengan masalah-masalah keadilan sosial, demokrasi dan hak asasi manusia.

Dalam perjalanan sejarah Islam, kita bisa melihat bahwa Islam telah mengajarkan paham pluralitas keagamaan, terbukti ketika Nabi Muhammad Saw membangun masyarakat Madinah sebagai kota yang kosmopolitan. Memang dalam ajaran Islam terdapat klaim bahwa kebenaran agama ada pada Islam (QS. Ali Imran: 13). Tetapi dalam al-Qur'an juga disebutkan adanya hak orang lain untuk beragama, sehingga agama tidak bisa dipaksakan kepada orang lain (QS. al-Baqarah: 256). Inklusivisme Islam tersebut juga memberikan formulasi bahwa Islam adalah agama terbuka dan menolak eksklusivisme, absolutisme dan memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme. Benang merah ini dapat menjadi *entri point* untuk mencari titik temu (*kalimat sawâ'*) yang dimungkinkan bahwa Islam dapat menjadi pijakan bagi pendidikan multikultural tersebut.

Sekolah sebagai lembaga pendidikan untuk mengembangkan potensi manusiawi yang dimiliki peserta didik, maka pendidikan multikultural sangat penting. Pendidikan multikultural di sekolah diarahkan untuk dapat menghasilkan generasi selain berilmu dan trampil, juga dapat hidup bersama dalam masyarakat (*khoiru ummah*). Di sekolah perlu mengembangkan kesadaran kolektif dan kepekaan terhadap kenyataan kemajemukan, pluralitas bangsa baik etnis, budaya, agama, hingga orientasi politik. Karena itu pendidik dan tenaga kependidikan tidak layak bila memperlihatkan sikap dan perilaku yang bersifat diskriminatif, menghina, melecehkan etnis, budaya, agama di dalam kehidupan sekolah.

Sikap dan tindakan respek terhadap multikultural harus menjadi bagian dari landasan filosofis materi pembelajaran atau kurikulum pendidikan di berbagai jenjang pendidikan yang berbasis saling menghargai, menghormati dan harmonis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Di sini guru merupakan ujung tombak dari pendidikan multikultural dalam usaha menentukan keberhasilan pemahaman lintas budaya peserta didik, cara mengajar, kepribadian guru, materi pembelajaran dapat mempengaruhi keberhasilan proses pembelajaran dalam mendukung pengembangan situasi dan kondisi yang kondusif di sekolah berdasarkan pada kehidupan multikultural bagi warga sekolah dan masyarakat.

**Kata Kunci:** *Islam, Pendidikan Multikultural, dan Sekolah*

**Abstract:** This paper aims to see the relation of multicultural education in Islamic perspective and its application in school. Substantially multicultural education is education for freedom as well as the dissemination of inclusive movements in order to strengthen relationships among people. Multicultural education is also a cross-border discourse, as it relates to issues of social justice, democracy and human rights.

In the course of Islamic history, we can see that Islam has taught the concept of religious plurality, proved when the Prophet Muhammad Saws built the society of Medina as a cosmopolitan city. Indeed in the teachings of Islam there is a claim that the truth of religion is on Islam (Surah Ali Imran: 13). But in the Qur'an also mentioned the right of others to religion, so that religion can not be imposed on others (Surah al-Baqarah: 256). The Islamic inclusivism also provides the formulation that Islam is an open religion and rejects exclusivism, absolutism and high appreciation of pluralism. This red thread can be an entry point to find common ground (surah sentâ €™) that it is possible that Islam can be a foothold for the multicultural education.

---

\*Makalah disampaikan pada Internasional Seminar on Asean Studies(ISAS), 20-21 Desember 2017 di Ballroom Swarna Dwipa Palembang, Sumatera Selatan, Indonesia.

\*\*Penulis adalah Dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah Palembang

School as an educational institution to develop the human potential of the learners, then multicultural education is very important. Multicultural education in schools is directed to produce generations other than knowledgeable and skilled, can also live together in society (khoiru ummah). In schools need to develop collective awareness and sensitivity to the reality of plurality, plurality of nations both ethnic, cultural, religious, to political orientation. Therefore educators and educational personnel are not eligible to show discriminatory attitudes and behavior, insulting, harassing ethnic, cultural, religious life in school.

Attitudes and acts of respect for multicultural should be part of the philosophical foundation of learning materials or educational curricula at various levels of education based on mutual respect, respect and harmony in the life of the nation and state. Here the teacher is the spearhead of multicultural education in the effort to determine the success of cross-cultural understanding of learners, how to teach, teacher personality, learning materials can influence the success of the learning process in supporting the development of conducive situation and conditions in schools based on multicultural life for the citizens of the school and community.

**Keywords:** Islam, Multicultural Education, and School

## **I. Pendahuluan**

Secara historis, cikal bakal pendidikan multikultural (*multicultural education*), berasal dari perhatian seorang pakar pendidikan Amerika Serikat, Prudence Crandall<sup>1</sup> yang secara intensif menyebarkan pandangan tentang arti penting latar belakang peserta didik, baik ditinjau dari aspek budaya, etnis, dan agamanya. Konsep pendidikan multikultural dalam perjalanannya menyebar luas ke kawasan di luar Amerika Serikat, khususnya di negara-negara yang memiliki keragaman etnis, agama dan budaya.

Pendidikan multikultural, secara sederhana dapat dimaknai sebagai pendidikan untuk dan/atau tentang keragaman kebudayaan, suku (etnis), ras, dan agama dalam merespon perubahan demografis dan kultural lingkungan masyarakat tertentu atau bahkan dunia secara keseluruhan. Hal ini sejalan dengan pendapat tokoh pendidikan Brasil, Paulo Freire (1921-1997) yang mengatakan pendidikan bukan merupakan "menara gading" yang berusaha menjauhi realitas sosial dan budaya. Bagi Paulo, pendidikan harus mampu menciptakan tatanan masyarakat yang terdidik dan berpendidikan, bukan sebuah masyarakat yang hanya mengagungkan prestise sosial akibat kekayaan dan kemakmuran yang dialaminya. Pendidikan multikultural dapat

---

<sup>1</sup>Lihat Heri Cahyono, "Pendidikan Multikultural di Pondok Pesantren: Sebagai Strategi dalam Menumbuhkan Nilai Karakter", dalam *At-Tajdid*, Volume. 1, No. 1 Januari-Juni, (Lampung: Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Metro, 2017), hlm. 32.



dikatakan sebagai respon terhadap perkembangan keragaman populasi lembaga pendidikan, sebagaimana tuntutan persamaan hak bagi setiap kelompok.<sup>2</sup>

Senada dengan Paulo, James A Banks, mengatakan bahwa substansi pendidikan multikultural adalah pendidikan untuk kebebasan (*as education for freedom*) sekaligus sebagai penyebarluasan gerakan inklusif dalam rangka mempererat hubungan antar sesama (*as inclusive and cementing movement*). Pendidikan multikultural merupakan suatu wacana yang lintas batas, karena terkait dengan masalah-masalah keadilan sosial (*social justice*), demokrasi dan hak asasi manusia.<sup>3</sup>

Berkaitan dengan fokus pendidikan multikultural, Tilaar mengungkapkan bahwa program pendidikan multikultural, fokusnya tidak lagi diarahkan semata-mata kepada kelompok rasial, agama dan kultural domain atau *mainstream*. Fokus seperti ini pernah menjadi tekanan pada pendidikan interkultural yang menekankan peningkatan pemahaman dan toleransi individu-individu yang berasal dari kelompok minoritas terhadap budaya *mainstream* yang dominan, yang pada akhirnya menyebabkan orang-orang dari kelompok minoritas terintegrasi ke dalam masyarakat *mainstream*. Pendidikan multikultural sebenarnya merupakan sikap "peduli" dan "mau mengerti" (*difference*), atau "*politics of recognition*", politik pengakuan terhadap orang-orang dari kelompok minoritas.<sup>4</sup>

Dapat ditegaskan bahwa pendidikan multikultural itu mencakup seluruh peserta didik tanpa membedakan kelompok, seperti gender, etnik, ras, budaya, strata sosial dan agama. Pendidikan multikultural secara sungguh-sungguh memperhatikan latar belakang peserta didik, baik dari aspek keragaman suku (etnis), ras, agama (aliran kepercayaan) dan budaya (kultur). Di sinilah, proses internalisasi lebih mengedepankan cara hidup menghormati, tulus, dan toleran terhadap keanekaragaman budaya yang hidup di tengah-tengah masyarakat plural.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup>Paulo Freire, *Pendidikan Sebagai Praktek Pembebasan*, terj. Alois A. Nugroho, (Jakarta: Gramedia, 1984), hlm. 130-135.

<sup>3</sup>James A Banks & Banks, C.A.M. (Eds), *Handbook of Research on Multicultural Education*, ( New York: MacMillan, 2001)

<sup>4</sup>H.A.R Tilaar, *Kekusaan Dan Pendidikan Suatu Tinjauan Dan Persepektif Studi Kultural. Indonesia*, (Jakarta: Tera, 2003), hlm. 167.

<sup>5</sup>Penjelasan lebih detail dapat dilihat Mashadi Imron, *Pendidikan Agama Islam Dalam Persepektif Multikulturalisme*, (Jakarta: Balai Litbang Agama, 2009), hlm. 48; Musa Asy'arie, "Pendidikan Multikultural dan Konflik Bangsa", dalam <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0409/03/opini/1246546>. Diakses 05 Desember 2017, pukul. 09.00 WIB.

Idealisme Islam mengenai keagamaan sebagaimana tertulis dalam al-Qur'an surat al-Hujurat ayat 130 merupakan doktrin-etik untuk saling mengenal dan menghormati berbagai budaya, ras, dan agama sebagai suatu realitas kemanusiaan. Sebagai sebuah konsep, pendidikan multikultural menemukan relevansinya untuk konteks Indonesia. Pendidikan multikultural sejalan dengan semboyan bangsa Indonesia "Bhinneka Tunggal Ika" yang memiliki pengertian bahwa Indonesia merupakan salah satu bangsa di dunia yang terdiri dari beragam suku, ras, budaya, bahasa, dan agama yang berbeda-beda, tetapi kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Pemaknaan secara negatif terhadap persoalan keragaman suku, ras, budaya, bahasa, dan agama telah menambah daftar panjang terjadinya konflik yang menimbulkan desintegrasi bangsa. Karena itu, untuk mengatasi problem kemanusiaan yang ada, tidak bisa lain kecuali dengan menggunakan pendekatan yang multidimensional. Di sinilah diskursus dan implementasi pendidikan multikultural menjadi sangat penting sebagai pendekatan progresif untuk melakukan transformasi pendidikan dan budaya masyarakat secara menyeluruh, sejalan dengan prinsip penyelenggaraan pendidikan yang termaktub dalam Undang-Undang Nomor 20/2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional pasal 4 ayat 1 yang berbunyi bahwa pendidikan nasional diselenggarakan secara demokratis dan berkeadilan serta tidak diskriminatif dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia (HAM), nilai keagamaan, nilai kultural, dan kemajemukan bangsa.<sup>6</sup>

Doktrin Islam juga mengajarkan paham pluralitas keagamaan.<sup>7</sup> Bagi orang Islam, dianut suatu keyakinan bahwa sampai hari ini pun di dunia ini akan terdapat keragaman agama. Meskipun ada klaim bahwa kebenaran agama ada pada Islam (QS. Ali Imran: 13), namun dalam al-Qur'an juga disebutkan adanya hak orang lain untuk

---

<sup>6</sup>Lihat *Undang-Undang RI Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*, (Jakarta: Cemerlang, 2003), hlm. 8.

<sup>7</sup>Islam diharapkan tampil dengan tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif, serta mam[u menyatakan diri sebagai pembawa kebaikan untuk semua, tanpa eksklusifisme komunal yang dalam al-Qur'an disebut *kalimah sawa'*. Orang muslim harus secara otentik mengembangkan paham kemajemukan masyarakat (pluralisme sosial). Bergandengan dengan itu dituntut pula kesanggupan mengembangkan sikap-sikap saling menghargai antara sesama anggota masyarakat, dengan menghormati apa yang dianggap penting pada masing-masing orang dan kelompok. Nilai-nilai universal selalu ada inti ajaran agama yang mempertemukan seluruh umat manusia. Nilai-nilai universal itu harus dikaitkan kepada kondisi-kondisi nyata ruang dan waktu agar memiliki kekuatan efektif dalam masyarakat sebagai dasar etika sosial. Penjelasan lebih lengkap mengenai konsep iman dalam kaitannya dengan kemajemukan masyarakat dapat dilihat Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).

beragama. Agama tidak bisa dipaksakan kepada orang lain (QS. al-Baqarah: 256). Sikap inilah yang menjadi prinsip yang mendasari kebijakan politik kebebasan beragama. Inklusivisme Islam tersebut juga memberikan formulasi bahwa Islam adalah agama terbuka dan menolak eksklusivisme, absolutisme dan memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme.

Di sinilah urgensinya implementasi pendidikan multikultural di sekolah. Dengan adanya pendidikan multikultural di sekolah berarti sejak dini ditanamkan bahwa negara-bangsa Indonesia bersifat majemuk agar melahirkan sikap inklusif sekaligus toleransi positif di kalangan peserta didik di sekolah, sejalan dengan semangat al-Qur'an agar fenomena lahiriah tidak menghalangi usaha untuk menuju titik temu (*kalimah sawâ'*) antara semuanya (QS. Ali Imran : 64.)

Bertolak dari pandangan ini, Islam dimungkinkan dapat menjadi pijakan bagi pendidikan multikultural tersebut. Dengan demikian dapat berguna untuk menghadapi berbagai fenomena keagamaan di masa depan. Sebuah harapan baik bagi kehidupan berbangsa karena peta dunia sekarang ini ditandai oleh konflik-konflik sosial dengan warna keagamaan, meskipun agama bukan satu-satunya faktor. Namun jelas sekali bahwa pertimbangan keagamaan dalam konflik-konflik itu dalam eskalasinya banyak memainkan peran.

## **II. Pendidikan Multikultural Perspektif Islam**

Kompleksnya keragaman atau perbedaan yang muncul dalam kehidupan manusia, baik secara sosial maupun kultural merupakan hal yang wajar (alamiah). Manusia sebagai makhluk sosial, tidak akan pernah lepas dari proses interaksi dengan segala komponen yang ada disekitarnya, termasuk dengan sesamanya. Begitupun manusia sebagai makhluk yang berbudaya, maka budaya-budaya yang lahir dari setiap individu maupun komunitas yang ada, selalu akan muncul dengan berbagai bentuknya. Untuk itu, berbagai konflik atau benturan terhadap fakta keragaman dan perbedaan yang ada perlu dikelola dan diarahkan berdasarkan prinsip-prinsip kemanusiaan.

Bagi Indonesia sebagai negara kepulauan, gerakan multikulturalisme yang tereduksi dalam pendidikan menjadi sangat penting. Dengan jumlah ±13.000 pulau besar dan kecil serta jumlah penduduk lebih dari 200 juta jiwa yang terdiri atas 300-an suku dengan hampir 200 bahasa yang digunakan, sangat memerlukan konsep penataan yang baik agar tidak terjadi saling benturan. Begitupun dalam aspek keagamaan dan

paham kepercayaan, di Indonesia juga menganut agama dan kepercayaan yang beragam, seperti Islam, Katholik, Kristen Protestan, Hindu, Budha, Konghucu, serta berbagai macam kepercayaan dan aliran keyakinan lainnya. Fakta keragaman ini adalah aspek yang sangat sensitif apabila tidak dikelola dengan baik, terutama untuk kelompok masyarakat akar rumput (*grass root*), yang secara psikologis masih sangat mudah terpancing pada isu-isu yang bernuansa SARA.<sup>8</sup> Konflik-konflik horizontal yang pernah terjadi di masa lalu, diupayakan semaksimal mungkin untuk tidak terulang kembali di masa depan.

Problem perbedaan tidak hanya dialami pada tataran kehidupan antar umat beragama, namun juga terdapat pada masing-masing agama. Karena persoalan keragaman sebenarnya tidak lepas dari interpretasi manusia akan teks suci atau *divine text* yang dipercaya sebagai ungkapan langsung dari Tuhan kepada manusia. Sementara dalam kerangka kerjanya, tidak ada tafsir yang seragam terhadap suatu hal. Dapat dipastikan terdapat perbedaan yang disebabkan oleh beragam faktor. Persoalan perbedaan tafsir agama ini menjadi problem pelik tatkala ada pihak yang menganggap bahwa otoritasnya saja yang paling berhak untuk menginterpretasikan teks suci dan hanya tafsirnya yang paling valid dan benar. Sedangkan tafsir orang lain dianggap salah. Akibatnya muncul *stereotype* negatif secara semena-mena, seperti bid'ah, kafir dan sejenisnya. Padahal kebenaran hakiki hanya milik Tuhan.

Dengan memahami perbedaan tafsir atas teks, diharapkan akan menghasilkan pemahaman keberagaman yang inklusif, toleran, dan terbuka. Ditinjau dari perspektif tujuan, wacana pluralisme dan multikulturalisme berupaya untuk memahami perbedaan yang ada pada sesama manusia, serta bagaimana agar perbedaan tersebut diterima sebagai hal yang alamiah (*natural*, *sunnatullah*) dan tidak menimbulkan tindakan diskriminatif, sebagai buah dari pola perilaku dan sikap hidup yang mencerminkan iri hati, dengki, dan buruk sangka. Namun demikian, pluralisme dan multikulturalisme tidak dimaksudkan sinkretisme, atau menganggap semua agama adalah sama.

Bukti empiris sejarah peradaban Islam di masa lalu, menunjukkan Islam tampil secara inklusif dan sangat menghargai non-muslim.<sup>9</sup> Sikap inklusif ini ada karena al-

---

<sup>8</sup>Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), hlm. 223.

<sup>9</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 102.

Qur'an mengajarkan paham *religious plurality*. Dalam sejarah Islam diperlihatkan, betapa berat Nabi Muhammad Saw menata kehidupan sosial, politik dan agama masyarakat Madinah. Nabi Saw mengadakan konsolidasi dan ikatan persaudaraan antara kaum Muhajirin dan Ansor serta perjanjian damai dengan kaum Yahudi, sehingga terbentuk masyarakat Islam atau Negara Islam pertama di muka bumi ini yang langsung dikepalai oleh Rasulullah Saw sendiri.

Dasar-dasar pembinaan kehidupan masyarakat dan penyelenggaraan Negara Islam pertama itu didasarkan pada suatu hukum tertulis yang oleh Nabi Saw disebut *Shahifat*. Para ahli memberi nama yang berbeda-beda terhadap naskah perjanjian yang dibuat oleh Nabi itu. W. Montgomery Watt, menyebutnya "*The Constitution of Medina*."<sup>10</sup> RA. Nicholson menamakannya "*Charter*,"<sup>11</sup> Madjid Khadduri menyebutnya "*Treaty*,"<sup>12</sup> dan oleh Philip K.Hitti disebut "*Agreement*."<sup>13</sup> Walaupun disebut dengan nama yang berbeda, tetapi tidak keluar dari isi *Shahifat* itu yang meliputi kesepakatan dan perjanjian di antara pihak Muhajirin, Ansor dan Yahudi yang mengatur mereka dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Sebagai aturan atau konstitusi, maka ia menjadi dokumen resmi, karena dibuat dalam bentuk tertulis.

Konstitusi Madinah dapat dikatakan sebagai inisiatif yang tinggi dari Nabi Muhammad Saw sebagai pemimpin yang dipercaya oleh para pengikutnya. Sebab tak ada satu ayat pun yang memerintahkan rasul mendirikan negara. Tetapi butir-butir yang tercantum dalam piagam itu sesuai dengan dasar-dasar umum yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Dikatakan negara karena ia telah memenuhi syarat-syarat, yaitu adanya wilayah tertentu, rakyat, undang-undang dan pemerintahan yang berdaulat. Semua unsur tersebut telah tercakup pada Negara Islam pertama itu. Wilayahnya adalah Madinah. Rakyatnya terdiri dari unsur Muhajirin, Ansor dan Yahudi yang terorganisir, undang-undangnya adalah syariat Islam dan Sunnah Rasul. Sedangkan kekuasaan

---

<sup>10</sup>W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen*, (New York: Oxford University Press, 1964), hlm. 93.

<sup>11</sup>RA. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, (London: Cambridge University Press, 1969), hlm. 173.

<sup>12</sup>Madjid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore: The John Hopkins Press, 1955), hlm. 4.

<sup>13</sup>Philip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973), hlm. 35.

dipegang oleh Rasul, selaku Kepala Negara yang mengatur segala persoalan dan memikirkan kepentingan ummat secara keseluruhan.

Terbentuknya masyarakat Islam di Madinah, yang mengakui Nabi Muhammad pemimpin mereka, berarti telah terpadu pada diri beliau dua fungsi, yaitu sebagai Rasul dan sekaligus Kepala Negara. Perwujudan itu dipengaruhi oleh watak ajaran Islam yang terhimpun dalam al-Qur'an yang mengatur kehidupan dunia dan akhirat bagi penganutnya. "Islam" kata V. Fitzgerald, "bukan hanya sebagai agama (*a religion*) tetapi juga sebagai suatu sistem politik (*a political system*)".<sup>14</sup> Oleh karena itu, kata C.A. Nallino; "selama hidupnya Muhammad telah sukses membangun Islam sebagai agama (*a religion*) dan sebagai negara (*a state*) dalam waktu yang bersamaan, secara harmonis".<sup>15</sup> Sebab menurut Schacht, "Islam sebagai agama telah menampilkan teori-teori politik dan hukum, ia adalah suatu sistem yang sempurna yang berkaitan dengan agama dan negara."<sup>16</sup> "Realitas Islam itu," kata R. Strothmann, "adalah agama dan negara, di mana Nabi sebagai pemimpin agama dan politik."<sup>17</sup> "Di Madinah," kata D.B. Macdonald, "telah terbentuk Negara Islam pertama dan telah meletakkan dasar-dasar politik bagi perundang-undangan Islam."<sup>18</sup> Dalam negara Madinah itu, kata Sir T. Arnold, "Nabi dalam waktu yang sama adalah sebagai Pemimpin Agama dan Kepala Negara."<sup>19</sup> Mengenai eksistensi Negara Kota Madinah H.A.R. Gibb mengatakan; "Waktu itu telah nyata bahwa Islam tidak hanya menyangkut akidah agama semata, tetapi mampu membentuk masyarakat yang merdeka lengkap dengan perangkat undang-undang dan sistem pemerintahan yang spesifik."<sup>20</sup>

Perjuangan Nabi Muhammad Saw, menurut A.Von Kremer,<sup>21</sup> telah mencapai hasil gemilang dalam membangun agama baru dengan mengajak bangsanya untuk

---

<sup>14</sup>Muhammad Dhiya al-Din al-Rais, *Al-Nadzariyat al-Siyasat al-Islamiyat*, (Mesir: Maktabah al-Mishriyat, 1957), hlm. 18.

<sup>15</sup>Arnold Thomas W., *The Caliphate*, (London: Oxford University Press, 1924), hlm. 198.

<sup>16</sup>Lihat Dhiya al-Din Rais, "Teori Politik Islam", dalam <http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/TeoriPolitik.html>. Diakses 5 Desember 2017, pukul 20. 00 WIB.

<sup>17</sup>Lihat Dhiya al-Din Rais, "Teori Politik Islam", dalam <http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/TeoriPolitik.html>. Diakses 5 Desember 2017, pukul 20. 00 WIB.

<sup>18</sup> Muhammad Dhiya al-Din al-Rais, *Al-Nadzariyat al-Siyasat al-Islamiyat*., hlm. 30.

<sup>19</sup>Arnold Thomas W., *The Caliphate*, hlm. 30.

<sup>20</sup> Muhammad Dhiya al-Din al-Rais, *Al-Nadzariyat al-Siyasat al-Islamiyat*, hlm. 19.

<sup>21</sup>Arnold Thomas W., *The Caliphate*, hlm. 29-30.

percaya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan dalam waktu yang bersamaan beliau membangun suatu sistem pemerintahan (politik) yang bebar-benar bercorak baru menggantikan sistem pemerintahan aristokrasi kabilah menjadi sistem pemerintahan *theokrasi*.

Selain hal tersebut, W. Montgomery Watt melihat, bahwa keberhasilan itu karena kehadiran Muhammad Saw dan ajarannya adalah merupakan jawaban terhadap situasi sosial, ekonomi dan kultural yang ada.<sup>22</sup> Ajaran itu terealisasi, kata Watt selanjutnya, karena sifat-sifat yang dimiliki Muhammad Saw,<sup>23</sup> yaitu; 1). Bakat Nabi Muhammad sebagai orang yang mampu melihat sesuatu sebelum terjadi. Hal ini dimungkinkan oleh wahyu dan kejeniusannya; 2). Kearifan Nabi Muhammad sebagai negarawan. Struktur konseptual ajaran secara garis besar yang ada dalam al-Qur'an ia terapkan secara konkrit, melalui kebijakannya yang tepat. Reformasinya di bidang sosial yang berwawasan jauh ditunjang oleh strategi politiknya akurat; dan 3). Kebijakan dan keterampilan Nabi Muhammad sebagai administrator dan kearifannya dalam menunjuk para pembantunya untuk melaksanakan tugas-tugas administrasi.

Dalam Piagam Madinah itu memuat prinsip-prinsip hak asasi manusia dan politik pemerintahan, meliputi; prinsip umat, prinsip persatuan dan persaudaraan, prinsip persamaan, prinsip kebebasan, prinsip hubungan antar pemeluk agama, prinsip pertahanan, prinsip hidup bertetangga, prinsip tolong-menolong dan membela yang lemah dan teraniaya, prinsip perdamaian, prinsip musyawarah, prinsip keadilan, prinsip pelaksanaan hukum, prinsip kepemimpinan, prinsip ketakwaan, amar ma'ruf dan nahi munkar.<sup>24</sup>

Pengalaman sejarah ini membuktikan bahwa Islam menolak eksklusivisme, absolutisme dan memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme sebagaimana yang termuat dalam Piagam Madinah. Nilai-nilai filosofis inilah yang perlu ditanamkan pada peserta didik agar bisa melahirkan sikap inklusif di kalangan umat beragama. Kalaupun rumusan linguistik dan verbal keyakinan keagamaan itu berbeda-beda dapat dipastikan bahwa eksternalisasi keimanan itu dalam dimensi kemanusiaan tentu sama.

---

<sup>22</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen*, (New York: Oxford University Press, 1964), hlm. 46-53.

<sup>23</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen*, hlm. 236-237.

<sup>24</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, Edisi 1, Cet. 1, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994).

Ajaran tauhid dalam Islam mengandung pengertian adanya suatu orde yang satu sekaligus menyeluruh. Artinya, terdapat hukum abadi yang universal. Menurut Marcel A. Boisard,<sup>25</sup> hukum yang abadi dan berlaku secara universal adalah berawal dari suatu keyakinan bahwa manusia adalah satu dan tercipta karena kehendak yang satu, yaitu Tuhan pencipta alam. Kesadaran demikian hanya bisa tumbuh pada manusia yang menyadari prinsip-prinsip moral yang dapat mempersatukan perasaan yang merupakan dasar kebajikan universal. Implikasi dari keyakinan bahwa seluruh manusia berasal dari sumber yang satu yaitu Tuhan, berarti manusia seluruhnya adalah makhluk Tuhan. karena itu, manusia menjalin ikatan persaudaraan sebagai makhluk Tuhan. Adanya persamaan keyakinan sama-sama makhluk Tuhan dan rasa persaudaraan tersebut, menurut Harun Nasution bisa menjadi landasan toleransi.<sup>26</sup> Adanya keyakinan itu mengasumsikan bahwa ciptaan-Nya juga pada hakikatnya adalah suatu kesatuan. Pandangan ini membawa pada kesimpulan bahwa seluruh jagad raya (*universe*) termasuk di dalamnya seluruh umat manusia apapun bangsa dan bahasanya adalah merupakan makhluk Tuhan juga, meskipun agama dan keyakinannya berbeda.

Hans Kung mengatakan kedudukan agama harus dilihat dari dua arah, yaitu dari luar dan dari dalam.<sup>27</sup> *Pertama*, dari luar, diakui adanya bermacam-macam agama yang benar. Inilah dimensi relatif suatu agama. Agama-agama ini mempunyai satu tujuan, yaitu keselamatan (dengan konsep berbeda-beda) dengan jalan berbeda-beda. Lewat perbedaan ini, agama-agama bisa memperkaya satu sama lain. *Kedua*, dari dalam, diakui adanya satu agama yang benar, inilah dimensi mutlak suatu agama. Pendirian ini tidak harus menolak kebenaran agama-agama lain, walaupun benar pada tingkat-tingkat tertentu, sejauh tidak bertentangan dengan pesan agama yang dianut.

Melalui pemahaman mendalam terhadap nilai-nilai etik yang fundamental yang dimiliki oleh peserta didik dapat menjadi benang merah yang dapat menghubungkan pengikut agama satu dengan lainnya sekaligus dapat menjadi *entri point* untuk mencari titik temu atau dalam terminologi al-Qur'an disebut *kalimat sawâ'*. Bertolak dari pandangan ini, dimungkinkan bahwa Islam dapat menjadi pijakan bagi pendidikan multikultural tersebut. Konflik sosial yang mewarnai pasang surutnya persatuan

---

<sup>25</sup>Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 184.

<sup>26</sup>Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 269.

<sup>27</sup>ST.Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antar Agama" dalam Seri DIAN I *Dialog, Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan DIAN, 1994), hlm. 66-67.



Indonesia harus menjadi perhatian dan perlu diwaspadai oleh kemampuan manajemen politik bangsa agar tidak berkembang menjadi kekuatan yang memecah belah persatuan Indonesia. Salah satu cara strategis adalah pendidikan multikultural yang dilakukan secara aktual, cerdas, dan jujur.

### **III. Pendidikan Multikultural di Sekolah**

Adalah Ivan Illich dan Paulo Freire pernah meragukan peranan sekolah sebagai lembaga pendidikan dalam mempersiapkan generasi masa depan. Tetapi sebagian besar masyarakat, nampaknya tetap menaruh harapan besar dan mempunyai tingkat kepercayaan yang tinggi terhadap sistem persekolahan sebagai pusat pendidikan. Bahkan ada semacam kecenderungan bahwa sekolah sebagai taruhannya. Sikap dan pandangan seperti itu muncul sebagai konsekuensi dari tuntutan perubahan yang terjadi pada masyarakat. Sebagai masyarakat yang sedang bergerak ke arah kehidupan modern dihadapkan pada peningkatan tuntutan kebutuhan dasar manusia. Dalam kenyataannya "orang-orang sekolah" lebih banyak memiliki kesempatan dan kemampuan mencapai kebutuhan-kebutuhan tersebut. Akibatnya, fenomena itu yang juga merupakan fenomena masyarakat modern telah memusatkan perhatian masyarakat terhadap peranan sekolah. Bahkan kecenderungan seperti itu telah menempatkan harapan masyarakat yang terlalu besar terhadap persekolahan, mereka mengira bahwa sekolah mampu membereskan segala persoalan.

Karena masyarakat masih menaruh perhatian besar terhadap lembaga pendidikan sekolah, maka sebuah lembaga pendidikan seperti sekolah tidak boleh diartikan sebagai sekedar sebuah gedung saja, tempat anak-anak berkumpul dan mempelajari sejumlah materi pengetahuan. Sekolah sebagai institusi pendidikan peranannya jauh lebih luas dari pada sekedar tempat belajar. Berdiri dan diselenggarakannya sebuah sekolah, pada dasarnya didukung dan dijiwai oleh kebudayaan. Norma-norma atau nilai kebersamaan yang menjiwai kebudayaan yang mendukungnya itu, harus dijadikan landasan bagi sekolah dalam mewujudkan peranannya, yang sekaligus akan memberikan ciri-ciri khusus yang membedakan dari lembaga-lembaga lain yang terdapat di masyarakat.

Peranan sekolah sebagai lembaga pendidikan adalah mengembangkan potensi manusiawi yang dimiliki peserta didik agar mampu menjalankan tugas-tugas kehidupan sebagai manusia, baik secara individual maupun sebagai anggota masyarakat. Kegiatan

untuk mengembangkan potensi itu harus dilakukan secara berencana, terarah dan sistematis guna mencapai tujuan tertentu. Tujuan itu harus mengandung nilai-nilai yang serasi dengan kebudayaan di lingkungan masyarakat yang menyelenggarakan sekolah sebagai lembaga pendidikan.

Dalam konteks sekolah sebagai lembaga pendidikan untuk mengembangkan potensi manusiawi yang dimiliki peserta didik, maka pendidikan multikultural sangat penting. Pendidikan multikultural di sekolah hendaknya diarahkan untuk dapat menghasilkan generasi selain berilmu dan trampil, juga dapat hidup bersama dalam masyarakat (*khoiru ummah*).<sup>28</sup> Dalam pandangan Ali Maksum dan Luluk Yunan Ruhendi, ciri utama penyelenggaraan pendidikan multikultural di sekolah, adalah; (a) tujuannya membentuk “manusia budaya” dan menciptakan “masyarakat berperadaban” (berbudaya); (b) materinya mengajarkan nilai-nilai luhur kemanusiaan, nilai-nilai bangsa, dan nilai-nilai kelompok etnis (kultural); (c) metodenya demokratis, yang menghargai aspek-aspek perbedaan dan keragaman budaya bangsa dan kelompok etnis (multikulturalis), dan; (d) evaluasinya ditentukan pada penilaian terhadap tingkah laku peserta didik, meliputi persepsi, apresiasi, dan tindakan terhadap budaya lainnya.<sup>29</sup>

Penerapan pendidikan multikultural di sekolah yang ada Indonesia tidaklah mudah, sebab menurut Farida Hanum,<sup>30</sup> terdapat berbagai tantangan, di antaranya; 1). keragaman identitas budaya daerah, 2). pergeseran kekuasaan dari pusat ke daerah, 3). kurang kokohnya nasionalisme, 4). fanatisme sempit, 5). konflik kesatuan nasional dan multikultural, 6). kesejahteraan ekonomi yang tidak merata di antara kelompok budaya, 7). keberpihakan yang salah dari media massa, khususnya televisi swasta dalam memberitakan peristiwa. Ini artinya, keragaman ibarat dua sisi mata uang, yakni; menjadi modal sekaligus potensi konflik. Misalnya, keragaman budaya daerah memang memperkaya khasanah budaya dan menjadi modal yang berharga untuk membangun Indonesia yang multikultural. Namun kondisi aneka budaya itu sangat berpotensi

---

<sup>28</sup>Amir Rusdi, “Perspektif Islam Tentang Keberagaman dan Penyikapannya dalam Konteks pengembangan Kurikulum PAI”, dalam *Jurnal Conciencia*, Vol. 1, No.2, (Palembang: Pascasarjana IAIN Raden Fatah, 2007), hlm. 50.

<sup>29</sup>Ali Maksum, Luluk Yunan, *Paradigma Pendidikan Universal di Era Modern dan Post Modern (Mencari “Visi Baru” atas “Realitas Baru” Pendidikan Kita)*, (Yogyakarta, IRCiSoD, 2004), hlm. 191-192.

<sup>30</sup>Farida Hanum, “Classroom Practice in A Multicultural Context”. Paper Presentation in International Seminar on Multiculturalism And (Language and Art) Education. “Unity and Harmony in Diversity”. Yogyakarta State University 21-22 October 2009.

memecah belah dan menjadi lahan subur bagi konflik dan kecemburuan sosial. Masalah itu muncul jika tidak ada komunikasi antar budaya daerah. Tidak adanya komunikasi dan pemahaman pada berbagai kelompok budaya lain ini justru dapat menjadi konflik. Sebab dari konflik-konflik yang terjadi selama ini di Indonesia dilatarbelakangi oleh adanya keragaman identitas etnis, agama, dan ras.

Hal ini dapat dilakukan dengan pendidikan multikultural yang ditanamkan kepada peserta didik di sekolah. Di sinilah peran penting seorang guru yang bertanggung jawab dalam memberikan pendidikan terhadap anak didiknya dan dibantu oleh orang tua dalam melihat perbedaan yang terjadi dalam kehidupan mereka sehari-hari. Namun demikian, saat ini sekolah ditengarai merefleksikan dan menggemakan *stereotip* dan prasangka antar kelompok yang sudah terbentuk dan beredar dalam masyarakat, tidak berusaha menetralisasi dan menghilangkannya. Bahkan, ada indikasi bahwa sekolah ikut mengembangkan prasangka dan mengeskalasi ketegangan antarkelompok yang mengkotak-kotakkan penyampaian pendidikan agama, isi kurikulum yang etnosentris, dan dinamika relasi sosial antar sekolah yang segregatif.<sup>31</sup> Bukan tak mungkin segregasi sekolah berdasarkan kepemeluk agama juga ikut memperuncing prasangka dan proses demonisasi antara satu kelompok dengan kelompok lainnya, baik secara langsung maupun tidak langsung .

Padahal, menurut S. Hamid Hasan, keragaman sosial, budaya, ekonomi, dan aspirasi politik, dan kemampuan ekonomi adalah suatu realita masyarakat dan bangsa Indonesia. Namun demikian, keragaman sosial, budaya, ekonomi, dan aspirasi politik yang seharusnya menjadi faktor yang diperhitungkan dalam penentuan filsafat, teori, visi, pengembangan dokumen, sosialisasi kurikulum, dan pelaksanaan kurikulum, nampaknya belum di-jadikan sebagai faktor yang harus dipertimbangkan dalam pelaksanaan kurikulum pendidikan di negara kita.<sup>32</sup> Maka, akibatnya, wajar manakala terjadi kegagalan dalam pendidikan, terutama sekali dalam menumbuhkan sikap-sikap untuk menghargai adanya perbedaan.

Dalam konteks persekolahan di Indonesia, peserta didik di berbagai lembaga pendidikan terdiri dari peserta didik yang memiliki beragam latar belakang etnik,

---

<sup>31</sup>Yayah Khisbiyah, Yayah (*at al*), "Mencari Pendidikan Yang Menghargai Pluralisme" dalam *Membangun Masa Depan Anak-anak Kita*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 156-157.

<sup>32</sup>S. Hamid Hasan, "Pendekatan Multikultural Untuk Penyempurnaan Kurikulum Nasional", dalam *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, (Jakarta, Edisi Bulan Januari-November, 2000), hlm. 511.

agama, bahasa, dan budaya. Sebab diprediksikan pada data bahwa Indonesia memiliki keragaman latar belakang peserta didik dan terdapat juga pada paham keagamaan, afiliasi politik, tingkat sosial ekonomi, adat istiadat, jenis kelamin dan asal daerah (perkotaan atau pedesaan).<sup>33</sup>

Strategi pembelajaran di sekolah merupakan media atau sarana yang ampuh untuk membangun dan mengembangkan pendidikan multikultural yang lebih baik. Sekolah dalam mengembangkan proses belajar mengajar tidak hanya memperhatikan kemampuan yang bersifat akademik saja. Namun perlu juga memperhatikan dan mengembangkan pemahaman lintas budaya yang sangat diperlukan dalam masyarakat di Indonesia yang multi etnik dan multikultural. Sehingga sekolah dapat memberikan materi pembelajaran dan mengembangkan fasilitas belajar peserta didik dalam memahami materi dengan menghilangkan kendala karena perbedaan latar belakang kebudayaan, menghormati dan menghargai perbedaan dan mengembangkan sikap dan perilaku dalam situasi multietnikmultikultural, dengan kondisi demikian di sekolah dapat mengembangkan proses pendidikan bagi terbentuknya interaksi yang sehat, harmonis, saling menghormati menuju masyarakat Indonesia yang sejahtera, damai, maju dan bermartabat.

Dari perspektif hasil pembelajaran, pendidikan multikultural di sekolah memiliki tiga sasaran yang dikembangkan pada diri setiap peserta didik. *Pertama*, pengembangan identitas kultural, yakni merupakan kompetensi yang dimiliki peserta didik untuk mengidentifikasi dirinya dengan suatu etnis tertentu. Kompetensi ini mencakup pengetahuan, pemahaman dan kesadaran akan kelompok etnis dan menimbulkan kebanggaan serta percaya diri sebagai warga kelompok etnis tertentu. *Kedua*, hubungan interpersonal. Artinya, kompetensi untuk terlibat dengan kelompok etnis lain, dengan ketulusan berdasarkan kesetaraan dan kesetaraan, serta menghindari sifat simpati dan *stereotip*. *Ketiga*, memberdayakan diri sendiri. Yakni, suatu kemampuan untuk mengembangkan secara terus menerus apa yang dimiliki berkaitan dengan kehidupan multikultural.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>Agus Munadlir, "Strategi Sekolah Dalam Pendidikan Multikultural, dalam JPSPD", dalam *Jurnal Pendidikan Sekolah Dasar*, Vol. 2, No. 2 Agustus 2016, hlm. 115-116

<sup>34</sup>Teguh Triyono, "Implementasi Pendidikan Multikultural Dalam Praksis Pendidikan di Indonesia", dalam [http://pendidikan-diy.go.id/dinas\\_v4/?view=v\\_artikel&id=35](http://pendidikan-diy.go.id/dinas_v4/?view=v_artikel&id=35), diakses 6 Desember 2017, pukul. 19.00 WIB.

Mengikuti kerangka berpikir James A. Banks<sup>35</sup> yang mengidentifikasi ada lima dimensi pendidikan multikultural yang diperkirakan dapat membantu guru dalam mengimplementasikan beberapa program yang mampu merespon terhadap perbedaan peserta didik, yaitu;

- 1) Dimensi integrasi isi/materi (*content integration*). Dimensi ini digunakan oleh guru untuk memberikan keterangan dengan 'poin kunci' pembelajaran dengan merefleksi materi yang berbeda-beda. Secara khusus, para guru menggabungkan kandungan materi pembelajaran ke dalam kurikulum dengan beberapa cara pandang yang beragam. Salah satu pendekatan umum adalah mengakui kontribusinya, yaitu guru-guru bekerja ke dalam kurikulum mereka dengan membatasi fakta tentang semangat kepahlawanan dari berbagai kelompok. Di samping itu, rancangan pembelajaran dan unit pembelajarannya tidak dirubah. Dengan beberapa pendekatan, guru menambah beberapa unit atau topik secara khusus yang berkaitan dengan materi multikultural.
- 2) Dimensi konstruksi pengetahuan (*knowledge construction*). Suatu dimensi di mana para guru membantu peserta didik untuk memahami beberapa perspektif dan merumuskan kesimpulan yang dipengaruhi oleh disiplin pengetahuan yang mereka miliki. Dimensi ini juga berhubungan dengan pemahaman para peserta didik terhadap perubahan pengetahuan yang ada pada diri mereka sendiri.
- 3) Dimensi pengurangan prasangka (*prejudice reduction*). Guru melakukan banyak usaha untuk membantu peserta didik dalam mengembangkan perilaku positif tentang perbedaan kelompok. Sebagai contoh, ketika peserta didik masuk sekolah dengan perilaku negatif dan memiliki kesalahpahaman terhadap ras atau etnik yang berbeda dan kelompok etnik lainnya, pendidikan dapat membantu siswa mengembangkan perilaku *intergroup* yang lebih positif, penyediaan kondisi yang mapan dan pasti. Dua kondisi yang dimaksud adalah bahan pembelajaran yang memiliki citra yang positif tentang perbedaan kelompok dan menggunakan bahan pembelajaran tersebut secara konsisten dan terus-menerus. Penelitian

---

<sup>35</sup>James A Banks, "Multicultural Education: Historical Development, Dimensions and Practice" In *Review of Research in Education*, vol. 19, edited by L. Darling-Hammond, (Washington, D.C: American Educational Research Association, 1993).

menunjukkan bahwa para peserta didik yang datang ke sekolah dengan banyak *stereotype*, cenderung berperilaku negatif dan banyak melakukan kesalahpahaman terhadap kelompok etnik dan ras dari luar kelompoknya. Penelitian juga menunjukkan bahwa penggunaan teksbook multikultural atau bahan pengajaran lain dan strategi pembelajaran yang kooperatif dapat membantu para pelajar untuk mengembangkan perilaku dan persepsi terhadap ras yang lebih positif. Jenis strategi dan bahan dapat menghasilkan pilihan para pelajar untuk lebih bersahabat dengan ras luar, etnik dan kelompok budaya lain.

- 4) Dimensi pendidikan yang sama/adil (*equitable paedagogy*). Dimensi ini memperhatikan cara-cara dalam mengubah fasilitas pembelajaran, sehingga mempermudah pencapaian hasil belajar pada sejumlah peserta didik dari berbagai kelompok. Strategi dan aktivitas belajar yang dapat digunakan sebagai upaya memperlakukan pendidikan secara adil, antara lain dengan bentuk kerjasama (*cooperatve learning*), dan bukan dengan cara-cara yang kompetitif (*competition learning*). Dimensi ini juga menyangkut pendidikan yang dirancang untuk membentuk lingkungan sekolah, menjadi banyak jenis kelompok, termasuk kelompok etnik, wanita, dan para pelajar dengan kebutuhan khusus yang akan memberikan pengalaman pendidikan persamaan hak dan persamaan memperoleh kesempatan belajar.
- 5) Dimensi pemberdayaan budaya sekolah dan struktur sosial (*empowering school culture and social structure*). Dimensi ini penting dalam memperdayakan budaya peserta didik yang dibawa ke sekolah yang berasal dari kelompok yang berbeda. Di samping itu, dapat digunakan untuk menyusun struktur sosial (sekolah) yang memanfaatkan potensi budaya siswa yang beranekaragam sebagai karakteristik struktur sekolah setempat, misalnya berkaitan dengan praktik kelompok, iklim sosial, latihan-latihan, partisipasi ekstra kurikuler dan penghargaan staf dalam merespon berbagai perbedaan yang ada di sekolah.

Bila pada tahap kontribusi, kurikulum memfokuskan pada kebudayaan minoritas tertentu, maka pada tahap penambahan, kurikulum memperkenalkan konsep dan tema-tema baru, misalnya tema-tema yang terkait dengan multikulturalisme, dengan tanpa mengubah struktur kurikulum yang esensial. Selanjutnya, bila pada tahap perubahan,

kurikulum memfasilitasi para peserta didik untuk melihat berbagai isu dan peristiwa dari perspektif budaya minoritas, maka pada tahap aksi sosial, kurikulum mengajak para peserta didik untuk memecahkan problem sosial yang disebabkan oleh persepsi budaya dalam satu dimensi. Kurikulum berbasis multikultural juga perlu memasukkan materi dan bahan ajar yang berorientasi pada penghargaan kepada orang lain.

Dalam hubungan ini, James Lynch, merekomendasikan agar sekolah atau guru menyampaikan pokok-pokok bahasan multikultural, dengan berorientasi pada dua tujuan, yaitu: (a) penghargaan kepada orang lain (*respect for others*), dan (b) penghargaan kepada diri sendiri (*respect for self*). Kedua bentuk penghargaan ini, mencakup tiga ranah pembelajaran (*domain of learning*), yakni pengetahuan (*cognitive*), keterampilan (*psychomotor*), dan sikap (*affective*).<sup>36</sup> Rekomendasi Lynch ini mempertimbangkan hubungan yang kompleks antara dimensi intelektual dan emosional dalam perilaku peserta didik.

Sementara itu, H.A.R. Tilaar<sup>37</sup> menggariswahi bahwa model pendidikan yang dibutuhkan sekolah di Indonesia harus memperhatikan enam hal. *Pertama*, pendidikan multikultural haruslah berdismensi “*right to culture*” dan identitas lokal. *Kedua*, kebudayaan Indonesia yang menjadi, artinya kebudayaan Indonesia merupakan *weltanschauung* yang terus berproses dan merupakan bagian integral dari proses kebudayaan mikro. Oleh karena itu, perlu sekali untuk mengoptimalkan budaya lokal yang beriringan dengan apresiasi terhadap budaya nasional. *Ketiga*, pendidikan multikultural normatif, yaitu model pendidikan yang memperkuat identitas nasional yang terus menjadi tanpa harus menghilangkan identitas budaya lokal yang ada. *Keempat*, pendidikan multikultural merupakan suatu rekonstruksi sosial, artinya pendidikan multikultural tidak boleh terjebak pada *xenophobia*, fanatisme dan fundamentalisme, baik etnik, suku, ataupun agama. *Kelima*, pendidikan multikultural merupakan pedagogik pemberdayaan (*pedagogy of empowerment*) dan pedagogik kesetaraan dalam kebudayaan yang beragam (*pedagogy of equity*). Pedagogik pemberdayaan pertama-tama berarti, seseorang diajak mengenal budayanya sendiri dan selanjutnya digunakan untuk mengembangkan budaya Indonesia di dalam bingkai

---

<sup>36</sup>James Lynch, *Multicultural Education: Principles and Practice*, (London: Routledge & Kegan Paul. 1986), hlm. 86-87.

<sup>37</sup>HAR Tilaar, *Multikulturalisme; Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*, (Jakarta: Grasindo. 2002), hlm. 185-190.

negara-bangsa Indonesia. Dalam upaya tersebut diperlukan suatu pedagogik kesetaraan antar-individu, antar suku, antar agama dan beragama perbedaan yang ada. *Keenam*, pendidikan multikultural bertujuan mewujudkan visi Indonesia masa depan serta etika bangsa. Pendidikan ini perlu dilakukan untuk mengembangkan prinsip-prinsip etis (moral) masyarakat Indonesia yang dipahami oleh seluruh komponen sosial-budaya yang plural.

Proses pendidikan multikultural di sekolah tidak harus menjadi mata pelajaran tersendiri. Prinsip fleksibilitas pendidikan multikultural juga disarankan oleh Gay (2002) sebagaimana dikutip Zamroni,<sup>38</sup> dikatakan bahwa amat keliru kalau melaksanakan pendidikan multikultural harus dalam bentuk mata pelajaran yang terpisah atau monolitik. Sebaliknya, ia mengusulkan agar pendidikan multikultural diperlakukan sebagai pendekatan untuk memajukan pendidikan secara utuh dan menyeluruh. Pendidikan multikultural juga dapat diberlakukan sebagai alat bantu untuk menjadikan warga masyarakat lebih memiliki toleran, bersifat inklusif, dan memiliki jiwa kesetaraan dalam hidup bermasyarakat, serta senantiasa berpendirian suatu masyarakat secara keseluruhan akan lebih baik, manakala siapa saja warga masyarakat memberikan kontribusi sesuai dengan kemampuan dan kesempatan yang dimiliki bagi masyarakat sebagai keutuhan.

Pendidikan multikultural diusulkan untuk dapat dijadikan instrument rekayasa sosial lewat institusi sekolah harus berperan dalam menanamkan kesadaran hidup dalam masyarakat multikultural dan mengembangkan sikap tenggang rasa dan toleransi untuk mewujudkan kebutuhan serta kemampuan bekerjasama dengan segala perbedaan yang ada. Lebih jauh lagi, kini, multikulturalisme mulai diintegrasikan pada ranah pendidikan agama. Alasannya, seperti dikemukakan dalam buku “Pendidikan Multikultural; Konsep dan Aplikasi”, Pendidikan Agama Islam yang ada saat ini dianggap sudah tidak relevan dan telah gagal menciptakan harmoni kehidupan dan bahkan menjadi pemicu konflik di tengah masyarakat plural.<sup>39</sup> Bahkan Kementerian Agama RI pun telah menerbitkan sebuah buku berjudul “Panduan Integrasi Nilai Multikultur dalam Pendidikan Agama Islam pada SMA dan SMK”--selanjutnya disingkat Panduan

---

<sup>38</sup>Zamroni, *Pendidikan Demokrasi pada Masyarakat Multikultural*. (Yogyakarta: Gavin Kalam Utama, 2011), hlm. 150.

<sup>39</sup>Ngainun Naim dan Achmad Sauqi, *Pendidikan Multikultural: Konsep dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 15.



Integrasi yang diterbitkan dengan kerjasama dengan Asosiasi Guru Pendidikan Agama Islam Indonesia (AGPAII), TIFA Foundation dan Yayasan Rahima.

Lebih jauh, di sekolah perlu mengembangkan kesadaran kolektif dan kepekaan terhadap kenyataan kemajemukan, pluralitas bangsa baik etnis, budaya, agama, hingga orientasi politik. Karena itu pendidik dan tenaga kependidikan tidak layak bila memperlihatkan sikap dan perilaku yang bersifat diskriminatif, menghina, melecehkan etnis, budaya, agama di dalam kehidupan sekolah. Sikap dan tindakan respek terhadap multietnis dan multikultural harus menjadi bagian dari materi pembelajaran atau kurikulum pendidikan di berbagai jenjang pendidikan, jenis pendidikan baik sekolah yang diselenggarakan pemerintah maupun swasta dalam membangun dan mengembangkan budaya baru menuju masyarakat multibudaya yang berbasis saling menghargai, menghormati dan harmonis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.<sup>40</sup> Di sinilah, guru merupakan ujung tombak dari pendidikan multikultural dalam usaha menentukan keberhasilan pemahaman lintas budaya peserta didik, cara mengajar, kepribadian guru, materi pembelajaran dapat mempengaruhi keberhasilan proses pembelajaran dalam mendukung pengembangan situasi dan kondisi yang kondusif di sekolah berdasarkan pada kehidupan multikultural bagi warga sekolah khususnya dan masyarakat sekitar pada umumnya.

Seperti pernah dikatakan Banks<sup>41</sup> bahwa sekolah yang memiliki komitmen mengembangkan pluralisme harus nampak di dalam: (1) mengembangkan respek aktivitas sekolah terhadap keragaman etnik, (2) mengembangkan kohesivitas berdasarkan partisipasi bersama dari beberapa kelompok budaya, (3) memberi kesempatan maksimal untuk seluruh individu dan kelompok, (4) memfasilitasi perubahan konstruktif yang dapat meningkatkan martabat dan cita-cita demokrasi. Proses pembelajaran yang dilakukan oleh guru-guru di sekolah perlu memperhatikan aspek-aspek di atas dengan cara-cara: pertama, mengajar bukanlah sekedar mengucapkan kata-kata, namun perlu memberi kesempatan peserta didik untuk mengembangkan dan aktif mencari serta mengolah pengetahuan/informasi yang diperoleh, sehingga menjadi suatu pemahaman yang terintegrasi dengan pengetahuan dan pengalaman yang dimiliki oleh peserta didik, kedua, pengembangan budaya agar

---

<sup>40</sup>Agus Munadlir, "Strategi Sekolah Dalam Pendidikan Multikultural, dalam JPSPD", hlm. 120-121.

<sup>41</sup>James A Banks, "Multicultural Education: Historical Development, Dimension and Practice". Review of Research in Education. Vol.19. 1993, hlm. 254.

dapat difahami dengan baik dan bersifat sesuai dengan realita kehidupan peserta didik, ketiga, peserta didik datang ke sekolah dengan pengetahuan awal yang dimilikinya, sehingga pembelajaran harus mampu mengkaitkan konsep baru dengan pengalaman yang telah dimilikinya.

Dalam kegiatan pembelajaran pendidikan multikultural menurut Zubaidi,<sup>42</sup> guru dituntut mau dan mampu menerapkan strategi pembelajaran kooperatif, di antaranya; adanya saling ketergantungan, adanya interaksi tatap muka yang membangun, pertanggung jawaban secara individu, ketrampilan sosial dan efektivitas proses pembelajaran dalam kelompok. Sekolah yang mengelola pendidikan berdasarkan multikultural senantiasa menghormati, menghargai perbedaan yang ada pada warga sekolah dengan latar belakang nilai agama, suku, ras, bahasa, etnis dan golongan yang ada di sekolah, baik terhadap peserta didik, guru, karyawan, staf kependidikan maupun komite sekolah dan semua komponen yang berkepentingan dengan sekolah.

Realitas praktik pendidikan selama ini memberikan kesan bahwa pendidikan menganut asas *subject matter oriented* yang membebani peserta didik dengan informasi-informasi kognitif dan motorik yang kadang-kadang kurang relevan dengan kebutuhan dan tingkat perkembangan psikis mereka. Pengelolaan pengajaran yang ada memberi kesan terlalu berorientasi pada iptek, termasuk ketrampilan motorik yang terlalu berorientasi pada teknis. Asas ini memang dapat menghasilkan lulusan yang pandai, cerdas dan trampil, yang kurang diimbangi dengan kecerdasan emosional. Dalam usaha pelaksanaan demokratisasi pendidikan asas *subject matter oriented* dapat diubah menjadi *student oriented*. Orientasi pendidikan ini menekankan pada pertumbuhan, perkembangan dan kebutuhan peserta didik secara utuh, baik lahir maupun batin.

Dalam kerangka ini pendidikan multikultural di sekolah perlu adanya penyesuaian situasi dan kondisi serta tujuan yang ingin dicapai sekolah. Tujuan pendidikan multikultural dalam kerangka fokus pada pelestarian budaya dan partisipasi budaya dalam mengembangkan sikap dan perilaku peserta didik dalam menghadapi kelompoknya di dalam masyarakat, sehingga peserta didik di sekolah dan di luar sekolah, baik dalam keluarga maupun masyarakat dapat membentuk dan mengembangkan kehidupan yang harmonis, saling menghargai dan menghormati

---

<sup>42</sup>Zubaidi, "Telaah Konsep Multikulturalisme dan Implementasinya", dalam Jurnal Dunia Pendidikan. Hermina, Vol.3 No.1, 2004, hlm. 77.

adanya perbedaan multikultural sebagai satu kekuatan dan mengembangkan kehidupan masyarakat yang damai, aman dan tenteram.

Tahapan dalam pengembangan strategi sekolah dapat dilakukan dengan beberapa kegiatan belajar mengajar yang berbasis multikultural dapat menerapkan beberapa cara, antara lain:

(1) Strategi kegiatan belajar bersama (*cooperative learning*) maksudnya kegiatan belajar mengajar yang memperhatikan adanya perubahan kemampuan siswa dalam belajar bersama-sama guna mensosialisasikan nilai-nilai dan konsep budaya daerah dalam kelompok belajar secara bersama-sama dengan memperhatikan latar belakang perbedaan yang ada. Strategi ini diharapkan peserta didik mampu berpartisipasi dalam memandang nilai-nilai lokal dan mengembangkan sikap kebangsaan. Pengalaman yang diperoleh dalam kondisi ini peserta didik dapat memperoleh kemampuan dan kecakapan dalam menghargai dan menghormati budaya lain, mengembangkan toleransi terhadap perbedaan budaya yang majemuk bersifat akomodatif, terbuka dan jujur dalam berinteraksi dengan orang (kelompok) lain yang berbeda suku, agama, ras, etnis dan budayanya, memiliki rasa simpati dan empati terhadap budaya lain dan mampu mengelola konflik dengan baik tanpa kekerasan. Kegiatan ini dapat meningkatkan efektivitas dan kualitas kegiatan bersama, suasana kegiatan yang kondusif, membangun interaksi yang aktif dan positif antara peserta didik dengan guru, sesama peserta didik, dalam kegiatan bersama di sekolah;

(2) Strategi pencapaian konsep (*concept attainment*) yang digunakan dalam kegiatan belajar mengajar guna memfasilitasi peserta didik dalam melaksanakan kegiatan studi budaya lokal dari daerah dalam kelompok belajarnya;

(3) Strategi analisis nilai (*value analysis*) bertujuan untuk melatih kemampuan peserta didik mengembangkan berpikir secara konstruktif dari ranah ekspresi dan komitmen nilai-nilai budaya lokal menuju kerangka dan struktur bangunan tentang cara pandang yang lebih luas dalam lingkup nasional atas dasar sikap kebangsaan;

(4) strategi analisis sosial (*social analysis*) bertujuan untuk memberikan informasi tentang fenomena-fenomena dalam kehidupan masyarakat yang memiliki beragam budaya, etnik, agama, adat istiadat, sehingga siswa dapat menganalisis berbagai latar belakang tersebut dalam membangun dan mengembangkan pemahaman dan kesadaran tentang perbedaan kultural dalam masyarakat, sehingga dapat muncul

respon positif, yakni sikap menghargai, menghormati beragam budaya dalam kerangka kehidupan berbangsa, bernegara dan era globalisasi.

Strategi sekolah dalam pembelajaran pendidikan multikultural agar komunitas multikultural dapat berpartisipasi dalam mewujudkan kehidupan demokrasi yang ideal bagi bangsanya. Sekolah berperan dalam menyatukan bangsa secara demokratis dengan menekankan pada perspektif pluralitas masyarakat dengan berbagai suku, etnis, kelompok budaya yang berbeda. Proses pendidikan di sekolah berbasis multikultural didasarkan pada gagasan filosofis tentang kebebasan, keadilan, kesederajatan dan perlindungan terhadap ha-hak manusia.

Proses pendidikan berbasis multikultural berusaha memberdayakan peserta didik untuk mengembangkan rasa hormat kepada orang yang berbeda budaya, agama, dan etnis serta memberi kesempatan untuk bekerja sama dengan orang lain yang berbeda etnis secara langsung, mengakui ketepatan dari pandangan-pandangan budaya yang beragam, membantu peserta didik dalam mengembangkan kebanggaan terhadap warisan budaya mereka, menyadarkan peserta didik bahwa pertentangan nilai-nilai kehidupan sering menjadi penyebab konflik antara kelompok masyarakat.<sup>43</sup>

Strategi sekolah dalam mengembangkan pendidikan multikultural, menurut hemat penulis, dapat dilakukan dengan berbagai cara, di antaranya; (1) proses pendidikan di sekolah diusahakan menerapkan manajemen sekolah berbasis multikultural oleh pihak-pihak yang terkait dengan sekolah yakni; kepala sekolah, wakil kepala sekolah, semua guru, semua peserta didik, orang tua dan komite sekolah; (2) mengembangkan suasana yang kondusif di sekolah, ditandai oleh adanya saling menghormati, menghargai antara berbagai pihak yang berbeda dari aspek multikulturalnya, seperti: aspek budaya, etnis, sosial ekonomi, agama, bahasa, gender, dan usia; (3) mengembangkan kebijakan/peraturan sekolah yang menghindari sifat diskriminatif terhadap salah satu kelompok multikultural atau lebih yang ada di sekolah, (4) sekolah dapat memenuhi kebutuhan semua unsur multikultural secara proporsional baik aspek budaya, sosial ekonomi, bahasa, gender, usia, etnis dan sebagainya dalam pluralitas komunitas sekolah yang dinamis; (5) mengembangkan komunikasi dan interkasi yang efektif antar warga sekolah, guna menghindari munculnya permasalahan kelompok multikultural yang belum terselesaikan.

---

<sup>43</sup>Sutarno, *Pendidikan Multikultural*, (Jakarta: Ditjen Dikti Depdiknas, . 2008), hlm. 1-8.

#### IV. Mengkritisi Konsep Pendidikan Multikultural

Sebagai bagian terbesar dari negara-bangsa, apakah umat Islam masih memerlukan pendidikan multikultural? Pertanyaan ini dilatarbelakangi bahwa umat Islam merasa bahwa agama atau ajaran Islam adalah satu-satunya agama atau ajaran yang paling toleran, baik dalam hal agama, kultur, etnis, dan sebagainya. Hal ini telah dibuktikan dalam sejarah Islam yang sejak zaman Nabi Muhammad Saw membangun negara Madinah telah menerapkan hal itu, jauh sebelum pemikiran multikultural sendiri lahir. Di sinilah perlunya pemikiran kritis mengenai penerapan pendidikan multikultural. Menarik untuk mengutip pendapat Nasib Musthafa, dalam sebuah artikelnya berjudul; “Multikulturalisme dalam Perspektif Islam”.<sup>44</sup> Dalam tulisan itu, terdapat sejumlah catatan kritis atas multikulturalisme. *Pertama*, mengenai pengertian istilah yang digunakan. Multikulturalisme memiliki rentang definisi yang beragam mulai dari sekedar pengakuan terhadap realitas multikultural masyarakat dunia saat ini; upaya untuk menerima dan menghormati realitas itu; hingga pada pengertian yang merefleksikan relativisme kebenaran dan relativisme agama. Kecenderungan dominan dalam beberapa buku, semisal buku berjudul *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, istilah ini merefleksikan relativisme kebenaran dan agama. Ini karena, multikulturalisme hakikatnya merupakan kelanjutan dari paham inklusivisme dan pluralisme agama.<sup>45</sup> Jika pada inklusivisme, integritas agama tertentu masih dipertahankan sekalipun ada pengakuan kebenaran pada yang lain, maka multikulturalisme dalam makna ini bergerak lebih jauh lagi: memungkinkan berbagi agama dengan yang lain. Dalam ide ini terkandung muatan sinkretisme agama, bahkan, bukan tidak mungkin, memunculkan agama baru bernama multikulturalisme.

*Kedua*, kurang tepat dalam memahami agama Islam. Konsep multikulturalisme mendudukan Islam sebagai agama yang sama dan sederajat dengan agama yang lain. Padahal diyakini bahwa Islam sebagai agama (*ad-din*) berbeda dengan agama-agama yang ada di dunia ini. Islam adalah satu-satunya agama wahyu yang sampai sekarang

---

<sup>44</sup>Dikutip Nasib Musthafa, “Multikulturalisme dalam Perspektif Islam”, dalam <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=313102&val=7503&title=MULTIKULTURALISME%20DALAM%20PERSPEKTIF%20ISLAM>, diakses 6 Desember 2017, pukul. 20.00 WIB

<sup>45</sup>Zakiyuddin Baidhawy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, (Surabaya: Erlangga, 2005), hlm. 69 dan 117.

orisinalitasnya terjaga. Dalam istilah Prof. Naquib al-Attas; “*Islam is the only genuine revealed religion*”.<sup>46</sup>

*Ketiga*, kekeliruan memahami konsep-konsep penting dalam agama. Pemahaman keliru ini berimbas pada sikap yang tidak tepat dalam mengatasi berbagai problema di masyarakat terkait kehidupan beragama. Konsep-konsep yang dipahami keliru itu, seperti konsep Tuhan, konsep wahyu (al-Qur’an dan al-Hadits), konsep *truth claim* (klaim kebenaran agama), toleransi, agama sama dengan budaya, kalimat al-sawa, dakwah Islamiyah, dan lain sebagainya. Sebagai contoh, dalam pemahaman multikulturalisme, klaim kebenaran (*truth claim*) tidak boleh lagi diganggu. Mereka beralasan bahwa klaim kebenaran merupakan puncak dari semangat *egosentrisme*, *etnosentrisme*, dan *chauvinisme*. Klaim kebenaran bagi paham ini dianggap sebagai kelainan jiwa yang disebut narsisme (sikap membanggakan dan mengunggulkan diri). Sikap klaim kebenaran inilah yang menurut kalangan penggagas pendidikan multikulturalisme ini yang akan menghasilkan friksi di masyarakat dan menimbulkan konflik.<sup>47</sup>

Mengakui dan meyakini bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar dan mempersaksikan keyakinan tersebut di hadapan Allah Swt juga di hadapan manusia lainnya adalah keniscayaan yang harus dilakukan. Selain sebagai bagian dari deklarasi kemusliman serta kesiapan untuk tunduk dan patuh, persaksian tersebut menjadi media dakwah pada manusia yang lain untuk samasama beriman dan berislam. Islam mengajarkan prinsip hidup toleran tanpa harus meniadakan kebenaran prinsip yang dipegang. Toleransi dalam Islam bukan berarti sepakat, setuju, membenarkan ajaran agama lain, melainkan menghormati pemeluk dan ajaran agama lain sesuai proporsinya. Proses saling menghargai dan menghormati ini dilakukan sambil menegakkan prinsip ajaran agama, nilai-nilai agama, dan kewajiban berdakwah dalam bingkai-bingkai yang dianjurkan oleh agama itu sendiri.

*Keempat*, kekeliruan memahami kultur dan kesederajatan. Konsep multikulturalisme tidak dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman suku bangsa atau kebudayaan yang menjadi ciri masyarakat majemuk (*plural society*). Karena

---

<sup>46</sup>Muhammad Naguib Syed al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: Suhail Academy, 1995).

<sup>47</sup>Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 9.

multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan.<sup>48</sup> Pemahaman seperti ini mengharuskan masing-masing budaya manusia atau kelompok etnis diposisikan sejajar dan setara. Tidak ada yang lebih tinggi dan tidak ada yang lebih dominan. Karena semua kebudayaan pada dasarnya mempunyai kearifan tradisional yang berbeda-beda. Kearifan-kearifan, baik ajaran, nilai-nilai, kandungan, dan lain-lain, tidak dapat dinilai sebagai positif-negatif dan tidak dapat dijelaskan melalui kaca mata kebudayaan yang lain. Hal ini disebabkan oleh sudut pandang dan akar baik-buruk dari setiap kebudayaan mempunyai volume yang berbeda pula.

*Kelima*, disinyalir adanya agenda negatif globalisasi. Pendidikan multikulturalisme dalam ranah agama patut diduga merupakan agen taktis untuk memuluskan penjajahan nilai-nilai sekular liberal di era globalisasi. Nilai-nilai sekular-liberal dapat mengikis dan menghancurkan pemikiran dan keimanan umat Islam. Globalisasi bukan hanya melahirkan penjajahan ekonomi, tetapi juga penjajahan pemikiran, budaya, nilai dan tradisi. Lebih jauh lagi, gagasan multikulturalisme ini dengan tegas menyatakan bahwa negara sekular-liberal merupakan jawaban atas keberagaman agama seperti yang terdapat di Indonesia. Yang demikian karena menurut mereka negara sekular liberal posisinya netral dan mampu memberikan *equal opportunity* kepada keanekaragaman agama.

Pendidikan multikulturalisme dalam ranah agama dapat mengikis keyakinan beragama umat Islam yang benar yang bersumber dari alQur'an dan as-Sunnah. Keyakinan tersebut diubah dengan pemahaman keagamaan yang semata-mata rasional, memenuhi dimensi sosiologis dan antropologis manusia semata. Ketika proses ini berhasil dijalankan, akan memudahkan kalangan sekular-liberal untuk melanjutkan cengkraman penjajahan peradabannya kepada negeri-negeri Muslim. Jika konsep pendidikan multikulturalisme seperti yang terpapar di atas, maka pendidikan ini akan sangat berbahaya bagi peserta didik muslim. Dengan paham semacam ini, peserta didik dijauhkan dari tujuan pendidikan itu sendiri. Pendidikan agama Islam sejatinya adalah upaya sadar dan terencana dalam menyiapkan peserta didik untuk mengenal, memahami, menghayati, mengimani, bertaqwa, berakhlak mulia, mengamalkan ajaran

---

<sup>48</sup>*Ibid.*, 95.

agama Islam dari sumber utamanya kitab suci al-Qur'an dan al-Hadits, melalui kegiatan bimbingan, pengajaran latihan, serta penggunaan pengalaman.<sup>49</sup>

Dalam Islam, seluruh perbuatan manusia termasuk pendidikan, dibingkai oleh motivasi penyerahan total dirinya sebagai hamba Allah dan khalifatullah. Inilah hakikat pendidikan dalam pandangan alam Islami yang perlu diejawantahkan dalam dunia pendidikan dewasa ini.

## V. Simpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat ditegaskan bahwa substansi pendidikan multikultural adalah pendidikan untuk kebebasan (*as education for freedom*) sekaligus sebagai penyebarluasan gerakan inklusif dalam rangka mempererat hubungan antar sesama (*as inclusive and cementing movement*). Pendidikan multikultural juga merupakan suatu wacana yang lintas batas, karena terkait dengan masalah-masalah keadilan sosial (*social justice*), demokrasi dan hak asasi manusia.

Dalam kaitannya dengan doktrin Islam, sesungguhnya sejak awal kehadirannya di muka Islam telah mengajarkan paham pluralitas keagamaan, terbukti ketika Nabi Muhammad Saw membangun masyarakat Madinah sebagai kota yang kosmopolitan sebab penduduknya terdiri atas berbagai suku, etnis, budaya dan agama. Karenanya, bagi umat Islam, multikultural merupakan suatu keniscayaan. Meskipun dalam ajaran Islam terdapat klaim bahwa kebenaran agama ada pada Islam (QS. Ali Imran: 13). Tetapi dalam al-Qur'an juga disebutkan adanya hak orang lain untuk beragama. Agama tidak bisa dipaksakan kepada orang lain (QS. al-Baqarah: 256). Sikap inilah yang menjadi prinsip yang mendasari kebijakan politik kebebasan beragama. Inklusivisme Islam tersebut juga memberikan formulasi bahwa Islam adalah agama terbuka dan menolak eksklusivisme, absolutisme dan memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme.

Melalui pemahaman mendalam terhadap nilai-nilai etik yang fundamental yang dimiliki oleh peserta didik dapat menjadi benang merah yang dapat menghubungkan pengikut agama satu dengan lainnya sekaligus dapat menjadi *entri point* untuk mencari titik temu atau dalam terminologi al-Qur'an disebut *kalimat sawâ'*. Bertolak dari

---

<sup>49</sup>Ramayulis, *Metodologi Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2010), hlm. 21.



pandangan ini, dimungkinkan bahwa Islam dapat menjadi pijakan bagi pendidikan multikultural tersebut.

Dalam konteks sekolah sebagai lembaga pendidikan untuk mengembangkan potensi manusiawi yang dimiliki peserta didik, maka pendidikan multikultural sangat penting. Pendidikan multikultural di sekolah hendaknya diarahkan untuk dapat menghasilkan generasi selain berilmu dan trampil, juga dapat hidup bersama dalam masyarakat (*khoiru ummah*).

Di sekolah perlu mengembangkan kesadaran kolektif dan kepekaan terhadap kenyataan kemajemukan, pluralitas bangsa baik etnis, budaya, agama, hingga orientasi politik. Karena itu pendidik dan tenaga kependidikan tidak layak bila memperlihatkan sikap dan perilaku yang bersifat diskriminatif, menghina, melecehkan etnis, budaya, agama di dalam kehidupan sekolah.

Sikap dan tindakan respek terhadap multi-etnis dan multikultural harus menjadi bagian dari landasan filosofis materi pembelajaran atau kurikulum pendidikan di berbagai jenjang pendidikan—meskipun pendidikan multikultural tidak harus monolitik—jenis pendidikan baik sekolah yang diselenggarakan pemerintah maupun swasta dalam membangun dan mengembangkan budaya baru menuju masyarakat multibudaya yang berbasis saling menghargai, menghormati dan harmonis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Di sini guru merupakan ujung tombak dari pendidikan multikultural dalam usaha menentukan keberhasilan pemahaman lintas budaya peserta didik, cara mengajar, kepribadian guru, materi pembelajaran dapat mempengaruhi keberhasilan proses pembelajaran dalam mendukung pengembangan situasi dan kondisi yang kondusif di sekolah berdasarkan pada kehidupan multikultural bagi warga sekolah dan masyarakat sekitarnya.

### **Daftar Pustaka**

Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006).

Agus Munadlir, "Strategi Sekolah Dalam Pendidikan Multikultural, dalam JPSPD", dalam *Jurnal Pendidikan Sekolah Dasar*, Vol. 2, No. 2 Agustus 2016.

- Ali Maksu, Luluk Yunan, *Paradigma Pendidikan Universal di Era Modern dan Post Modern (Mencari "Visi Baru" atas "Realitas Baru" Pendidikan Kita*, (Yogyakarta, IRCiSoD, 2004).
- Amir Rusdi, "Perspektif Islam Tentang Keberagaman dan Penyikapannya dalam Konteks pengembangan Kurikulum PAK", dalam *Jurnal Conciencia*, Vol. 1, No.2, (Palembang: Pascasarjana IAIN Raden Fatah, 2007)
- Arnold Thomas W., *The Caliphate*, (London: Oxford University Press, 1924).
- Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).
- Dhiauddin Rais, "Teori Politik Islam", dalam [http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/Teori Politik.html](http://media.isnet.org/kmi/islam/gapai/Teori%20Politik.html). Diakses 5 Desember 2017, pukul 20. 00 WIB.
- Farida Hanum, "Classroom Practice in A Multicultural Context". Paper Presentation in International Seminar on Multiculturalism And (Language and Art) Education. "Unity and Harmony in Diversity". Yogyakarta State University 21-22 October 2009.
- H.A.R Tilaar, *Kekusaan Dan Pendidikan Suatu Tinjauan Dan Persepektif Studi Kultural. Indonesia*, (Jakarta: Tera, 2003).
- HAR Tilaar, *Multikulturalisme; Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*, (Jakarta: Grasindo. 2002), hlm. 185-190.
- Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995).
- Heri Cahyono, "Pendidikan Multikultural di Pondok Pesantren: Sebagai Strategi dalam Menumbuhkan Nilai Karakter", dalam *At-Tajdid*, Volume. 1, No. 1 Januari-Juni, (Lampung: Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Metro, 2017).
- J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, Edisi 1, Cet. 1, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994).
- James A Banks & Banks, C.A.M. (Eds), *Handbook of Research on Multicultural Education*, ( New York: MacMillan, 2001).
- James A Banks, "Multicultural Education: Historical Development, Dimentions and Practrice" In *Review of Research in Education*, vol. 19, edited by L. Darling-Hammond, (Washington, D.C: American Educational Research Association, 1993).
- James A Banks, "Multicultural Education: Historical Development, Dimention an Practice". *Review of Research in Education*. Vol.19. 1993.
- James Lynchlm, *Multicultural Education: Principles and Practice*, (London: Routledge & Kegan Paul. 1986).
- Madjid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore: The John Hopkins Press, 1955).
- Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982).
- Mashadi Imron, *Pendidikan Agama Islam Dalam Persepektif Multikulturalisme*, (Jakarta: Balai Litbang Agama, 2009).
- Muhammad Dhiya al-Din al-Rais, *Al-Nadzariyat al-Siyasat al-Islamiyat*, (Mesir: Maktabah al-Mishriyat, 1957).

- Muhammad Naguib Syed al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: Suhail Academy, 1995).
- Musa Asy'arie, "Pendidikan Multikultural dan Konflik Bangsa", dalam <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0409/03/opini/1246546>. Diakses 05 Desember 2017, pukul. 09.00 WIB.
- Nasib Musthafa, "Multikulturalisme dalam Perspektif Islam", dalam <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=313102&val=7503&title=MULTIKULTURALISME%20DALAM%20PERSPEKTIF%20ISLAM>, diakses 6 Desember 2017, pukul. 20.00 WIB
- Ngainun Naim dan Achmad Sauqi, *Pendidikan Multikultural: Konsep dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008).
- Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).
- Paulo Freire, *Pendidikan Sebagai Praktek Pembebasan*, terj. Alois A. Nugroho, (Jakarta: Gramedia, 1984).
- Philip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973).
- RA. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, (London: Cambridge University Press, 1969).
- Ramayulis, *Metodologi Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2010).
- S. Hamid Hasan, "Pendekatan Multikultural Untuk Penyempurnaan Ku-rikulum Nasional", dalam *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, (Jakarta, Edisi Bulan Januari-November, 2000).
- ST.Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antar Agama" dalam *Seri DIAN I Dialog, Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan DIAN, 1994).
- Sutarno, *Pendidikan Multikultural*, (Jakarta: Ditjen Dikti Depdiknas, . 2008).
- Teguh Triyono, "Implementasi Pendidikan Multikultural Dalam Praksis Pendidikan di Indonesia", dalam [http://pendidikan-diy.go.id/dinas\\_v4/?view=v\\_artikel&id=35](http://pendidikan-diy.go.id/dinas_v4/?view=v_artikel&id=35), diakses 6 Desember 2017, pukul. 19.00 WIB.
- Undang-Undang RI Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*, (Jakarta: Cemerlang, 2003).
- W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen*, (New York: Oxford University Press, 1964).
- W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen*, ( New York: Oxford University Press, 1964).
- Yayah Khisbiyah, Yayah (*at al*), "Mencari Pendidikan Yang Menghargai Pluralisme" dalam *Membangun Masa Depan Anak-anak Kita*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000).

Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, (Surabaya: Erlangga, 2005).

Zamroni, *Pendidikan Demokrasi pada Masyarakat Multikultural*. (Yogyakarta: Gavin Kalam Utama, 2011).

Zubaidi, "Telaah Konsep Multikulturalisme dan Implementasinya", dalam *Jurnal Dunia Pendidikan. Hermina*, Vol.3 No.1, 2004.

# NILAI MULTIKULTURAL PADA PERMAINAN TRADISIONAL *BUDAK PELEMBANG*

Zuhdiyah & Fitri Oviyanti

## **Abstrak**

*Children's world is a world of play, even playing for children is a learning process. For that, the game is important enough to be noticed by parents and educators. Because through a good game, positive characters in the child can be internalized. One of Palembang's traditional slave games (the children of Palembang) is Tang-tang Duku. Despite being eroded by the times and marginalized by the current global era of games, tang-tang duku game is actually loaded with value, especially the value of multicultural that very important implanted to children. Therefore, Indonesia is a country with a culture and a plural society. The pluralism of this nation calls for the presence of citizens who have multicultural attitudes, such as tolerance with differences, able to work together, and be democratic and fair. This paper discusses the multicultural values contained in the Palembang slave's traditional game, especially the Tang-tang Duku game.*

**Kata kunci** : *Multikultural Value, Traditional games, Budak Palembang*

**Kata kunci** : *Nilai Multikultural, Permainan tradisional budak Palembang*

## **A. Pendahuluan**

Anak merupakan amanah yang Allah berikan kepada orang tua. Dalam bahasa Palembang anak ebih dikenal dengan sebutan *budak*.<sup>1</sup> Untuk itu, sudah menjadi kewajiban bagi kedua orang tua untuk mengasuh, memelihara dan mendidik anak-anak dengan penuh kasih dan tanggung jawab. Hal ini juga sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ  
وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ٦

*Artinya: Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan<sup>2</sup>*

Dalam mendidik anak, hendaknya orang tua juga memperhatikan kebutuhan bermain anak. Ahmad Tafsir mengatakan, bahwa bermain adalah keinginan anak secara alamiah. Mainan

---

<sup>1</sup>Munir, Baderil, dkk, 2010. *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*, Palembang : Yayasan Madrasah Najahiyah, hal.63

<sup>2</sup>QS. at-Tahrim: 6

berpengaruh terhadap perkembangan anak karena dapat meningkatkan perkembangan intelektual, psikomotor dan efektifitas anak.<sup>3</sup>

Lebih lanjut, Papalia dalam bukunya *Human Development* mengatakan bahwa anak berkembang dengan bermain. Dunia anak-anak adalah dunia bermain. Dengan bermain anak-anak menggunakan otot tubuhnya, menstimulasi indra-indra tubuhnya, mengeksplorasi dunia sekitarnya, menemukan seperti apa lingkungan yang ia tinggali dan menemukan seperti apa diri mereka sendiri. Dengan bermain, anak-anak menemukan dan mempelajari hal-hal atau keahlian baru dan belajar kapan harus menggunakan keahlian tersebut, serta memuaskan apa yang menjadi kebutuhannya. Lewat bermain, fisik anak akan terlatih, kemampuan kognitif dan kemampuan berinteraksi dengan orang lain akan berkembang.<sup>4</sup>

Ketika bermain, anak-anak dapat berimajinasi, mengeluarkan ide dan mengekspresikan apa yang mereka rasakan, baik ketakutan, kegembiraan, maupun mengekspresikan apa yang mereka ketahui tentang dunia sekaligus mendapatkan pengalaman baru. Ketika bermain, anak juga belajar bekerja sama dengan teman sebayanya. Ringkasnya, permainan dapat menjadi media bagi anak untuk mengembangkan kepribadiannya, bahkan mempengaruhi konstruksi kepribadian atau karakter anak di masa depan.

Sementara itu, pendidikan multikultural mencakup kebijakan dan praktik pendidikan yang mencoba untuk menegaskan pluralisme budaya di antara perbedaan gender, kemampuan, kelas, rase, seksualitas, dan sebagainya.<sup>5</sup> Pendidikan multikultural adalah proses penanaman cara hidup menghormati, tulus, dan toleran terhadap keanekaragaman budaya yang hidup di tengah-tengah masyarakat plural.<sup>6</sup> Ringkasnya, nilai-nilai yang ingin ditanamkan pada pendidikan multikultural antara lain adalah nilai toleransi atau saling menghargai diantara perbedaan yang ada, nilai kerja sama, dan keadilan. Nilai-nilai ini tentu saja sangat dibutuhkan untuk menciptakan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Apalagi bangsa Indonesia merupakan bangsa yang majemuk, sehingga sikap multikultural menjadi sangat penting diinternalisasi sejak dini kepada anak.

Banyak sekali ragam permainan anak di kota Palembang. Sebagai kota yang berbudaya, tentunya Palembang pun memiliki bentuk permainan anak yang sarat makna dan nilai-nilai

---

<sup>3</sup> Ahmad Tafsir, Tafsir, Ahmad. 1994. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung : Remaja Rosdakarya, hal.172

<sup>4</sup><http://www.e-psikologi.com>, diunduh Rabu, 1 Maret 2017

<sup>5</sup>J. Lynn McBrien and Ronald S. Brandt, *Critical Multicultural Education*, hlm. 12

<sup>6</sup>Musa Asy'ary, *Pendidikan Multikultural dan Konflik Bangsa*, 2004, [https://www.kompasiana.com/minten\\_ayu\\_larassati/pengertian-pendidikan-multikultural\\_550d9a71a333112d1c2e3dfa](https://www.kompasiana.com/minten_ayu_larassati/pengertian-pendidikan-multikultural_550d9a71a333112d1c2e3dfa), diakses Rabu, 6 Desember 2017

pendidikan. Namun sayang, permainan itu sudah hampir pudar terlebih di era globalisasi seperti sekarang ini, banyak sekali permainan yang tidak sesuai dengan dunia anak. Kondisi ini juga dikhawatirkan oleh Sultan Palembang Darussalam, Iskandar Mahmud Badaruddin. Beliau mengatakan prihatin karena 80% adat istiadat masyarakat Palembang hilang.<sup>7</sup>

Menjamurnya *playstation* dan berbagai *game* yang dengan mudah bisa diakses lewat internet kini menjadikan anak lebih cenderung suka menghabiskan waktu dengan kedua produk canggih tersebut ketimbang bermain bersama kelompok teman sebayanya. Yang lebih fatal, dalam mengakses internet muncul banyak permainan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman serta tidak berdampak edukasi bagi perkembangan kognitif, sosial, serta emosi anak. Dampak bahaya dari permainan tersebut, terkadang luput dari perhatian orang tua dan orang dewasa di sekitarnya. Padahal, permainan tradisional, khususnya permainan *budak Palembang*, seperti *luk luk cino buto*, *puk alung-alung*, *cak ingking gerpak*, *ulo cadang (dang-dangan)*, *engkek-engkek*, *teta'-teta*; *tebu* dan *tang-tang duku* berdampak positif bagi perkembangan jiwa anak.

Berdasarkan penelusuran peneliti terhadap hasil-hasil penelitian sebelumnya, terdapat beberapa penelitian yang hampir senada dengan penelitian ini, yaitu: Almaizon (2008), pernah melakukan penelitian tentang *Eksistensi Permainan Rakyat di kota Palembang*. Penelitian ini khusus mengangkat tentang permainan rakyat Palembang, seperti bidar, tetapi bukan khusus permainan anak di kota Palembang.

Rully Charitas Indra Prahmana (2010) melakukan penelitian dengan judul *Permainan "Tepuk Bergilir" yang berorientasi Konstruktivisme dalam Pembelajaran Konsep KPK Siswa kelas IV A di SDN 21 Palembang*. Fokus penelitian Rully adalah pengaruh permainan "tepu bergilir" dalam pembelajaran matematika. Rully sama sekali tidak membahas permainan tradisional *budak Palembang*.

Iswinarti dkk. (2008), pernah melakukan penelitian bertajuk *Permainan Anak Tradisional sebagai Model Peningkatan Kompetensi Sosial Anak Usia SD*. Penelitian ini membahas permainan anak tradisional Indonesia yang berpengaruh signifikan dalam meningkatkan kemampuan anak usia SD berinteraksi sosial.

Sejauh ini, belum ada penelitian yang secara khusus mengkaji tentang nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam permainan *budak Palembang*. Atas dasar gejala-gejala tersebut, maka penulis tertarik untuk menulis tentang nilai-nilai pendidikan multikultural yang terkandung dalam permainan *budak Palembang*, khususnya permainan *tang-tang duku rambat*.

---

<sup>7</sup><http://www.wisatabanten.com/artikel.php?page=3>

Ada pun tujuan dan manfaat penelitian ini antara lain bagi kehidupan sosial masyarakat adalah untuk mengangkat kembali budaya Palembang, khususnya permainan anak yang saat ini sudah mulai dilupakan masyarakat, dan mengingatkan masyarakat Palembang bahwa Palembang memiliki jenis permainan yang lebih sarat makna dan nilai-nilai multikultural. Sementara bagi masyarakat akademik, penelitian ini bermanfaat sebagai metode alternatif terbaru bagi guru untuk mengkonstruksi karakter positif pada anak, khususnya sikap multikultural.

## **B. Pembahasan**

### **1. Bermain dan Permainan**

Bermain (*play*) adalah setiap kegiatan yang dilakukan untuk kesenangan yang ditimbulkannya, tanpa memperimbangkan hasil akhir. Bermain dilakukan secara sukarela dan tidak ada paksaan atau tekanan dari luar atau kewajiban.<sup>8</sup> Bermain juga diartikan, sebagai suatu kegiatan yang dilakukan dengan mempergunakan atau tanpa mempergunakan alat yang menghasilkan pengertian, memberikan informasi, memberikan kesenangan dan dapat mengembangkan imajinasi anak.<sup>9</sup>

Manfaat bermain bagi tumbuh kembang anak:

1. Manfaat motorik. Adalah manfaat yang berhubungan dengan nilai-nilai positif mainan yang terjadi pada fisik jasmaniah anak. Manfaat afeksi, adalah manfaat mainan yang berhubungan dengan perkembangan psikologis anak. Unsur-unsur yang tercakup dalam kelompok ini antara lain, naluri/instink, perasaan, emosi, sifat, karakter, watak, mau pun kepribadian.
2. Manfaat kognitif, adalah manfaat mainan untuk perkembangan kecerdasan anak. Biasanya, ini berhubungan dengan kemampuan imajinasi, pembentukan nalar, mau pun pengetahuan-pengetahuan sistematis.
3. Manfaat spiritual, adalah manfaat mainan yang menjadi dasar pembentukan nilai-nilai kesucian mau pun keluhuran akhlak manusia. Ini adalah manfaat mainan yang hampir sama dengan afeksi, tetapi mengandung unsure-unsur kesucian, keluhuran budi pekerti, dan nilai-nilai positif dari nalar yang positif.

---

<sup>8</sup>Elizabeth Hurlock, 1991. *Perkembangan Anak*. Jakarta: Erlangga, hal.320

<sup>9</sup><http://www.deviarimariani.wordpress.com>.diunduh, Rabu 1 Maret 2017



4. Sedangkan manfaat keseimbangan suatu jenis permainan bagi tumbuh kembang anak adalah manfaat mainan yang berfungsi melatih dan mengembangkan perpaduan antara nilai-nilai positif dan negatif dari suatu mainan.<sup>10</sup>

Perasaan si anak terhadap orang tuanya sebenarnya sangat kompleks. Ia merupakan campuran dari bermacam-macam emosi dan dorongan yang saling bertentangan. Menjelang usia 3 tahun yaitu umur dimana hubungan dengan ibunya tidak lagi terbatas pada kebutuhan akan bantuan fisik, akan tetapi meningkat lagi pada hubungan emosi dimana ibu menjadi objek yang dicintai dan butuh akan kasih sayangnya, bahkan mengandung rasa permusuhan bercampur bangga, butuh, takut dan cinta padanya sekaligus.

Untuk itu, penanaman nilai-nilai multikultural pada usia prasekolah sangat penting dilakukan. Rasulullah pun menganjurkan para orang tua untuk membimbing anak-anak melalui empat tahap sesuai dengan tingkat usia masing-masing. Sebagaimana sabda Rasulullah yang dikutip dari buku Jalaluddin: Bimbinglah anakmu dengan dengan cara belajar sambil bermain pada jenjang usia 0-7 tahun, dan tanamkanlah sopan santun dan disiplin pada jenjang usia 8-15 tahun, kemudian ajaklah bertukar pikiran pada usia 16-21 tahun, dan sesudah itu baru lepaskan mereka untuk mandiri.<sup>11</sup>

Pernyataan Rasulullah tersebut mengisyaratkan bahwa pada usia anak, pendidikan dilakukan dengan cara belajar sambil bermain. Ahmad Tafsir mengatakan, bahwa bermain adalah keinginan anak secara alamiah. Mainan berpengaruh terhadap perkembangan anak karena dapat meningkatkan perkembangan intelektual, psikomotor dan efektifitas anak.<sup>12</sup> Islam pun demikian, mendorong kegiatan bermain dan kreativitas, sebagaimana terdapat dalam firman Allah:

إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ۚ

*Artinya: Sesungguhnya kehidupan dunia hanyalah permainan dan senda gurau. Dan jika kamu beriman dan bertakwa, Allah akan memberikan pahala kepadamu dan Dia tidak akan meminta harta-hartamu. (QS. Muhammad: 36)*

Ayat di atas juga didukung hadist riwayat at-Tumidzi yang artinya, "al-Uramah seorang anak pada waktu kecil akan mempertajam pemikirannya ketika dewasa." *al-uramah* mencakup

---

<sup>10</sup>Jasa Ungguh, 2009. *Tips Jitu Memilih Mainan Positif dan Kreatif Anak Anda : Mengenal dan Memahami Mainan Sebagai Media Pengasah Otak Kanan dan Otak Kiri Anak*, Yogyakarta : Diva Press, hlm..19-20

<sup>11</sup>Jalaluddin, *Mempersiapkan Anak Sholeh : Menelusuri Tuntunan dan Bimbingan Rasul Allah SAW.*, Cet.1,Palembang: NoerFikri Offset, 2015.: 204)

<sup>12</sup>Ahmad Tafsir , *Op.Cit.*,hal. 172

kelincahan gerak, permainan, dan aktivitas yang menyerap perhatian anak. *al-Uramah* juga bisa meliputi aktivitas permainan yang menyenangkan dan mengasyikkan pada anak.<sup>13</sup>

Ketika bermain, anak-anak dapat berimajinasi, mengeluarkan ide dan mengekspresikan apa yang mereka rasa baik ketakutan, kegembiraan, mau pun mengekspresikan apa yang mereka ketahui tentang dunia sekaligus mendapatkan pengalaman baru. Orang tua yang menyadari betapa pentingnya bermain bagi anak, akan mengarahkan agar bermain anak menjadi lebih berdaya guna dan bermakna dengan cara memfasilitasi permainan anak agar anak memperoleh pengalaman yang lebih kaya lagi.

Pentingnya bermain juga diungkapkan oleh Imam al-Ghazali telah mengingatkan dalam kitabnya *Ihya' Ulumuddin*: “Hendaknya anak kecil diberi kesempatan bermain. Melarangnya bermain dan menyibukkannya dengan belajar terus-menerus akan mematikan hatinya, mengurangi kecerdasannya, dan membuatnya jemu sehingga dia sering mencari alasan untuk membebaskan diri dari keadaan ini.”<sup>14</sup>

Anak-anak senantiasa tumbuh dan berkembang. Mereka menampilkan ciri-ciri fisik dan psikologis yang berbeda untuk tiap tahap perkembangannya. Masa anak merupakan masa puncak kreativitas, dan kreativitas anak perlu terus dijaga dan dikembangkan dengan menciptakan lingkungan yang menghargai kreativitas, yaitu melalui bermain.<sup>15</sup>

## 2. Pendidikan Nilai

Menurut Sidi Gazalbabayang dikutip ChabibThoha, nilai adalah sesuatu yang bersifat abstrak, ia ideal, nilai bukan benda konkrit, bukan fakta, tidak hanya persoalan benar dan salah yang menuntut pembuktian empirik, melainkan penghayatan yang dikehendaki dan tidak dikehendaki.<sup>16</sup> Lebih lanjut, Chabib Thoha mengungkapkan nilai merupakan sifat yang melekat pada sesuatu (sistem kepercayaan) yang telah berhubungan dengan subjek yang memberi arti (manusia yang meyakini).<sup>17</sup> Jadi nilai adalah sesuatu yang bermanfaat dan berguna bagi manusia sebagai acuan tingkah laku.

Kehidupan manusia tidak terlepas dari nilai dan nilai itu selanjutnya diinstitusikan. Institusional nilai yang terbaik adalah melalui upaya pendidikan. Untuk itulah pendidikan menjadi berperan sangat penting. Pendidikan Islam sangat memperhatikan penataan individual dan sosial yang membawa penganutnya pada pengaplikasian Islam dan

---

<sup>13</sup> Wahyudi. 2003. *Menuju Kreativitas*. Jakarta : Gema Insani, hal.50

<sup>14</sup> Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Beirut : Dar al-Fikri, 1980, hal. 69

<sup>15</sup> Syarbini, Amirullah, *Pendidikan Karakter Berbasis Keluarga: Studi tentang Model Pendidikan Karakter dalam Keluarga Perspektif Islam*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hlm 173)

<sup>16</sup> HM. ChabibThoha, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal.61.

<sup>17</sup> *Ibid.*

ajaran- ajarannya kedalam tingkah laku sehari-hari. Karena itu, keberadaan sumber dan landasan pendidikan Islam harus sama dengan sumber Islamitu sendiri, yaitu Al-Qur'an dan As Sunah.<sup>18</sup>

Pandangan hidup yang mendasari seluruh kegiatan pendidikan Islam ialah pandangan hidup muslim yang merupakan nilai-nilai luhur yang bersifat universal yakni Al Qur'an dan As- Sunnah yang shahih juga pendapat para sahabat dan ulama sebagai tambahan. Hal ini senada dengan pendapat Ahmad D. Marimba yang menjelaskan bahwa yang menjadi landasan atau dasar pendidikan diibaratkan sebagai sebuah bangunan sehingga isi Al-Qur'an dan Al Hadits menjadi pondamen, karena menjadi sumber kekuatan dan keteguhan tetap berdirinya pendidikan.<sup>19</sup>

Lebihdariiitu, fungsipendidikan Islamadalahpewarisandan pengembangan nilai-nilai *dienul* Islam serta memenuhi aspirasi masyarakat dan kebutuhan tenaga di semua tingkat dan bidang pembangunan bagi terwujudnya kesejahteraan masyarakat. Nilaipendidikan Islamperlu ditanamkan padaanaksejakkecilagarmengetahui nilai-nilai agamadalam kehidupannya.<sup>20</sup>

### 3. Nilai Multikultural

Secara etimologis, kata multikulturalisme terbentuk dari tiga kata, yaitu *multi* (banyak), *kultur* (budaya), dan *isme* (paham/aliran), sehingga multikulturalisme berarti paham tentang banyak budaya. Sementara itu, multikulturalisme meliputi tiga hal. *Pertama*, multikulturalisme berkenaan dengan budaya, *kedua* merujuk pada keragaman yang ada, dan *ketiga* berkenaan dengan tindakan spesifik pada respon terhadap keragaman tersebut.<sup>21</sup>

Untuk menjaga keberagaman tersebut, multikulturalisme memuat nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Menurut Nurgiyantoro dan Thobroni, ada tujuh nilai yang mencerminkan sikap multikulturalisme. Pemaparannya adalah sebagai berikut.

#### 1. Solidaritas dan Persaudaraan

Hal penting dalam masyarakat multikultural adalah solidaritas sosial dan persaudaraan sosial. Terbangunnya persaudaraan dan solidaritas sosial dilandasi dengan saling memahami dan menahan diri bila terjadi persoalan. Konflik umumnya meletus di antara orang atau kelompok yang bersaudara. Yang menjadi sumber konflik di antaranya rebutan warisan, perhatian, pembagian harta yang tidak adil, kesalahpahaman memandang sebuah persoalan, dan lain-lain.

---

<sup>18</sup> Abdurrahman An-Nahlawi, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 28.

<sup>19</sup> Ahmad Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan* (Bandung: AlMa'arif, 1989), ha. 19.

<sup>20</sup> Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam, 1993*, Bandung: Trigenda Karya, hal. 127

<sup>21</sup> <http://eprints.uny.ac.id/9747/2/BAB2-%2008108241086.pdf>, diakses Rabu, 13 Desember 2017

## **2. Kesetaraan Gender**

Keragaman merupakan keniscayaan yang harus disikapi dengan cara semua pihak berusaha mendorong terbangunnya tradisi hidup setara, termasuk setara dalam berbagai peran kehidupan berdasarkan jenis kelamin, fisik maupun sosial. Masih banyak orang yang bersedia memahami persoalan ini, yakni membedakan mana peran jenis kelamin secara fisik dan secara sosial sehingga membangun stigma tertentu terhadap jenis-jenis kelamin tertentu. Mislanya, melalui proses stigmatisasi lewat struktur sosial budaya, perempuan dikesankan seolah-olah hanya boleh memerankan peran-peran domestik seperti mencuci piring, mencuci baju, memberaskan rumah, dan sebagainya.

## **3. Nilai Kekeluargaan**

Masyarakat yang multikultural juga dibentuk oleh keluarga yang seharusnya memiliki pengetahuan multikultural. Keluarga ini sendiri juga tidak akan luput dari beragam persoalan, kepentingan dan semacamnya meskipun anggota-anggotanya masih memiliki ikatan darah. Perbedaan kepentingan ekonomi dan politik misalnya, bila tidak berhasil dinegosiasikan dan menemukan kesepakatan tertentu dapat mengancam keutuhan sebuah keluarga,

## **4. Penghormatan terhadap Tata Susila**

Unsur multikulturalisme lain yang dapat ditemukan dalam cerita ialah perlunya penghormatan terhadap nilai-nilai atau tata susila yang berkembang di tengah kehidupan masyarakat. Susila berarti tingkah laku atau kelakuan baik yang harus menjadi pedoman hidup manusia.

## **5. Merasa Cukup dalam Hidup**

Keadilan hal utama yang diperlukan oleh masyarakat multikultur. Keadilan mencegah penumpukan dendam, frustrasi, kemarahan, dan membangkitkan sebuah perasaan puas yang mendasar pada komunitas politik, namun tidak dengan sendirinya mempertahankan komitmen yang tinggi, perasaan penyatuan moral, dan emosional terhadap keadilan.

## **6. Perdagangan Terbuka**

Multikultural kehidupan masyarakat tidak akan dapat dibebaskan dari unsur ekonomi, salah satunya tradisi berdagang. Di tengah-tengah keberagaman masyarakat, mereka yang terlibat dalam kegiatan jual-beli juga dituntut untuk menghormati dan menghargai keberagaman itu.

## **7. Berbagi dan Kontrol Kekuasaan**

Dalam pandangan masyarakat kekuasaan merupakan kepercayaan yang diberikan oleh masyarakat dari Tuhan kepada sosok yang dianggap mampu mengembannya. Tujuan dari

kekuasaan itu sendiri adalah untuk memakmurkan dan mensejahterahkan masyarakat baik lahir maupun batin. Dengan pandangan seperti kekuasaan bukanlah sesuatu yang perlu diperebutkan karena dianggap sebagai sebuah tanggung jawab yang mahaberat.<sup>22</sup>

Adapun nilai-nilai inti dari pendidikan multikultural adalah demokratis, humanisme, dan pluralisme. Sementara indikator dari keterlaksanaan nilai multikultural antara lain adalah:

a. Nilai inklusif (terbuka)

Yaitu nilai yang memandang bahwa kebenaran yang dianut oleh suatu kelompok, dianut juga oleh kelompok lain. Nilai ini mengakui pluralisme dalam suatu komunitas, menjanjikan dikedepankannya prinsip inklusifitas yang bermuara pada tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan unik yang ada.

b. Nilai mendahulukan dialog (aktif)

Dialog berarti komunikasi, maka dengan dialog, pemahaman yang berbeda tentang sesuatu dari masing-masing kelompok yang berbeda dapat saling diperdalam tanpa merugikan pihak mana pun. Hasil dari mendahulukan dialog ini adalah terciptanya hubungan yang erat, saling memahami, menghargai, mempercayai, dan tolong menolong.

c. Nilai kemanusiaan (humanis)

Kemanusiaan manusia pada dasarnya adalah pengakuan akan pluralitas, heterogenitas, dan keragaman manusia itu sendiri. Keragaman itu bisa meliputi ideologi, agama, paradigma, suku, pola pikir, dan sebagainya.

d. Nilai toleransi

Dalam hidup bermasyarakat, toleransi dipahami sebagai perwujudan mengakui dan menghormati hak-hak azasi manusia.

e. Nilai tolong-menolong

Sebagai makhluk Tuhan yang berkodrat sosial, manusia memang diciptakan tidak bisa hidup sendiri. Manusia akan selalu membutuhkan orang lain dalam kehidupannya. Untuk itu, tolong-menolong menjadi sebuah nilai yang sangat penting bagi eksistensi manusia.

f. Nilai keadilan (demokratis)

---

<sup>22</sup>Nurgiyantoro, Burhan dan Muhammad Thobroni. 2010. *Multikulturalisme dalam Cerita Tradisional Yogyakarta. Jurnal Penelitian Humaniora. (Daring)*, Jidil II Nomor 2., hal.158-167

Keadilan merupakan istilah yang menyeluruh dalam setiap bentuk, baik keadilan politik, sosial, maupun budaya. Keadilan sendiri merupakan bentuk bahwa setiap manusia mendapatkan apa yang ia butuhkan, bukan apa yang ia inginkan.

g. Nilai persamaan dan persaudaraan

Dalam Islam, istilah persamaan dan persaudaraan dikenal dengan istilah ukhuwwah. Dalam konsep ukhuwwah itu, dapat dipahami bahwa setiap manusia, pada dasarnya bersaudara, walaupun berbeda suku, ras, keyakinan, dan bangsa. Karena bersaudara itulah, maka setiap manusia memiliki hak yang sama.

h. Nilai baik sangka (*husnudzhon*)

Secara bahasa, *husnudzhon* berarti berprasangka baik. *Husnudzhon* adalah sikap mental dan cara pandang seseorang yang membuatnya melihat sesuatu secara positif. Seseorang yang memiliki sikap *husnudzhon* akan mempertimbangkan sesuatu dengan pikiran jernih.<sup>23</sup>

Mendidikkan nilai-nilai multikultural pada anak sebagai calon generasi penerus bangsa ini menjadi sangat diperlukan, terutama mengingat Indonesia adalah negara demokrasi. Pendidikan nilai multikultural yang ditanamkan sedini mungkin pada anak diharapkan dapat melakukan rekonstruksi sosial dengan pengembangan ketrampilan menjadi warga negara yang demokratis, toleran, dan mampu mengakomodasi semua jenis perbedaan untuk kesejahteraan bersama.<sup>24</sup>

Dengan demikian, maka pada dasarnya nilai multikultural merupakan nilai-nilai yang sangat penting diamalkan dalam kehidupan kita sehari-hari. Sebab, nilai-nilai seperti toleransi, keadilan, kemanusiaan, tolong-menolong, terbuka, dan mendahulukan dialog adalah beberapa nilai yang dapat menjaga keberlangsungan eksistensi manusia, baik sebagai makhluk individual maupun sebagai makhluk sosial.

#### **4. Permainan Tradisional Budak Pelembang: *Tang-Tang Duku***

*Tang-tang duku* merupakan salah satu permainan tradisional *budak Pelembang* yang biasanya dimainkan secara berkelompok (tim). Satu tim dapat terdiri dari delapan atau sepuluh orang. Permainan ini biasanya dilakukan oleh anak perempuan dan laki-laki secara bersama-sama. Adapun lagu yang mereka nyayikan dalam permainan ini adalah:

---

<sup>23</sup> <http://www.islamku-ilmuku.web.id/2016/07/pengertian-macam-dan-manfaat-husnudzan.html>, diakses Rabu, 13 Desember 2017

<sup>24</sup> Nurul Zuriah, "Model Pengembanagn Kewarganegaraan Multikultural Berbasis Kearifan Lokal dalam Fenomena Sosial Pasca Reformasi di Perguruan Tinggi", (*online*), hlm. 64. [http://jurnal.upi.edu/file/6\\_Nurul\\_zuriah.pdf](http://jurnal.upi.edu/file/6_Nurul_zuriah.pdf), diakses Rabu, 13 Desember 2017.

*Tang..tang duku*

*Keliling tanggo batu*

*Mato bening mato satu*

*Anak belakang tangkep satu.*<sup>25</sup>

Langkah-langkah permainan *Tang-tang duku* sebagai berikut:

- a. Sebelum permainan dimulai dilakukan *hom pim pah*. Semua anggota melakukannya sampai tersisa dua orang yang melakukan *hompimpah*.
- b. Dua orang anggota terakhir ini lalu membentuk formasi yang bertugas membentuk seperti gerbang (gawang), tetapi hanya dengan cara menyatukan kedua tangan mereka ke atas.
- c. Sementara itu, anggota yang lain membentuk formasi berjajar panjang dan saling memegang pundak temannya dari belakang.
- d. Formasi seperti gerbang yang dibuat oleh dua orang tadi selanjutnya menjadi tempat bagi teman-teman yang lain untuk berjalan memasukinya sambil memegang pundak temannya dari belakang.
- e. Sambil memasuki gerbang tersebut, mereka menyanyikan lagu di atas.
- f. Sampai pada lirik lagu “Anak belakang tangkep satu”, tangan kedua penjaga yang tadinya mengarah ke atas diturunkan ke bawah sehingga memagari anak yang tertangkap. Anak yang tertangkap itu pastilah anak yang posisinya paling belakang.
- g. Anak yang tertangkap itu kemudian mendapatkan pertanyaan dari dua orang yang bertugas menjaga gawang. Jika dapat menjawab pertanyaan anak tersebut kembali masuk kelompok berjajar untuk melanjutkan permainan. Namun bila anak yang tertangkap tersebut tidak dapat menjawab pertanyaan maka si anak diminta untuk memilih apakah ikut si A atau si B.
- h. Selanjutnya anak yang sudah memilih sendiri timnya tersebut langsung mengambil tempat di belakang teman yang dipilihnya.
- i. Permainan berakhir dengan tertangkapnya peserta terakhir.
- j. Penghitungan kalah dan menang dari jumlah pasukan belakang yang didapatkan A dan B. yang mendapatkan pasukan paling banyak itu yang menang<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>Wawancara, Kgs. Edi Arfai, S.Pd., lokasi 3-4 Ulu Laut, Sabtu, 9 Desember 2017

<sup>26</sup>Wawancara Nona Chofsoh Amin, Minggu, 10 Desember 2017

## 5. Nilai Multikultural pada Permainan Tradisional *Tang-Tang Duku*

Jika diamati langkah-langkah permainan tradisional *Tang-tang Duku*, maka tampak bahwa permainan ini sarat dengan nilai-nilai, terutama nilai multikultural. Setidaknya nilai multikultural yang terkandung dalam permainan tradisional *Tang-tang Duku* antara lain:

a. Nilai dialog

Permainan *tang-tang duku* diawali dengan proses dialog antara kedua belah pihak (2 tim) yang sepakat untuk bermain bersama. Proses *hom pim pah* yang dilakukan kedua tim di awal permainan ini menunjukkan bahwa sejak awal permainan telah mendahulukan dialog aktif antara kedua belah pihak. Dua orang yang pada akhirnya diputuskan untuk membentuk formasi “menjaga” telah melalui proses dialog yang bermuara pada kesepakatan bersama.

b. Nilai kemanusiaan

Permainan ini tidak membeda-bedakan pemainnya. Setiap pemain memiliki hak dan kewajiban yang sama. Yang kalah harus menjaga, yang tertangkap dalam permainan juga harus rela menerimanya.

c. Nilai toleransi

Anak yang ditangkap ditanya mau bergabung dengan tim yang mana? Hal ini mengindikasikan bahwa dalam permainan ini pilihan seseorang dihargai dan anggota yang lain harus menghormati pilihan temannya tersebut.

d. Nilai keadilan

Permainan ini mengajarkan dua macam nilai keadilan:

1. Anak yang mampu menjawab pertanyaan, diberikan kebebasan untuk kembali bermain. Sebaliknya anak yang tidak dapat menjawab soal akan keluar dari rombongan untuk bergabung kepada kelompok yang dia inginkan.
2. Kelompok yang memiliki jumlah pasukan paling banyak adalah kelompok yang dikategorikan menang.

e. Nilai persamaan dan persaudaraan

Permainan ini mengajarkan kerja sama antar anggota kelompok. Misalnya, masuk ke dalam formasi gerbang tidak boleh saling mendahului, tetapi harus bergantian dengan cara berjajar sambil memegang pundak temannya dari belakang. Hal ini menunjukkan bahwa dalam permainan ini memiliki nilai persamaan dan persaudaraan.



f. Nilai tolong-menolong

Permainan ini terdiri dari dua tim yang membentuk formasi. Satu formasi yang membentuk yang terdiri dari dua orang yang menjaga atau membentuk “Gerbang”, dan satu formasi lagi yang berbaris memanjang seperti rangkaian. Nilai tolong-menolong tampak jelas dalam proses ini, ketika berjalan bersama memasuki formasi gerbang harus saling bergantian. Terkadang jika ada temannya yang badannya agak tinggi, maka anak yang bertugas membentuk formasi gerbang dengan tangannya tadi harus sedikit berjinjit atau menaikkan tangannya agar temannya bisa lewat.

### C. Simpulan

*Tang-tang duku* merupakan salah satu permainan tradisional *budak Pelembang* yang mengandung nilai-nilai multikultural. Adapun nilai multikultural yang terkandung dalam permainan ini antara lain nilai keterbukaan, dialog, persamaan dan persaudaraan, keadilan, toleransi, serta tolong-menolong. Mengingat bangsa Indonesia merupakan bangsa yang majemuk, maka penanaman nilai-nilai multikultural kepada anak menjadi sangat penting untuk ditanamkan sedini mungkin, dan media permainan merupakan alternatif yang dekat dengan dunia anak.

#### D. Daftar Pustaka

- Al-Qur'an al Karim
- Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Beirut : Dar al-Fikri, 1980.
- Amirullah, Syarbini. *Pendidikan Karakter Berbasis Keluarga: Studi tentang Model Pendidikan Karakter dalam Keluarga Perspektif Islam*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- An-Nahlawi, Abdurrahman. *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*. (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).
- Elizabeth Hurlock, 1991. *Perkembangan Anak*. Jakarta: Erlangga
- J. Lynn McBrien and Ronald S. Brandt, *Critical Multicultural Education*.
- Jalaluddin, *Mempersiapkan Anak Sholeh : Menelusuri Tuntunan dan Bimbingan Rasul Allah SAW.*, Cet.1, Palembang: NoerFikri Offset, 2015.
- Munir, Baderil, dkk, 2010. *Tata Bahasa dan Kamus Baso Palembang*. (Palembang : Yayasan Madrasah Najahiyah).
- Marimba, Ahmad. *Pengantar Filsafat Pendidikan* (Bandung: AlMa'arif, 1989).
- Muhaimin dan AbdulMujib, *Pemikiran Pendidikan Islam*, 1993, Bandung: Trigenda Karya.
- Nurgiyantoro, Burhan dan Muhammad Thobroni. 2010. *Multikulturalisme dalam Cerita Tradisional Yogyakarta*. Jurnal Penelitian Humaniora. (Daring). Jilid. II Nomor 2.
- Nurul Zuriah, "Model Pengembangan Kewarganegaraan Multikultural Berbasis Kearifan Lokal dalam Fenomena Sosial Pasca Reformasi di Perguruan Tinggi", (online). [http://jurnal.upi.edu/file/6\\_Nurul\\_zuriah.pdf](http://jurnal.upi.edu/file/6_Nurul_zuriah.pdf), diakses Rabu, 13 Desember 2017.
- Tafsir, Ahmad. 1994. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung : Remaja Rosdakarya.
- Thoha, HM. Chabib. *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Ungguh, Jasa. 2009. *Tips Jitu Memilih Mainan Positif dan Kreatif Anak Anda : Mengenal dan Memahami Mainan Sebagai Media Pengasah Otak Kanan dan Otak Kiri Anak*, Yogyakarta : Diva Press.
- Wahyudi. 2003. *Menuju Kreativitas*. Jakarta : Gema Insani.
- Musa Asy'ary, *Pendidikan Multikultural dan Konflik Bangsa*, 2004, [https://www.kompasiana.com/minten\\_ayu\\_larassati/pengertian-pendidikan-multikultural\\_550d9a71a333112d1c2e3dfa](https://www.kompasiana.com/minten_ayu_larassati/pengertian-pendidikan-multikultural_550d9a71a333112d1c2e3dfa), diakses Rabu, 6 Desember 2017
- <http://eprints.uny.ac.id/9747/2/BAB2-%2008108241086.pdf>, diakses Rabu, 13 Desember 2017
- [http://jurnal.upi.edu/file/6\\_Nurul\\_zuriah.pdf](http://jurnal.upi.edu/file/6_Nurul_zuriah.pdf), diakses Rabu, 13 Desember 2017.

<http://www.islamku-ilmuku.web.id/2016/07/pengertian-macam-dan-manfaat-husnudzan.html>, diakses Rabu, 13 Desember 2017.

<http://www.deviarimariani.wordpress.com>, diunduh, Rabu 1 Maret 2017

<http://www.wisatabanten.com/artikel.php?page=3>

<http://www.e-psikologi.com>, diunduh Rabu, 1 Maret 2017

Wawancara, Kgs. Edi Arfai, S.Pd., Sabtu, 9 Desember 2017

Wawancara Nona Chofsoh Amin, Minggu, 10 Desember 2017

**DARI MINANGKABAU UNTUK DUNIA ISLAM:  
Rekonstruksi Pemikiran Azyumardi Azra dalam Historiografi Islam Melayu-Nusantara**

**Lukmanul Hakim**

Mahasiswa S3 Pascasarjana UIN Raden Fatah Palembang  
Prodi Peradaban Islam Melayu-Nusantara/Dosen Fakultas Adab dan Humaniora  
UIN Imam Bonjol Padang  
E-mail: luqman\_az01@yahoo.com

Abstract

Malay-Nusantara Islamic historiography has been dominated by Western writers, among them: Landon, Van Leur, Winstedt and de Graaf. They argue that Islam in the Malay-Nusantara region is marginal Islam, has nothing to do with Islam in its center of the Middle East. Amid the dominance of Western writers came the writers who came from the Malay-Islamic world of Nusantara, among them is Azyumardi Azra (hereinafter referred to as Azra). Azra disagrees with most Western writers. According to Azra Islam in the Malay-Nusantara world can not be separated from Islam in the center of the Middle East, in the Islamic sense in the Malay-Nusantara world is part of Islam as a whole. The importance of this study is that Azra has given the color of Islam and Islamic historical awareness to the growth and development of a more comprehensive historiography of Islam by using various approaches in the Malay-Islamic world. The purpose of this paper is to reconstruct and analyze the historiography of Malay-Nusantara Islam carried out by Azra in terms of methods, theories, historical schools of thought, approaches, institutions, religious practices and Azra's position in Malay-Nusantara Islamic Historiography. The method used in this study is the historical method. The data source of this study consists of the main source and supporting resources. The main source is Azra's great or great work, the Ulama Network, while its supporting sources are Azra's historical works and the works of other authors associated with this research.

Data collection techniques used are documentation and interviews. While the data analysis technique is historiografi analysis. The findings of this study are the methods used by Azra in the historiography of Malay-Nusantara Islam is a method of modern history. In terms of theory, Azra calls it with transmission and network. The flow of historical thought is New History. In terms of approach is Azra sees the historical journey of Islam in the archipelago must be viewed from a global and local perspective as well. In terms of institution, Azra managed to strengthen the position and role of UIN Jakarta as a pioneer and activator of the progress of Islam with the model of scientific reintegration so that UIN Jakarta is called the center of excellent for the development of Islamic scholarship. Judging from the practice of religion, Azra is consistent in living the teachings and values of Islamic teachings and undoubtedly its integrity, credibility, and commitment.

**Keywords:** Minangkabau, Islamic World, Azyumardi Azra, Islamic Historiography, Malay-Nusantara

***Abstrak***

*Historiografi Islam Melayu-Nusantara selama ini didominasi oleh penulis-penulis Barat, di antaranya: Landon, van Leur, Winstedt dan de Graaf. Mereka berpendapat Islam di kawasan Melayu-Nusantara adalah Islam pinggiran, tidak ada hubungannya dengan Islam di pusatnya Timur Tengah. Di tengah dominasi penulis-penulis Barat tersebut muncullah penulis-penulis yang berasal dari dunia Islam Melayu-Nusantara, di antaranya adalah Azyumardi Azra (selanjutnya disebut Azra). Azra tidak sependapat dengan kebanyakan penulis-penulis Barat. Menurut Azra Islam di dunia Melayu-Nusantara tidak bisa dipisahkan dari Islam yang ada di pusatnya Timur Tengah, dalam artian Islam di dunia Melayu-Nusantara adalah bagian dari Islam secara*

keseluruhan. Pentingnya kajian ini adalah Azra telah memberi warna Islam dan kesadaran sejarah umat Islam bagi pertumbuhan dan pengembangan historiografi Islam yang lebih komprehensif dengan menggunakan berbagai macam pendekatan di wilayah dunia Islam Melayu-Nusantara. Tujuan tulisan ini untuk merekonstruksi dan menganalisis historiografi Islam Melayu-Nusantara yang dilakukan Azra, baik dari segi metode, teori, aliran pemikiran sejarah, pendekatan, kelembagaan, praktik agama dan posisi Azra dalam Historiografi Islam Melayu-Nusantara. Metode yang dipakai dalam kajian ini adalah metode historis. Sumber data kajian ini terdiri dari sumber utama dan sumber pendukung. Sumber utamanya adalah karya besar atau agung Azra yaitu Jaringan Ulama, sedangkan sumber pendukungnya adalah karya-karya Azra yang bernuansa sejarah dan karya-karya penulis lain yang terkait dengan penelitian ini. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dokumentasi dan wawancara. Sedangkan teknik analisa datanya adalah analisis historiografi. Temuan kajian ini adalah metode yang digunakan Azra dalam historiografi Islam Melayu-Nusantara adalah metode sejarah modern. Dari segi teori, Azra menyebutnya dengan *transmission* dan *network*. Aliran pemikiran sejarahnya adalah *New History*. Dilihat dari segi pendekatan adalah Azra melihat perjalanan historis Islam di Nusantara harus dilihat dari perspektif global dan lokal sekaligus. Dari segi kelembagaan, Azra berhasil memperkuat posisi dan peran UIN Jakarta sebagai pelopor dan penggerak kemajuan Islam dengan model reintegrasi keilmuan sehingga UIN Jakarta disebut sebagai *centre of excellent* bagi pengembangan keilmuan khususnya Islam. Dilihat dari praktik agama, Azra konsisten dalam menjalankan ajaran dan nilai-nilai ajaran Islam serta tidak diragukan lagi integritas, kredibilitas, dan komitmennya.

**Kata Kunci:** Minangkabau, Dunia Islam, Azyumardi Azra, Historiografi Islam, Melayu-Nusantara

## PENDAHULUAN

Kuntowijoyo mengklasifikasi sejarawan dari latar belakang pendidikan ke dalam tiga kelompok, yaitu: *Pertama*, sejarawan profesional. *Kedua*, sejarawan dari disiplin lain. *Ketiga*, sejarawan dari masyarakat.<sup>1</sup> Sejarawan profesional merupakan ujung tombak bagi penulisan sejarah, karena mereka yang memiliki tanggungjawab terbesar dalam perkembangan historiografi.<sup>2</sup> Sejarawan akademis merupakan kelompok yang secara sadar mengklaim diri sebagai sejarawan dan mendapat pengakuan demikian. Mereka adalah sejarawan yang paling sadar tentang apa yang dikerjakan dan mempunyai pendapat yang penuh pertimbangan tentang apa yang dituliskannya. Namun Kuntowijoyo menyayangkan hanya sedikit dari mereka yang produktif. Bahkan Mestika Zed sekalipun menyetujui adanya tuntutan dan pengakuan profesionalitas dalam penulisan sejarah di kalangan mereka, tetapi ia cenderung meragukan kemampuan jaminan keserjanaan untuk melahirkan profesionalitas yang tinggi.<sup>3</sup> Mestika Zed mengemukakan bahwa dalam konteks profesionalitas, tanpa keahlian akademis, sulit menghasilkan karya sejarah yang benar-benar ilmiah. Pentingnya studi sejarah akademis untuk melahirkan sejarawan profesional, tidak lagi amatir atau menulis sejarah sebatas minat kebetulan yang tidak terarah dengan baik.

## METODE PENELITIAN

Metode dalam tulisan ini adalah metode historis<sup>4</sup>, dengan analisis historiografi. Analisis historiografi adalah mempelajari karya-karya sejarah atau membaca apa yang ditulis atau dikatakan oleh penulis-penulis sejarah, siapa yang menulis atau mengapa mereka mengatakan demikian tanpa perlu menguji 'kesahihan' fakta-fakta yang mereka sajikan menurut ukuran-ukuran metodologis yang dikenal sekarang. Pusat perhatian di sini adalah melacak tentang persepsi-persepsi, interpretasi-interpretasi dan metode sejarah yang dipergunakan oleh sejarawan sebagai anak

---

<sup>1</sup> Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013), h. 66-88.

<sup>2</sup> Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2013), h. 2.

<sup>3</sup> Mestika Zed, *Pengantar Studi Historiografi*, (Padang: Proyek Peningkatan Pengembangan PT. Universitas Andalas, 1984), h. 105

<sup>4</sup> Lebih lanjut lihat Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*, (Yogyakarta, Ombak, 2011), h. 103-120.

zamannya atau wakil dari kebudayaan pada zamannya. Bagaimana semua ini dapat berubah dari satu generasi ke generasi berikutnya? Kekuatan apa yang mempengaruhinya<sup>5</sup>. Penelitian dan penulisan sejarah itu berkaitan pula dengan latar belakang wawasan, latar belakang metodologis penulisan sejarah, latar belakang sejarawan/penulis sumber sejarah dan aliran penulisan sejarah yang digunakan.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Biografi Azyumardi Azra

Lingkungan Keluarga dan Sistem Sosial Minangkabau

Azyumardi Azra (selanjutnya disebut Azra), lahir di Lubuk Alung, sebuah daerah kecil di Sumatera Barat, pada tanggal 4 Maret 1955<sup>6</sup>. Arti nama Azra cukup puitis: ‘permata hijau’<sup>7</sup>. Ayahnya bernama Bagindo Azikar, sementara ibunya bernama Ramlah<sup>8</sup> dan Azra memiliki 8 orang saudara. Berbeda dengan tradisi para pemuda Minang pada umumnya, Azra tidak mendapatkan pendidikan tradisional keagamaan di Surau atau langgar. Ia menerima pendidikan agama langsung dari ibunya sendiri, Ramlah, guru agama yang lulusan Madrasah al-Manar.<sup>9</sup> Azra juga punya kecenderungan untuk meneruskan tradisi para pendahulunya di Padang.<sup>10</sup> Azra juga mengakui bahwa dalam segi tertentu keminangan itu cukup mempengaruhinya.<sup>11</sup>

*Merantau* adalah salah satu dari tiga karakteristik<sup>12</sup> yang paling sering dihubungkan dengan orang Minang. Praktek *Merantau* orang Minang tidak hanya sekadar sebuah produk dari urbanisasi, tetapi telah berakar secara mendalam dalam sejarah dan sistem sosial Minangkabau. Sistem sosial Minangkabau memfasilitasi dan mendorong terjadinya eksodus kaum laki-laki, terutama anak muda yang belum menikah, ke luar wilayah Minangkabau.<sup>13</sup>

Latar Belakang Pendidikan dan Intelektual yang Membentuk Pemikiran Azyumardi Azra

Pendidikan awal Azra dimulai dari SD (sekarang namanya SD Negeri 01 Lubuk Alung) tahun 1963. Setelah itu dilanjutkan ke PGAN Padang.<sup>14</sup> Tahun 1976, resmiah Azra tercatat sebagai mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN Jakarta Jurusan Bahasa Arab. Namun, setelah memperoleh gelar sarjana muda (BA) di tahun 1980, Azra pindah ke Jurusan PAI untuk memperoleh gelar Doktorandus (Drs.).<sup>15</sup>

Azra juga sebagai wartawan di majalah *Panji Masyarakat* (1979-1982). Azra meninggalkan *Panji Masyarakat* hanya ketika ia harus berangkat ke Amerika pada tahun 1986 untuk sekolah. Di HMI, Azra mengawali karirnya di Departemen Penerangan yang bertanggungjawab menerbitkan Bulletin ‘Pemersatu’, kemudian menjadi Ketua III. Azra terpilih sebagai Ketua Umum HMI Cabang Ciputat periode 1982-1983. Namun demikian, sebelum berangkat ke Amerika, Azra pernah mencoba menempuh karir pekerjaan di Lembaga Riset Kebudayaan Nasional (LRKN) LIPI pada

---

<sup>5</sup> Mestika Zed, *Pengantar Studi...*, h. 7

<sup>6</sup> Oman Fathurrahman, “Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA: Mewujudkan “Mimpi” IAIN Menjadi UIN”, dalam Badri Yatim dan Hamid Nasuhi, (Ed)., *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam: Sejarah dan Profil Pimpinan IAIN Jakarta 1957-2002*, (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002), h. 222.

<sup>7</sup> Andina Dwifatma, *Cerita Azra: Biografi Cendekiawan Muslim Azyumardi Azra*, (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 1

<sup>8</sup> Azyumardi Azra, “Semarak Ramadhan, Bukan Konsumerisme”, dalam Lies Marcoes, dkk., *Kembali ke Jati Diri: Ramadhan dan Tradisi Pulang Kampung dalam Masyarakat Muslim Urban*, (Bandung: Mizan, 2013), h. 24

<sup>9</sup> Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Relasi Islam dan Negara dalam Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, (Magelang: Indonesia Tera, 2001), h. 54.

<sup>10</sup> Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 2004), h. 294

<sup>11</sup> Azyumardi Azra, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

<sup>12</sup> Tiga karakteristik yang paling sering dihubungkan dengan orang Minangkabau. *Pertama*, tradisi Merantau. *Kedua*, Keimanan dan praktik Islam yang kuat. *Ketiga*, adat matrilineal.

<sup>13</sup> Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), h. 37

<sup>14</sup> Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), h. 393

<sup>15</sup> Andina Dwifatma, *Cerita Azra...*, h. 13

tahun 1982 sampai 1983. Dua tahun kemudian, pertengahan tahun 1985, Azra diminta bergabung sebagai tenaga pengajar di IAIN Jakarta oleh Harun Nasution yang saat itu sebagai Rektor.<sup>16</sup>

Perkembangan bakat dan keahlian Azra dalam bidang keilmuan mulai tumbuh ketika pada tahun 1986, Azra memperoleh beasiswa dari Fulbright yang disediakan pemerintah Amerika Serikat untuk melanjutkan program Studi S2 di Universitas Columbia, New York Amerika Serikat dan belajar sejarah di sana. Dalam tempo dua tahun ia berhasil menyelesaikan program MA-nya pada Departemen Bahasa-bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah (1988).

Selanjutnya melalui program *Columbia University President Fellowship*, Azra melanjutkan studinya pada Departemen Sejarah di universitas yang sama dan belajar sejarah di sana. Melalui jurusan ini, ia memperoleh gelar MA yang kedua pada tahun 1989 dan ditambah gelar M. Phil pada tahun 1999 dalam bidang sejarah. Akhirnya, dari Jurusan Sejarah ini Azra memperoleh gelar Ph.D-nya dua tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1992.

Usai menggondol dua gelar MA, satu M. Phil dan satu gelar Ph. D-pun, Azra masih antusias untuk berangkat lagi mengikuti program *Post Doctoral* di Universitas Oxford selama satu tahun 1995-1996. Saat kembali pada tahun 1996, Azra melanjutkan aktivitasnya sebagai *Editor in Chief* di *Jurnal Studia Islamika*. Selama di IAIN Jakarta, Azra juga diserahi tanggungjawab sebagai Wakil Direktur PPIM IAIN Jakarta hingga tahun 1997. Melihat potensi yang demikian besar itu, maka M. Quraish Shihab, memintanya untuk duduk dalam jajaran pimpinan sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik IAIN Jakarta. Seiring dengan terjadinya perubahan pada kepemimpinan nasional, di mana M. Quraish Shihab diangkat sebagai Menteri Agama, Azra pun dengan tanpa banyak hambatan yang berarti diangkat sebagai Rektor IAIN Jakarta. (Rektor UIN Jakarta dua periode dan Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta juga dua periode).

#### Minat dan Penulis Sejarah

Produktifitas Azra dalam menulis punya beberapa kebiasaan tertentu, *Pertama*, Azra bisa menulis di mana saja. *Kedua*, Azra terbiasa menulis dengan tulisan tangan.<sup>17</sup> Di samping itu, Azra membiasakan bangun sekitar pukul 03.00 pagi. Setelah Shalat Isya dan Shalat Tahajud, ia langsung duduk di depan komputer untuk membuat tulisan sampai waktu shubuh tiba.

Kemampuan Azra menulis dengan cepat karena sejak 1978, ia terbiasa menulis sajak dan cerita pendek berbahasa Indonesia atau Inggris. Sajaknya sering dimuat di harian *Indonesia Times* dan majalah *Panji Masyarakat*. Selain itu, sejak belajar di Luar Negeri, Azra juga sering menulis esai ilmiah, di samping itu tetap menulis puisi, kendati hanya untuk koleksi pribadi. Bahkan Azra mengaku pernah menulis sebuah sajak panjang berjudul: "*Antara L.A. dan Manhattan*", yang berisi catatan perjalanan Azra dari kampung halamannya, Lubuk Alung, hingga sampai ke tempat belajarnya di Pulau Manhattan, New York City, Amerika.<sup>18</sup>

Menulis sajak atau cerpen merangsang Azra untuk mengembangkan imajinasi, dan di situlah sebenarnya terletak kreatifitas intelektual, yakni bagaimana seseorang belajar mengembangkan imajinasinya. Bagi Azra, yang seorang sejarawan, imajinasi berperan sangat signifikan dalam studi sejarah, karena dalam kajian sejarah, seringkali fakta ditemukan terpotong-potong, dan baru bisa dijelaskan serta menjelaskan banyak hal jika sudah dianalisa dengan menggunakan imajinasi untuk merekonstruksi dan menginterpretasikannya.

Benih-benih minat Azra dalam bidang sejarah sebenarnya sudah mulai tumbuh ketika ia menyelesaikan PGA 6 Tahun di Padang. Setelah lulus PGA, Azra ingin masuk ke IKIP Padang, atau belajar sejarah di UNAND Padang. Selama bersekolah di PGAN Padang, nilai Azra untuk Mata Pelajaran sejarah selalu bagus. Niat ini di dorong pula oleh Pak Anasrul, Guru Sejarah.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaharuan...*, h. 395

<sup>17</sup> Oman Faturrahman, "Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA: Mengantarkan UIN Jakarta Menjadi Universitas Berkelas Dunia dan Universitas Riset", dalam Hamid Nasuhi, *Dari Ciputat, Cairo, Hingga Columbia: UIN Jakarta Menembus Masyarakat Global*, (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2007), h. 220-221

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 221

<sup>19</sup> Andina Dwifatma, *Cerita Azra...*, h. 12

Di sisi lain, pengaruh orang lain cukup terasa bagi Azra di dalam menetapkan pilihannya mengambil bidang sejarah ketika Harun Nasution “menetapkan” agar ia mengambil bidang sejarah.<sup>20</sup> Hal ini juga diakui oleh Azra sendiri, ketika Menteri Agama Munawir Sjadzali dan Duta Besar AS Paul Wolfowitz menyepakati program khusus kuliah Pascasarjana untuk 6 Dosen muda dari beberapa IAIN, Din Syamsuddin memilih konsentrasi pada pemikiran modern Islam, Mulyadhi Kartanegara memilih filsafat Islam/Kalam, sedangkan ia semula ingin berkonsentrasi pada pemikiran/dinamika modern Islam. Tapi Harun Nasution tidak mengizinkan karena sama, Harun Nasution “memaksa” ia mengambil sejarah, yang kemudian ia ikuti, dan ia beruntung mengikuti kemauan Harun Nasution karena dengan memahami sejarah ia bisa menjelaskan berbagai dinamika/pemikiran Islam secara komparatif karena ia mengambil spesialisasi *comparative history of Muslim societies*.<sup>21</sup>

Begitulah, hidup memang penuh misteri dan rahasia, banyak atau ada keinginan sendiri, tetapi karena alasan tertentu orang harus melakukan sesuatu ‘yang lain’. “Yang lain” itu, secara terduga mengandung *blessing in disguise*, yang dalam perjalanan hidup selanjutnya bahkan terbukti sangat menentukan.<sup>22</sup> Demikian, *in retrospect* saya merasa beruntung “ditetapkan” Pak Harun untuk mempelajari sejarah. Bagi Azra sejarah adalah “Ibu semua ilmu” karena untuk menjelaskan dan menganalisis berbagai perkembangan dan dinamika masyarakat di masa lalu, sekarang dan masa datang membutuhkan pendekatan sejarah dengan bantuan ilmu sosial dan humaniora.<sup>23</sup>

Tahun 1986, Azra memperoleh beasiswa dari Fullbright yang disediakan pemerintah AS untuk melanjutkan program S2 di Universitas Columbia, New York, Amerika Serikat, dan belajar sejarah di sana. Belajar di Columbia karena kekuatannya yang khas dalam kajian sejarah. Belajar sejarah di Universitas Columbia bagi Azra telah memberikan perspektif yang dirasakan lain dari yang lain. Belajar sejarah di sini bukan belajar konvensional (*old history*), melainkan lebih *critical* dan *interpretative history*. Dalam istilah yang lebih populer: “sejarah sosial” (*social history*). Azra pantas berbangga, apalagi ia beruntung bisa berguru sejarah kepada dua orang sarjana terkemuka yang sangat kuat dalam bidang kajian sejarah pada area masing-masing. *Pertama* adalah Profesor William R. Roff, ahli sejarah Islam Asia Tenggara, khususnya untuk periode modern, akhir abad ke-19 dan ke-20. Dari Roff, Azra banyak belajar tentang *Comparative Study of Muslim Societies*, perbandingan historis sosiologis antara masyarakat-masyarakat Muslim. Dalam konteks ini, Azra menekankan perbandingan tradisi intelektualisme dan keilmuan di antara ulama di kawasan Arab dengan dunia Melayu-Indonesia.<sup>24</sup>

Sarjana terkemuka kedua yang banyak berjasa bagi Azra adalah Profesor Richard W. Bulliet, ahli sejarah Islam pada masa awal, khususnya tentang konvensi, perpindahan agama masyarakat-masyarakat di Timur Tengah ke dalam Islam. Bulliet terkenal sebagai sarjana pertama yang menerapkan *quantitative history*, sejarah kuantitatif, untuk menjelaskan fenomena konversi ke dalam Islam. Selain itu, Bulliet juga sangat menekankan pentingnya posisi kawasan Muslim di luar dunia Arab, yang selama ini menduduki atau disebut oleh sebahagian peneliti Barat sebagai “wilayah marjinal” dalam sejarah dan kajian historis Islam. Tak heran, kecenderungan keilmuan seperti ini juga kemudian sangat tipikal pada pemikiran-pemikiran Azra.

Pengembaraan dan pengalaman intelektual dan keilmuan Azra belajar di Negeri Paman Sam ini, membuat Azra semakin percaya bahwa ia benar-benar beruntung memperoleh *blessing in disguise* dengan mendalami bidang sejarah. Melalui perspektif sejarah, Azra merasa lebih siap untuk mengamati dan memahami bidang-bidang keilmuan lain. Mungkin di sini ada benarnya klaim kalangan sejarawan bahwa *history is mother of all knowledge*.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam...*, h. 296

<sup>21</sup> Azyumardi Azra, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017.

<sup>22</sup> Azyumardi Azra, “Epilog: Wacana tentang Islam Masa Reformasi”, dalam Azyumardi Azra, *Islam Substantif...*, h. 448

<sup>23</sup> Azyumardi Azra, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

<sup>24</sup> Oman Faturrahman, “Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA: Mengantarkan UIN Jakarta Menjadi Universitas Berkelas Dunia dan Universitas Riset”, dalam Hamid Nasuhi, *Dari Ciputat...*, h. 228

<sup>25</sup> Azyumardi Azra, “Epilog: Wacana tentang Islam Masa Reformasi”, dalam Azyumardi Azra, *Islam Substantif...*, h. 440



Oleh karena itu, Azra tidak menyalahkan kesempatan yang diperolehnya tersebut, dan dalam tempo dua tahun menyelesaikan program MA-nya pada Departemen Bahasa-bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah (1988). Tesis yang ditulisnya saat itu berjudul: “*The Rise and Decline of the Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra During the Dutch Colonial Government*”.

Belum puas dengan pendidikan yang diperolehnya, dan arena memperoleh Columbia University President Fellowship, Azra pun melanjutkan studinya di Departemen Sejarah, universitas yang sama. Dan di tambah gelar M. Phil pada 1990. Akhirnya, dari jurusan sejarah ini pula, Azra memperoleh gelar Ph. D-nya dua tahun kemudian, tepatnya pada 1992. Dan untuk menyelesaikan S3-nya ini, Azra menulis disertasi, yang belakangan menjadi salah satu pemikiran besar dan orisinal yang dihasilkannya. Judul disertasi tersebut selengkapnya adalah: “*The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia ‘Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*”.

Hingga menjelang akhir 2002, paling tidak Azra telah menerbitkan empat buku yang secara khusus titik fokus kajiannya dalam bidang sejarah. Keempat buku Azra tersebut adalah: Pertama, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Kedua, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*. Yayasan Buku Utama memilihnya sebagai buku terbaik dalam bidang humaniora dan ilmu-ilmu sosial untuk periode 2009. Ketiga, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Keempat, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Tahun 2003, Azra menerbitkan bukunya yang berjudul: *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*.

Tulisan Azra yang bernuansa sejarah yang diterbitkan secara bersama-sama dengan penulis lain, di antaranya adalah: Pertama, “Kebangkitan Islam akan Muncul dari Melayu”, Abu Zahra (ed), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*. Kedua, “Kebangkitan Islam akan Muncul dari Melayu”, dalam Moeflich Hasbullah, *Asia Tenggara Konsentrasi Baru: Kebangkitan Islam*. Ketiga, “Historiografi Islam Indonesia: Antara Sejarah Sosial, Sejarah Total dan Sejarah Pinggir”. Tulisan ini diterbitkan oleh penerbit Mizan bekerjasama dengan Yayasan Festival Istiqlal tahun 2007, yang dieditori oleh Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Keempat, “Mengglobalkan Islam Indonesia” dalam *Prisma*, Volume 29, Nomor: 4, Oktober 2010. Kelima, “Historiografi Kontemporer Indonesia”. Tulisan ini terdapat di dalam buku yang dieditori oleh Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambary, yang diterbitkan oleh penerbit Yayasan Obor Indonesia tahun 2011, *Panggung Sejarah: Persembahan kepada Prof. Dr. Denys Lombard*. Keenam, “Dinamika Peradaban Islam Nusantara: Peluang di Tengah ‘Kemerosotan’ Peradaban Barat”, Tulisan ini merupakan kumpulan beberapa tulisan dalam rangka Seminar Internasional: *Peradaban Islam Melayu*, (Palembang: IAIN Raden Fatah, 21 September 2011). Ketujuh, “Kedatangan Islam dan Islamisasi”, dalam Taufik Abdullah dan A. B. Lopian, *Indonesia dalam Arus Sejarah*, Jilid 3. Kedelapan, “Jaringan Ulama Kosmopolitan: Catatan Pengembaraan Intelektual”, dalam Komaruddin Hidayat, dkk, *Dari Pesantren untuk Dunia: Kisah-kisah Inspiratif Kaum Santri*.

## **Pemikiran Azyumardi Azra dalam Historiografi Islam Melayu Nusantara**

### **Metode**

Karya-karya sejarah yang ditulis Azra, terutama karya besar atau agung, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, tentu menggunakan metode penelitian sejarah modern yang dikenal pada umumnya. Gilbert J. Garraghan dalam *A Guide to Historical Method*, menjelaskan bahwa metode sejarah sendiri adalah seperangkat asas atau kaidah-kaidah yang sistematis yang disusun untuk membantu mengumpulkan sumber-sumber sejarah, menilainya secara kritis, dan menyajikan suatu sintesis dari hasil yang dicapai, pada umumnya dalam bentuk tertulis.<sup>26</sup> Penelitian sejarah oleh sebab itu harus meliputi empat tahapan, yaitu heuristik, kritik sumber, analisis sintesis, dan historiografi.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Gilbert J. Garraghan, *A Guide to Historical Method*, (New York: Fordham University Press, 1984), h. 54-57.

<sup>27</sup> Nor Huda Ali, *Teori & Metodologi Sejarah: Beberapa Konsep Dasar*, (Palembang: Noer Fikri, Offset, 2016), h. 175-185.

*Tahapan pertama*, heuristik. Heuristik merupakan tahap pencarian dan pengumpulan sumber-sumber sejarah. Tidak dijelaskan secara eksplisit di mana Azra melakukan pengumpulan sumber-sumber untuk karyanya yang ini. Tapi secara umum dapat dilihat bahwa sumber-sumber tersebut diperolehnya selama lebih dari dua tahun di berbagai kota dan perpustakaan, mulai dari Banda Aceh, Sumatera Barat, Jakarta, Ujung Pandang, Yogyakarta, Kairo, Mekkah, Madinah, Leiden, New York City, sampai Ithaca (New York State).

Pada bab *bibliografi* dari bukunya ini, Azra mencantumkan tidak kurang dari 40 halaman dengan jumlah keseluruhan sumber sebanyak 640 sumber untuk memuat rujukan yang digunakannya.<sup>28</sup> Azra membaginya ke dalam dua rumpun besar yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah manuskrip-manuskrip. Ada sekitar 28 judul manuskrip yang tercantum, dengan pengarang yang beragam.<sup>29</sup> Karena banyak menggunakan sumber manuskrip, tentu Azra menggunakan ilmu bantu sejarah, yaitu filologi<sup>30</sup> untuk menelaah naskah-naskah ini. Apakah Azra melakukan kritik, dalam artian menguji keorisinilan dan keotentikan, atas manuskrip-manuskrip ini, memang tidak diketahui. Naskah ini didapatkan Azra dari beberapa tempat penyimpanan, jika dilihat dari keterangan yang tercantum. Beberapa di antaranya yang terbanyak didapatkan dari Perpustakaan Nasional, *Dar al-Kutub al-Mishriyyah* di Kairo, sedikit diperoleh dari *Marsden Collection di Universitas London*, *Raffles Collection di Royal Asiatic Society*, dan koleksi Universitas Leiden di Belanda. Ada juga sebuah naskah yang diterbitkan di Penang tetapi tanpa nama penerbit dan keterangan tahun.

Selain manuskrip, Azra menggunakan “Buku Cetakan” sebagai sumber primernya. Kebanyakan sumber pada bagian ini ditulis dalam bahasa Arab dan Inggris. Untuk yang berbahasa Inggris, beberapa di antaranya tidak bahasa asli, tetapi merupakan terjemahan dari bahasa Arab, ada juga yang dari bahasa Spanyol dan Portugis. Sedikit di antaranya yang lain berbahasa Indonesia, Belanda, dan Prancis. Keragaman bahasa sumber itu juga paralel dengan penulis-penulis yang dirujuk Azra, yang sebagian besar berasal dari penulis-penulis Arab, beberapa ulama Nusantara (dengan bahasa Arab sebagai bahasa tulisnya), penulis Eropa (Inggris, Belanda, Prancis, Portugis, Spanyol) dan seorang China bernama Chan Ju-Kua yang karya pelancongannya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Azra sama sekali tidak menggunakan sumber berbahasa Asia Timur. Ini barangkali disebabkan bahwa Azra tidak punya kemampuan bahasa Asia Timur. Tetapi di luar itu, kebutuhan akan sumber berbahasa Asia Timur tampaknya tidak terlalu banyak terkait dengan topik bukunya.

*Tahap kedua* adalah kritik sumber, yang dapat dibagi atas kritik ektern dan intern. Kritik ektern dilakukan untuk mencari orisinalitas arsip dan dokumen yang sudah didapatkan. Sedangkan kritik intern dilakukan terhadap keotentikan isi dokumen tersebut untuk mendapatkan kevalidan data yang dikandungnya. Kritik ektern terhadap informan yang diwawancarai dilakukan dengan cara memilih orang-orang yang terlibat langsung dengan tema penelitian. Informasi yang diberikan oleh seorang informan dilakukan *cross check* dengan informasi yang diberikan oleh informan yang lain, sehingga validitas informasi yang diberikan dapat teruji. Karena Azra cukup banyak menggunakan sumber manuskrip, kritik sumber sesungguhnya patut dilakukan. Tetapi memang tidak ada keterangan apapun dalam karyanya dia melakukan itu. Hanya saja, karena sumber manuskrip itu berasal dari lembaga-lembaga penyimpanan resmi, semacam Perpustakaan Nasional RI, Universitas Leiden, Koleksi Raffles dan Marsden, tampaknya manuskrip-manuskrip itu boleh diabaikan untuk dilakukan kritik sumber atasnya, dalam artian mencari orisinalitas dan keotentikannya, sebab karena lembaga resmi tentu sebelumnya telah melewati tangan ahli pernaskahan untuk memeriksa orisinalitas dan keotentikannya, jadi menurut penulis bolehlah penulis sejarah (dalam hal ini Azra) kemudian menggunakannya saja tanpa waswas akan hal tersebut, kecuali misalnya naskah berada pada tangan kolektif pribadi atau masih pada tangan pertama pemegangnya.

---

<sup>28</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perennial, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 407-446

<sup>29</sup> *Ibid.*, h. 407-408

<sup>30</sup> Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), h. 12-13.

Sumber yang digunakan Azra adalah sumber dari pribumi, seperti naskah-naskah klasik yang bagi Azra memberikan informasi yang sangat kaya daripada sumber-sumber Barat tentang Islam dan masyarakat muslim Melayu-Nusantara. Historiografi tradisional yang banyak memberikan sejumlah informasi tentang kondisi masyarakat dan lembaga sosial-keagamaan serta pola-pola umum ihwal cara bagaimana Islam diperkenalkan dan dikembangkan serta diperlukan oleh sejarawan manapun yang tertarik pada sejarah Islam di Melayu-Nusantara karena dapat melengkapi sisi lain dari gambaran yang berasal dari sumber-sumber Barat, Cina, dan Arab.<sup>31</sup>

Selain itu, sumber-sumber dari Barat, Cina, dan Arab dipakai Azra, setelah melakukan seleksi dan penafsiran yang cukup selektif. Menurut Azra, sejauh menyangkut penggambaran Islam di Asia Tenggara, khususnya di Melayu-Nusantara, datangnya kekuasaan kolonial tidaklah membuat keadaan pengkajian Islam menjadi baik. Misalnya pengkajian Islam dilihat dari sudut kepentingan pengukuhan *status quo* kolonialisme.<sup>32</sup>

*Tahap ketiga* adalah interpretasi, yaitu tahap mengklasifikasi, menganalisis dan mensintesis data. Fakta yang diperoleh, baik dari sumber tertulis maupun sumber lisan dianalisis dengan menggunakan analisis prosedural dan struktural. Analisis prosedural tentu dilakukan Azra, terlihat bahwa analisis ini digunakan guna menemukan perkembangan wacana pembaharuan Islam di Nusantara. Selain itu, dalam analisis ini juga dipakai melihat perkembangan *Jaringan Ulama* sejak dari pusat Islam di Timur Tengah hingga menjalar ke Nusantara. Analisis struktural<sup>33</sup> digunakan untuk menganalisis hubungan dalam struktur sosial masyarakat Nusantara sehingga memungkinkan tumbuh dan berkembangnya gagasan-gagasan pembaharuan yang disebarkan lewat jejaring ulama itu.

*Tahap keempat* yaitu historiografi. Model yang digunakan adalah penulisan model evolusi untuk melukiskan perkembangan sebuah masyarakat yang kompleks.<sup>34</sup> Bagaimana pola Azra dalam penulisannya? Dia mulai dengan proses peng-Islaman masyarakat Nusantara, mengelaborasi berbagai teori-teori yang selama ini berkembang. Namun, Azra tampak lebih condong pada teori sufi sebagai teori yang lebih kuat soal siapa aktor penyebar Islam ke Nusantara. Mengenai kapan waktu perkembangannya, Azra lebih condong pada abad ke-13, ini terkait dengan migrasi banyak ulama dari pusat-pusat dunia Islam akibat serbuan Mongol atas (terutama) Baghdad. Dari mana asal Islam, Azra lebih cenderung pada pendapat 'langsung dari Timur Tengah', Haramayn dan Hadramaut. Setelah itu barulah Azra mengelaborasi pertumbuhan tradisi keilmuan di pusat-pusat dunia Islam, di Haramayn dan Hadramaut. Lalu pertumbuhan itu menyebar hingga ke Nusantara lewat jaringan ulama.

## Teori

Teori memiliki kedudukan penting dalam penulisan sejarah. Seorang sejarawan tidak hanya dituntut lihai dalam melakukan tahapan-tahapan penelitian sejarah, tetapi juga harus piawai memakaikan konsep-konsep yang digunakan sebagai perangkat analisis dalam mengkaji suatu peristiwa sejarah yang pada dasarnya bersifat kompleks karena berhubungan dengan fenomena manusia dengan kehidupannya di masa lampau.<sup>35</sup> Sartono Kartodirdjo menyebut teori bernilai sebagai upaya menghasilkan penjelasan sejarah yang lebih komprehensif. Dalam upaya itu diperlukan alat serta perangkat analisis berupa pendekatan (*approach*) atau sudut pandang serta konsep teoritik yang dapat menuntun sejarawan untuk dapat menjelaskan, mengklarifikasi

---

<sup>31</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, h. xxx, dan 8-10, Lihat juga Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 23. Lihat juga Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 178.

<sup>32</sup> Azyumardi Azra, *Islam Nusantara:...*, h. 23-24. Lihat juga Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer...*, h. 171-172 dan 183

<sup>33</sup> Tentang model analisis struktural lihat Christopher Lloyd, *The Structure of History*, (Cambridge: Blackwell, 1993).

<sup>34</sup> Tentang Sejarah Sosial, lihat Kuntowijoyo, *Metodologi...*, h. 39-58

<sup>35</sup> R. Moh Ali, *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), h. 77-111

pertanyaan bagaimana dan mengapa sesuatu peristiwa terjadi. Pendekatan analisis seperti itu akan menghasilkan gambaran sejarah yang disebut deskriptif-analitik atau sejarah kritis-analitis.<sup>36</sup>

Untuk memahami teori yang digunakan dalam karya sejarah Azra, terutama karya besar atau agung tersebut adalah titik kunci untuk melihat karya-karya sejarahnya yang lain. Karya monumentalnya itu, sebagaimana telah disinggung juga sebelumnya, adalah “*Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam di Indonesia*”. Karya-karya yang menyusul setelah itu tampaknya adalah, dalam bahasa Azra sendiri “melengkapi” buku utamanya itu.<sup>37</sup>

Dalam karya Azra yang utama itu, ada dua konsep teori yang paling sering disebut yaitu. *Transmission* dan *Network*. Sebabnya adalah karena adanya penyebaran (*transmission*) yang dilakukan dengan tersedianya jaringan (*network*). Begitulah tesis utama karya Azra ini. Berikut diuraikan satu demi satu kedua konsep tersebut:

*Pertama*, Transmisi/*Transmission*. Dalam halaman pembuka karyanya itu, secara eksplisit dikatakan Azra bahwa karyanya itu hendak melihat transmisi gagasan-gagasan pembaharuan Islam yang dianggapnya merupakan kajian yang “*cukup terlantar*”,<sup>38</sup> yang dalam bahasa lain telah digunakan oleh penulis lain sebagai *Cultural Exchange*.<sup>39</sup> Teori ini sendiri menentang bagaimana ide-ide atau gagasan, atau pemikiran, atau metodologi tertentu, atau ilmu-pengetahuan dapat tersebar dari satu daerah ke daerah lain. Teori ini bisa juga untuk melihat penyebaran gagasan atau pengetahuan pembaharuan sebagaimana yang dilakukan Azra.

*Kedua*, Jaringan, *Network*. Teori ini lebih lengkapnya dikenal sebagai *Social Network Theory* (SNT), yang dicetuskan oleh Shaw dan McKay, sebagai suatu studi tentang bagaimana orang, organisasi atau kelompok berinteraksi dengan jaringan di luar dirinya. Konsep jaringan ini kemudian juga dapat dicobakan pada kajian sosiologis, mengkaji hubungan dalam dan lintas masyarakat. Ulama-ulama Nusantara memiliki andil terhadap kelahiran pembaharuan Islam di negeri Nusantara. Hubungan di antara mereka lebih menekankan pada aspek sosial-intelektual (keilmuan), bukan semata aspek politik yang selama ini banyak dipahami. Dalam rumpun teori sosial yang lebih luas, kalau mengikuti penjelasan buku *Sosiologi Perubahan Sosial* karangan Piotr Sztompka, dapat digolongkan ke dalam teori sistem dunia-nya Immanuel Wallerstein.<sup>40</sup> Dalam rumpun besarnya, dapat juga digolongkan sebagai bagian teori globalisasi.<sup>41</sup> Dalam konsep Robertson, disebut sebagai *komunitas dunia II*, pandangan tentang terbentuknya komunitas global penuh atau dusun dunia dengan konsensus nilai dan gagasan seluruh dunia. Dalam konteks karya Azra, karya ini menekankan bagaimana masyarakat/komunitas muslim di berbagai kawasan saling terhubung ke dalam suatu jaringan yang dengan itu memungkinkan terjadinya pertukaran gagasan.<sup>42</sup>

## Aliran Pemikiran Sejarah

Menurut Mestika Zed<sup>43</sup> yang mengatakan bahwa pada awal abad ke-20 terdapat tiga aliran yang utama dalam aliran pemikiran sejarah yang paling berpengaruh, yaitu: pertama, *The New History* dari Amerika Serikat, kedua, *Annales* dari Perancis dan ketiga, *Marxisme*. Kecenderungan dan arah penulisan Azra banyak menggunakan kerangka aliran pemikiran sejarah *New History*-sejarah sosial-intelektual dengan meminjam teori-teori ilmu sosial dan humaniora lain.<sup>44</sup>

---

<sup>36</sup> Christopher Lloyd, *Explanation in Social History*, (New York: Palgrave Macmillan, 1986), h.16.

<sup>37</sup> Azyumardi Azra, *Surau...*, h. vii

<sup>38</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, h. xxiii

<sup>39</sup> Mona Abaza, *Changing Image of There Generations of Azharites in Indonesia*, (Singapura: ISEAS, Occasional Paper, No. 19, 1993)

<sup>40</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern*, Edisi Ketujuh, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015), Cet. ke-2, h. 200-201.

<sup>41</sup> Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan ...*, h.101-114. Lihat juga Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Poskolonial*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014), Cet. ke-3, h. 188-201. Lihat juga. George Ritzer, *Teori Sosiologi...*, h. 105-106, 537-542.

<sup>42</sup> Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan...*, h. 113

<sup>43</sup> Mestika Zed, *Pengantar Filsafat Sejarah*, (Padang: UNP Press, 2010), h. 98-104.

<sup>44</sup> Azyumardi Azra, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

Hal ini dibuktikan dengan adanya hubungan antara kaum Muslim di dunia Melayu-Nusantara dengan Timur Tengah terdapat perubahan-perubahan penting dalam bentuk-bentuk interaksi yang terjadi: pada awalnya hubungan itu lebih berbentuk hubungan ekonomi dan dagang, kemudian disusul hubungan politik-keagamaan, dan untuk selanjutnya diikuti hubungan intelektual keagamaan.<sup>45</sup>

#### Pendekatan

Menurut Azra, perjalanan historis Islam di Nusantara harus dilihat dari perspektif global dan lokal sekaligus. Dari perspektif global, Islamisasi di Nusantara harus dipahami sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari dinamika dan perubahan yang terjadi dalam dunia Islam secara global, bahkan dengan dunia Eropa.<sup>46</sup> Namun, pada saat yang sama, perkembangan Islam juga harus dilihat dari perspektif lokal. Hal ini karena masyarakat muslim lokal juga memiliki “jaringan kesadaran kolektif” (*networks of collective memory*) tentang perkembangan Islam yang berlangsung dalam masyarakat. Dengan perspektif global dan lokal, akan dapat memiliki pemahaman yang lebih akurat tentang perjalanan Islam dan pembentukan identitas Islam di Nusantara.

Harus disadari bahwa masalah akademis yang menyangkut sejarah dan masyarakat Islam tidak terletak pada besar atau kecil konspirasi upaya meniadakan atau mengaburkan Islam, tetapi pada keberhasilan akademis untuk menyalin pilihan normatif dan subyektif menjadi pertanyaan akademis dan obyektif. Sebagaimana diungkapkan Taufik Abdullah, Azra telah menunjukkan beberapa penyalinan yang bertanggungjawab dan jujur sehingga bisa menghasilkan karya yang berharga.<sup>47</sup>

#### Kelembagaan

Dari segi kelembagaan, Azra berhasil memperkuat posisi dan peran UIN Jakarta sebagai pelopor dan penggerak kemajuan Islam dengan model reintegrasi keilmuan sehingga UIN Jakarta disebut sebagai *centre of excellent* bagi pengembangan keilmuan khususnya Islam. Kerja keras Azra dalam mewujudkan terbangunnya jaringan antara lembaga Pendidikan Tinggi Islam sesungguhnya sedikit banyaknya dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Azra dalam merekonstruksikan *Jaringan Ulama* sebagaimana yang dikemukakannya dalam buku yang menjadi objek kajian disertasi ini.<sup>48</sup> Jaringan ini pada gilirannya telah membawa lembaga Pendidikan Tinggi Islam sebagai institusi yang memiliki pandangan sama bahwa peningkatan kualitas umat tidak hanya dari segi pemikiran saja tetapi juga pada aspek kelembagaan.

#### Praktik Keagamaan

Dilihat dari praktik keagamaan, Azra konsisten dalam menjalankan ajaran dan nilai-nilai ajaran Islam serta tidak diragukan lagi integritas, kredibilitas, dan komitmennya. Azra dibesarkan di lingkungan keluarga yang agamis, besar di lingkungan Islam modernis, membuat Azra banyak bersentuhan dengan nilai-nilai Islam modernis, tapi Azra justru merasa asyik dan dekat dalam tradisi Islam tradisional.<sup>49</sup> Pengalaman ke-Islaman Azra yang lebih intens justru setelah ia mempelajari tradisi ulama dan kecenderungan intelektual mereka. Azra lahir dari keluarga Minang yang kuat dengan ke-Muhammadiyahannya. Kebetulan Azra berbeda dengan orang-orang minang pada umumnya.<sup>50</sup> Azra merasakan perubahan yang cukup besar dalam pengalaman keagamaannya, yaitu ketika mendalami Islam bukan dengan pendekatan dogmatis, tetapi melalui pendekatan historis, tepatnya ketika Azra telah meraih gelar MA tahun 1988 dari Departemen Bahasa-bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah Universitas Columbia Amerika Serikat. Karena konsentrasi studi

---

<sup>45</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 2

<sup>46</sup> Azyumardi Azra, *Islam Nusantara:...*, h. 15. Lihat juga Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer...*, h. 120

<sup>47</sup> Taufik Abdullah, “Pengantar”, dalam Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h. xiii-xiv

<sup>48</sup> Azyumardi Azra, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

<sup>49</sup> Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaruan...*, h. 393

<sup>50</sup> Idris Thaha, “Memahami Azyumardi Azra”, dalam Azyumardi Azra, *Islam Substantif:...*, h. 32.

saat itu adalah sejarah Islam, lebih khusus lagi tentang tradisi ulama yang cenderung sufistik dan kecenderungan keagamaan dalam ilmu tasawuf.

Posisi Azyumardi Azra dalam Historiografi Islam Melayu-Nusantara

Posisi Azra dalam historiografi Islam Melayu-Nusantara dilihat dari segi pendekatan adalah Azra melihat perjalanan historis Islam di Nusantara harus dilihat dari perspektif global dan lokal sekaligus. Dari segi kelembagaan, Azra berhasil memperkuat posisi dan peran UIN Jakarta sebagai pelopor dan penggerak kemajuan Islam dengan model reintegrasi keilmuan sehingga UIN Jakarta disebut sebagai *centre of excellent* bagi pengembangan keilmuan khususnya Islam. Metode yang digunakan Azra adalah metode sejarah modern. Dari segi teori, Azra menyebutnya dengan *transmission* dan *network*. Dilihat dari praktik keagamaan, Azra konsisten dalam menjalankan ajaran dan nilai-nilai ajaran Islam serta tidak diragukan lagi integritas, kredibilitas, dan komitmennya.

## **PENUTUP**

Berdasarkan temuan penelitian dapat dinyatakan bahwa pemikiran Azra dalam historiografi Islam Melayu-Nusantara dari segi metode adalah metode sejarah modern. Dari segi teori, yang disebutnya dengan *transmission* dan *network*. Aliran pemikiran sejarahnya Azra cenderung kepada aliran pemikiran sejarah *New History*. Dari segi pendekatan adalah Azra melihat perjalanan historis Islam di Nusantara harus dilihat dari perspektif global dan lokal sekaligus.

Dilihat dari segi kelembagaan, Azra telah berhasil memperkuat posisi dan peran UIN Jakarta sebagai pelopor dan penggerak kemajuan umat Islam dengan model reintegrasi keilmuan sehingga UIN Jakarta disebut sebagai *centre of excellent* bagi pengembangan keilmuan pada umumnya dan keilmuan Islam khususnya. Dilihat dari praktik keagamaan, Azra konsisten dalam menjalankan ajaran dan nilai-nilai ajaran Islam serta tidak diragukan lagi integritas, kredibilitas, dan komitmennya. Penjelasan argumentasi-argumentasi tentang metode (termasuk sumber yang digunakan Azra), teori, aliran pemikiran sejarah, pendekatan, kelembagaan, dan praktik agama di ataslah yang menyebabkan Azra berbeda dalam melihat historiografi Islam Melayu-Nusantara dengan para penulis-penulis Barat sebelumnya.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abaza, Mona, *Changing Image of There Generations of Azharites in Indonesia*, Singapura: ISEAS, Occasional Paper, No. 19, 1993
- Abdullah, Taufik, “Pengantar”, dalam Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999
- Abdurrahman, Dudung, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*, Yogyakarta, Ombak, 2011
- Ali, Mohammad, *Beberapa Masalah tentang Historiografi Indonesia*. dalam Soedjatmoko, dkk (eds), *Historiografi Indonesia Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995
- Ali, R. Moh, *Pengantar Ilmu Sejarah Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005
- Ali, Nor Huda, *Teori & Metodologi Sejarah: Beberapa Konsep Dasar*, Palembang: Noer Fikri, Offset, 2016
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perennial, Jakarta: Kencana, 2013
- \_\_\_\_\_, “Semarak Ramadhan, Bukan Konsumerisme”, dalam Lies Marcoes, dkk., *Kembali ke Jati Diri: Ramadhan dan Tradisi Pulang Kampung dalam Masyarakat Muslim Urban*, Bandung: Mizan, 2013
- \_\_\_\_\_, “Historiografi Kontemporer Indonesia”, dalam Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambbary, *Panggung Sejarah: Persembahan kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011
- \_\_\_\_\_, “Historiografi Islam Indonesia: Antara Sejarah Sosial, Sejarah Total, dan Sejarah Pinggir”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (editor), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Jakarta: Mizan, 2006
- \_\_\_\_\_, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003
- \_\_\_\_\_, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002
- \_\_\_\_\_, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002
- \_\_\_\_\_, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999
- \_\_\_\_\_, dan Oman Fathurahman, “Jaringan Ulama”, dalam Taufik Abdullah, dkk., (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, bagian *Asia Tenggara*, Jilid 5, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara dalam Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Indonesia Tera, 2001

- \_\_\_\_\_, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2004
- Dwifatma, Andina, *Cerita Azra: Biografi Cendekiawan Muslim Azyumardi Azra*, Jakarta: Erlangga, 2011
- Fathurahman, Oman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2015
- \_\_\_\_\_, “Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA: Mengantarkan UIN Jakarta Menjadi Universitas Berkelas Dunia dan Universitas Riset”, dalam Hamid Nasuhi, *Dari Ciputat, Cairo, Hingga Columbia: UIN Jakarta Menembus Masyarakat Global*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2007
- \_\_\_\_\_, “Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA: Mewujudkan “Mimpi” IAIN Menjadi UIN”, dalam Badri Yatim dan Hamid Nasuhi, (Ed)., *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam: Sejarah dan Profil Pimpinan IAIN Jakarta 1957-2002*, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002
- Gottschalk, Louis, *Mengerti Sejarah: Pengantar Metode Sejarah*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975
- Graghan, Gilbert J., *A. Guide to Historical Method*, New York: Fordham University Press, 1984
- Kartodirdjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: Gramedia, 1993
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013
- \_\_\_\_\_, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2013
- Lloyd, Christopher, *The Structure of History*, Cambridge: Blackwell, 1993
- \_\_\_\_\_, *Explanation in Social History*, New York: Palgrave Macmillan, 1986
- Martono, Nanang, *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Poskolonial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014, Cet. ke-3
- Nata, Abuddin, *Tokoh-tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996, Cet. ke-VIII
- Ritzer, George, *Teori Sosiologi Modern*, Edisi Ketujuh, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2015, Cet. ke-2
- Thaha, Idris, “Memahami Azyumardi Azra”, dalam Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Bandung: Mizan, 2000
- Yatim, Badri, *Historiografi Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Zed, Mestika, *Pengantar Studi Historiografi*, Padang: Proyek Peningkatan Pengembangan PT. Universitas Andalas, 1984
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Filsafat Sejarah*, Padang: UNP Press, 2010



Azra, Azyumardi, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

Azra, Azyumardi, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

Azra, Azyumardi, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

Azra, Azyumardi, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017.

Azra, Azyumardi, *Wawancara lewat e-mail*, 4 Desember 2017

Repositioning the Power from Cultural to Modern Political Structures:  
A sociological analysis of the systems Marga in South Sumatra

**Mohammad Syawaludin**

[syawalibrahum71@gmail.com](mailto:syawalibrahum71@gmail.com)

+62-081271677835

adab and humanities departeman

Islamic State University Raden Fatah Palembang

### **ABSTRACT**

This paper explains the influence of culture in the formation of political structures in South-Sumatra. Marga one form of cultural system created from the meeting of tradition and power within the Sultanate Palembang Darussalam system, was still strong enough to give influence in the modern political system. The existence of emotional bonds within the clan is able to create a proverti condition of a political structure that is often called regeneration politics. Through the approach of political sociology with the theory of political processes and political opportunities, the conditions that occur can be understood that there is a set of systems both in the clan and in modern political structures can strengthen each other.

Keyword: Political Regeneration, Political Opportunity, Political Processes, Parochial-participant

#### **A. Introduction**

What happens to the power transfer system in Sultanate Palembang Darussalam is an encounter of values, interests and cultures, whereas the concept of leadership is based on traditional authority based on the cultural recognition of charisma. This type is considered the most ideal and makes it easier to gain legitimacy and influence the community, hence traditional leadership can not be separated from the leadership-based genealogic-heredes (descendants) and charismatic. In the 19th century, many found leadership berarring charism as happened to the Islamic figures of the wali or kiyai as a royal advisor who was appointed directly by the Sultanate and even served as sultan itself. Regardless of any background underlying the determination of the terms as sultan is the descendant (zuriat) of the Palembang Sultanate, this tradition can be justified. However hereditary or genealogical factors become one of the determinants of the legality and sovereignty of a political unity in the past. The king is seen as the center of the Cosmos and from the king radiated forces that affect nature and society. The placement of kings as descendants of prophets and deities is intended to strengthen legitimacy as king. This presumption is attributed to the magical belief of the revelation of the Queen (puling ratu) and the concept of the blood line of the king (trahing kusuma rembesing madu). Among the Javanese people there is an assumption, that only those who still have the blood of the king can be king.

The emergence of a traditional power structure in Palembang is an unusual phenomenon released from the so-called strong influence of patron clain, patriarch and geonology that form status, powershif and legitimacy. This is what makes the position of the social system in the position of the at the cul Sultanate tural symbol level has a strong influence. Because a sultan acts as a guardian of social structure as well as political structure, because able to play some strategic role that is as actor from system of culture, social system and personal system. A sultan has the ability of leadership because he also serves as a center for socialization and evaluation of cultural values that live in the community. In modern and rational leadership it is difficult to separate from the system of formation of kinship power structure even he becomes part of the power structure itself. This fact shows that the political structure of kinship provides a space for the re-emergence of kinship political behavior in modern political culture. Political regeneration of kinship is regarded as an activity or related directly to the political process, whether in political decision-making until the implementation of political activity throughout the period of power that lasts or much longer. This is what is often called regenerative politics.

## B. Research Methods

In the perspective of the sociology of power is always associated with an explanation of the succession of a leadership. Then the power is seen from its relationship with the state of bureaucratic organizations, leaders, traditions, and cultures. In such a context the scientific approach is often used as an approach to explain the history of state administration and the transfer of power, inseparable from the political framework that supports it. Then how the theory of political opportunity can influence and build relationships with social systems, in this context there are some views between them: Tarrow (1996), Klandermans (1997), Goodwin and Jasper (1999), argue that political opportunity is any form of political activity and political activity. Jenkins and Klandermans (1995), argue that political opportunities are static, structural relationships, such as political party systems and representations. Kriesi, Koopmans, Dygrelak, and Giugni (1995) argue that political opportunities are dynamic dimensions, such as structural alliances between movement organizations. Amen ta and Dylan (1991) viewed political opportunity as a local institutional arrangement. Kitschelt (1986), argues political opportunity is exploring the macro-social environment-the level of state power and weakness. Doug McAdam holds that political opportunity is a structural lumps and nonstructural factors together. Among the four dimensions that he de nes as critical to political opportunity structure, "the state's capacity and propensity for repression" is not suf ? Ciently distinguished from "the relative openness or closure of the institutionalized political system"<sup>1</sup>.

According to Eisinger<sup>2</sup> put forward the theory of Political Opportunity Structures (POS) or political opportunity structure. The POS mechanism seeks to explain that the

---

<sup>1</sup> Doug McAdam, "Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions." In *Comparative Perspectives on Social Movements*, edited by McAdam, McCarthy, and Zald. McAdam, Doug, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 23–40

<sup>2</sup> Karl-Dieter Opp Routledge Taylor & Francis, *Croup Theories of Political Protest and Social Movements* Amultidisciplinary introduction, critique, and synthesis London And New York, 2013, p. 26

political structure is influenced by the social culture that occurs, changes in social culture can cause changes in the political structure seen as opportunities. There are four things that present the underlying definition of POS, namely:

1. The nature of the chief executive
2. The mode of alder manic election
3. The distribution of social skill and status
4. The degree of social disintegration The essence of the theory of political opportunity is the structure of political opportunity that is the opportunity with its two repressive structures and facilities.

The structure of political opportunity itself according to Tilly has a special analysis unit which in the model of mobilization structure determines the social changes underlying the mobilization.

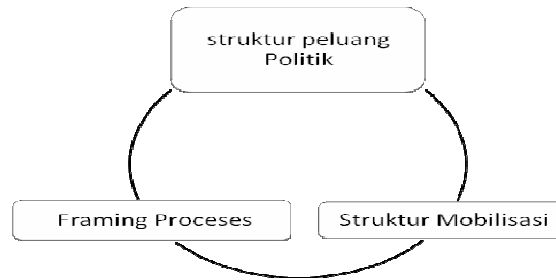
“ include in POS (a) the multiplicity of independent centers of power within the regime, (b) the openness of the regime to new actors, (c) the instabil-ity of current political alignments, (d) the availability of influential allies or supporters, (e) the extent to which the regime represses or facilitates collective claim-making, and (f) decisive changes in a to e. (It would be easy to add other features of regimes that affect, in principle, the opportunities and threats impinging on their participants; the six simply include those having the most obvious effects”<sup>3</sup>.

This specific indicator is also placed on a dynamic and interactive composition as a model of mobilization structure. Indicators of social or organizational system response are summarized in two forms of attitudes: tolerance and accumulation. As the political process that emphasizes dynamic interaction, in political shackles likewise emphasizes the dynamic interaction that takes place within Tilly's political opportunity structure analysis unit. The structure of political opportunity in this model, not using a causal mechanism derived from a single identity phenomenon but derived from the process. Each unit of analysis has a causal relation with other units of analysis. Just as the clan system forms local politics. Tilly simplified this process in a change that determines the occurrence of political opportunities. Change is a major process in Tilly's political opportunity structure model, this process is determined by two responses, facilities or tolerances and opportunities

---

<sup>3</sup> Charles Tilly, *ibid.*

## A Analysis Model Of Political Opportunity



Source : Tilly, Adam, Tarrow, 2008

The existing components such as the dimension of time, the dimension of the content (matter) are the kinds of activities, and the symbolic dimension focuses on the symbols used to bind social life eg: power, wealth, influence (value, norm, knowledge). A society in which there are various social systems is a social organism and has its own function. The function of this social system is the suitability between the system with social needs. Here there has been action, behavior, and attitude need to be institutionalized. For example the role of a character is determined by the structure of society, or at least its role is exercised within the structural boundaries of society. The perpetrator can not completely escape such ties or subjectivities. In the theoretical framework of the sociology of leadership type which according to Weberian theory there are three namely:

1. Traditional authorities held on the basis of inheritance or hereditary;
2. Charismatic authority, that is based on personal influence and authority; and
3. Rational legal authority owned by position and ability. Formal type leaders gain power from formal positions or leaders, while informal types are informal leaders, and there are charismatic powers. In the context of Indonesia, the formal type in general also has traditional authority, is the aristocracy which still has the right to leave office, especially those holding the civil service.

The social system consists of the number of individual actors who interact in a particular environment. They have the motivation to achieve long-term, culturally sustained satisfaction in culturally structured cultures. This means that in the social system there are: actors, interaction, environment, optimization of satisfaction, culture, participation from supporters. Hence, the existence of society in which it is formed, always requires a condition that creates (conditions of existence). The system is the same as the component part of cultural system through function. Behavior patterns by providing actors with a set of norms and values that motivate them to act. With qualitative phenomenology and coupled contour analysis, this study will be better able to explain the clarity of clan with the relation of modern political power.

### C. Results and Discussion

The influence of a social system of citizenship that essentially strengthens kinship in the process of forming power structures and creates political opportunities and opportunities for subsequent successors of power. The dominance of patroness and the tendency of Neo Patrimonialistik, that is, the state's behavior still shows patrimonial characteristic and political culture still as the values which serve as the means to maintain and maintain the power of power. The process of establishing a political structure is carried out by taking advantage of a political position in power or within the power structure for the regeneration of kinship politics. By promoting a person who has a kinship relationship, either through blood relations (genetic) or marital relationships, in political institutions. The process of forming the structure by creating a political peep or for its successor is possible because it is supported by the power of its fomal political authority. This authority may be due to political, economic, social and cultural influences. Political facts say that quite a lot of political creation of kinship is deliberately done by the political authority who is in power. The creation takes advantage of existing political opportunities and opportunities by promoting political positions and political office positions to develop regenerative political dynasties by exploiting the political opportunities of existing power. The emergence of this phenomenon certainly confuses the public to the public. There are two variables that influence the political behavior of kinship regeneration to participate politics, namely awareness and belief to the existing political elements. These variables coalesce in social status, economic status, political affiliation and organizational experience. Consciousness is conscious of deeds (to the real state) of consciousness possessed by man is a unique form in which he can place himself in accordance with what he believes. Reflection is the expression of consciousness, in which it can provide or survive in certain situations and conditions in an environment.

Figure 4. A Political Power Model of Kinship Regeneration



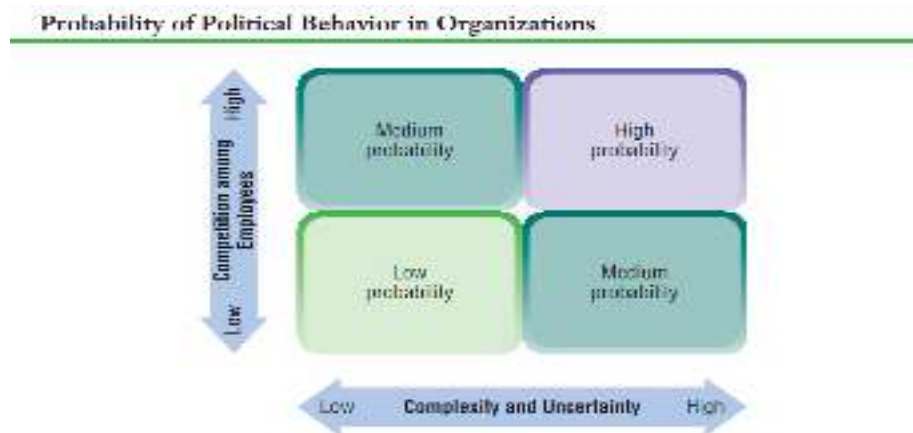
Source: Tilly: 2008: 23

The picture above explains how socioeconomic factors, religious culture, kinship system and other attributes can be a force that is organized into a political regeneration safety level. Communities are continuously given a picture of the successor profile of power through various levels of bureaucracy and other rational procedures. Awareness here explains that a powerful political actor is aware that he has the political ability to

fulfill his right and seek to continue his dynastic politics by exploiting the opportunities and political opportunities that exist. Promoting candidates to win and become leaders must be accompanied by support and trust of the community. It is the primary key of every candidate to gain power in government. Trust is the key to leadership competition, trust is trust.

Community trust is formed by the political status and orientation of candidates. Therefore, political regeneration is mobilized with the media of social status possessed by one candidate because of his noble status so that the public believes in his abilities. Promotion of political regeneration in the region precisely explains that the dominance of the political space kinship owned incumbents open the opportunity to strengthen the kinship system that became the basis of decisions and opinions built and promoted widely. This fact depends on the socialization of environmental politics that blanket the situation of the authorities. Where the choice of a child who has been through the stage of political socialization is not uncommon to choose the same party with the choice of parents. In fact, the tendency to strengthen the belief in a party due to this socialization is the impact of it.

For poetic regeneration in South-Sumatra, more party identification is due to the imaging of children's attitude and behavior to the attitudes of both parents. Even as an "expressive" behavior. This behavior is not far behind the behavior of Supporters who provide support to the teams they support. Political regeneration of kinship occurs as a result of the process of kinship power structure into a power structure. The process takes place through the promotion of rulers who wish to continue their power and interpret society as a structure with an interconnected part of its constituent elements; especially customary norms and institutions. In its most basic sense, the term emphasizes the effort to connect, as much as possible, with every feature, custom, or practice, its impact on the functioning of a stable and cohesive system. In this way political regeneration using the kinship path takes and brings political gain with all its possibilities.



The picture above tries to bring the process of local political regeneration can not be separated from the various possibilities that bring the benefits of kinship power. The most visible is the inequality of the socioeconomic power of society. Therefore, the regeneration of the political elite resulted from the swift flow of economic and political

resources allocation that exist in development. The allocation of funding in APBN and D is able to move and give new space for the emergence of kinship politics.

Even according to Smelser<sup>4</sup>, the political regeneration of kinship that utilizes social space occurs because of the mobilization on the basis of belief (belief system), such as unorganized behavior, religious revivalism, rebellion, and revolution. The belief undergoes a generalized belief, which consists of things that are hysterical, desire, norm, and value. Structural is a situation where some existing social structure on the basis of religion, education, wealth, descent are no longer accommodated on various interests. The act of abandoning the existing rights and obligations in an existing social structure and altering it with a new pattern is usually based on an existing reality study. But changing the old pattern into a new pattern even with rational considerations will be the cause of disappointment at the level of social elites that exist, especially those whose interests are not well accommodated. The phenomenon of power change at the time of the Sultanate of Palembang runs as is generally the case in some kingdoms in Java-Hindu-Buddhist wing that is genealogy and dignity. This is also true in reading the process of leadership succession in the past, when the political unity was still a kingdom or sultanate, which in some regions of the archipelago still continues to this day. Especially when it is seen that the appointment of a king (sultan) is inseparable from the concept of State (power), which of course differs from the concept of a modern state introduced by the West. Because the King or Sultanate a type of leadership that occupies a social-historical location with different values orientation, so different reaction to its existence whether in the form of rejection, adaptation, and assimilation.

It is not uncommon to present political conflicts caused by sociocultural factors with certain ideological or value interests. No less important is the structural analysis that discusses the status and role of elite, the relationship and the power ratio between them, all within the hierarchical framework of a feudal system. Political regeneration in South Sumatra, always utilizes the real political capacity of the party, in this context the position of chair of a particular party. It describes the dynamics of a population in a model of political opportunity in which there are governments, contenders, political coalitions, denominations, each plays a role and seeks to realize their interests.

The party crown, which is also a real power holder in the area actively championing, maneuvering, and coalition into the political environment. Integrity organized within trust networks, will be able to take advantage of existing political opportunities. The combination of compelling situations, driven by political power and commitment will result in the strength of a population with integrity. The clan's kinship level and the combination with the capacity of the power-holders make the party as a dispersed and identical organization of trust networks connected to the center of power that utilizes a coercive model of politics, capital, or commitment. The combination of coercion with integration resulted in dynastic politics. So the position of chairman of the party as well as having a public position enslaved the mobilization of the promotion of kinship, ie as a media of spreading the resources more evenly and controlled.

---

<sup>4</sup> Smelser Neil J, *Theory of Collective Behavior* New York Free Press, 1962, p. 88-95



## Trust Networks Relationships into the Political Environment

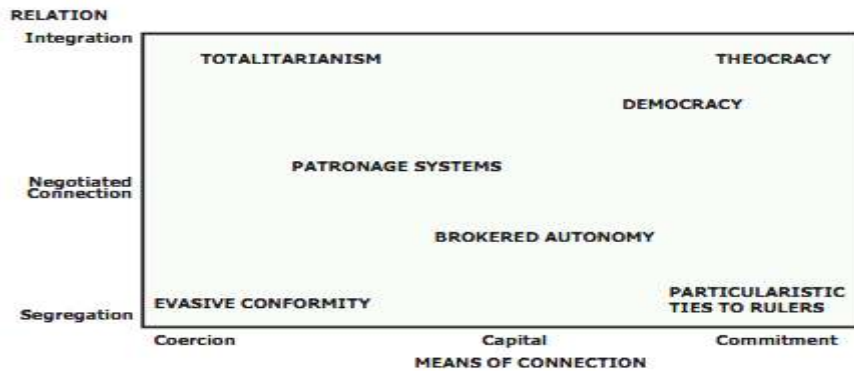


Figure 2.1 Relations of Trust Networks to Centers of Power

Source: Tilly, 2004: 31

The above picture describes the influence of kinship in modern political structures as being a Civic culture, emphasizing rational participation in political life, combined with the parochial political tendencies and subjects of citizens, thus making the traditional attitudes of its incorporation into the participant orientation that leads to a political culture with a balance of political activity, involvement and rationality and passivity, tradition, and commitment to parochial values. The so-called political regeneration of kinship is the incorporation of the characteristics of the three pure political cultures. In a simpler understanding, between the kinship system and the formation of the political structure of power is a combination of active, rational characteristics, having sufficient information about politics, loyalty to the political system, trust and obedience to government, attachment to family, ethnicity and religion. But if the regeneration of power is ignoring many factors such as trust and public satisfaction of the public policy that incumbent frozen. This is equally meaningful by hurting democracy and re-creating the aristocracy's political system.

It is no exaggeration, the phenomenon of regeneration of kinship power reflects the close relationship between trust and contentment, especially in the context of political systems and public policy. Because, between the two revealed that satisfaction is a manifestation of the ability of others to meet the norms of relations (relational norms) between the ruler and the community. Furthermore, trust is a reaction that will arise after the political process is executed. The phenomenon of regeneration of kinship politics in South Sumatra, can be read as Parochial-participant culture characterized by the spirit of primordialism in excess, namely the strengthening of regional discourse after the implementation of regional autonomy. In this case there is strong pressure and pressure in some areas for local leaders such as mayors or regents and governors to be elected from local sons.

This situation will obviously harm the political system as a whole because it tends to cause horizontal conflict and hamper the sense of nationhood that ultimately becomes a factor in democratic consolidation. The emergence of political regeneration is neo-patrimonialistic in politics in Indonesia. It is said neo-patrimonialistik because the state has attributes that are modern and rationalistic, such as bureaucracy; but also

exhibits some patrimonialistic attributes and feudalism. Indicators of paternalism and patrimonialism are still strong enough to color the bureaucracy, while primordialism indicators are regional, tribal, religious, differences of religious, puritanism and non-puritanism, and so on.

When borrowing an analysis from Niilo Kauppi<sup>5</sup> that in political regeneration is always constrained by two contradictory forces that characterize the political arena, the progressive and conservative groups, those who want change and those who maintain order, challenger and incumbent, orthodoxy and heterodoxy, where such contradictions are rooted in differences in *actus habitus*. Kauppi's thought is rooted in Bourdieu's universe of undiscussed / undisputed conception, or *doxa*, and the universe of discourse or argument, which consists of orthodoxy and heterodoxy. Kauppi's thought is rooted in Bourdieu's universe of undiscussed or undisputed conception, or *doxa*, and the universe of discourse or argument, which consists of orthodoxy and heterodoxy. It is a taken-for-granted discourse, considered absolute truth, inviolable, and indispensable.

Part of the universe of discourse beyond the *doxa* is the domain of opinion, which contains a struggle between orthodoxy, an opinion that aims to strengthen or restore the prime position of absolute truths of *doxa*, with heterodoxy, an opinion that aims to sue the validity of *doxa*. In a dialectical process that raises the sphere of opinion, there is a crisis that "destroys" the previous suitability between the subjective structure of the agent (*habitus*) and the objective structure of the arena. This symbolic battle reaches a climax when heterodoxy becomes a new *doxa*, so orthodoxy is now a heterodoxy. The local cultural relation with the process of forming the power structure as described above shows clearly three different characteristics.

1. Areas in Sumatra-South especially Palembang with the characteristics of society that tend to be more nationalist and Islamic
2. The process of establishing traditional power structures is more recognized.

In addition, the influence of the kinship system in the clans in the formation of traditional elite power structures in South Sumatra dominates in some political processes such as:

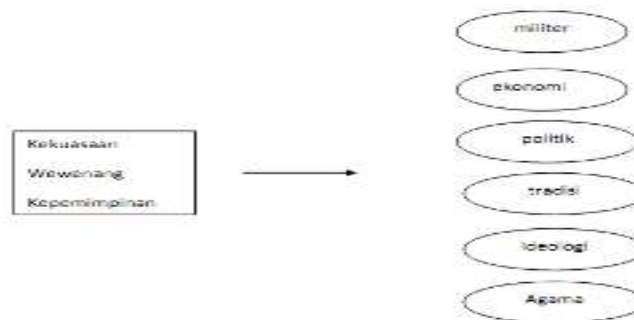
1. The political behavior of the community
2. Objects and political processes of society
3. Personal thoughts and feelings
4. Value systems that live in society
5. Orientation that is cognitive and effective.

The encounter between the social system and the process of traditional power structures reinforces the strong and dominant element of kinship rather than the rationality of power. This confirms that the image of the dominant clan system in determining the power structure in South Sumatra is in the form of: 1) Strong hierarchy: strict separation between ruler (*wong gedhe*) and the common people (*wong cilik*). 2)

---

<sup>5</sup> Kauppi, Niilo, "Bourdieu's Political Sociology and the Politics of European Integration". *Theory and Society*, Vol. 32, No. 5/6, 2003, p. 775-789

Patronage tendencies (relationships between powerful people and ordinary people) such as employers' employers with workers.



Source : Research data

The picture above has given the explanation that the flow of authority and leadership power goes into the political system in general. Kinship becomes an important part of the transition of power to the political elite. Furthermore, the encounter of the social system of citizenship with the process of formation of traditional power structures in South-Sumatra experiences, and it is called the natural regeneration of kinship politics and develops toward the creation of political culture. The culture does not emphasize the question of the actual behavior of citizens in the form of action, but rather emphasizes the issue of nomena's behavior such as attitudes, values, knowledge, beliefs, and citizens' judgment on a political object. The realization of succession that occurred in the Sultanate of Palembang Darussalam precisely reinforces the dominance of kinship form in the system underlying the power structure. Such a system of power reflects political life in general and the perception of citizens who are actualized in patterns of attitudes concerning power, rules and authority. The structure of power is crucial to the social structure with a very central bureaucratic position. In this connection it is very relevant to examine social life between social groups, especially in the context of their interests, social status, ideology, and system of values. It can not be ignored the fact that political action and interaction can not go beyond the framework of political culture.

#### D. Conclusion

This research has shown that the political reality associated with the regeneration of kinship politics in South Sumatra, is true that oligarchy has always existed together with the categorical inequality generated by the mechanism of exploitation, opportunity hoarding, utilization of the organization for the benefit of the dominant group (emulation), and changes in social routine to keep as long as possible power. Authorities tend to engage in certain interests, among others, by exploiting or monopolizing opportunities that benefit the dominant group. Under these conditions, democratization is possible if a coercive control mechanism is deconstructed, a process of education and communication that changes emulation and adaptation, and a more equitable distribution of resources. According to the phenomenon of the formation of the dominated structure of kinship in South Sumatra in the reformation era is still colored by paternalism,

parochialism, has a strong orientation to power, and patrimonialism is still growing very strongly.. This is because the adoption of the political system only touches on the dimensions of the structure and political functions of the constitution, but not the change in the character and the value of the political culture that surrounds the establishment of the political system.

## BIBLIOGRAPHY

- Cassell, C, Symon, G. 1994. *Qualitative Methods in Organizational Research*. London : Sage
- . 1982. "Some Notes on the Epigraphic Heritage of Srivijaya", in *SPAFA DIGEST Vol. III No. 2* 1982.
- Kaappi, Niilo, 2003. "Bourdieu's Political Sociology and the Politics of European Integration". *Theory and Society*, Vol. 32, No. 5/6
- McAdam, Doug , John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds), 1996, *Comparative perspectives on social Movements: Political Opportunities, Mobilizing structure and Cultural Framing*, NewYork, Cambridge University Press.
- Miles, M. B.; Huberman, A. M. 1984. *Qualitative Data Analysis : A Sourcebook of New Methods*. California : Sage
- Neil J, Smelser, 1962, *Theory of Collective Behavior* New York Free Press,
- Norman,K, Denzim, 1990, *Interpretive Interactionism*, Newbury Park London-New Delhi: Sage Publication The International Professional Publisher,
- Onghokham, 2002, *Dari Soal Priyayi Sampai Nyi Blorong Refleksi Historis Nusantara*: Jakarta Penerbit Buku Kompas
- Opp Routledge Karl-Dieter, Taylor & Francis, 2013, *Croup Theories of Political Protest and Social Movements Amultidisciplinary introduction, critique, and synthesis* London And New York
- Taylor, S. J.; Bogdan, R. 1984. *Introduction to Qualitative Reserach Methods : The Search for Meaning* (2nd ed.). New York : John Wiley & Sons
- Tilly, Charles, 1978. *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House.
- ,1995. *Popular contention in Great Britain, 1758-1834*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ,1995 *To Explain Political Process* *The American Journal of Sociology*
- ,2000. "Processes and Mechanism of Democratization". *Sociological Theory*, Vol. 18

## **PASANG SURUT RELASI MASYARAKAT TIONGHOA DAN MELAYU DI PALEMBANG**

**Dra. Hj. Anisatul Mardiah, M.Ag. Ph.D.**

(Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang)

Anisatul178@gmail.com

**Zaki Faddad S.Z, MA**

(Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang)

[zakifaddad\\_uin@radenfatah.ac.id](mailto:zakifaddad_uin@radenfatah.ac.id)

### Abstrak

Tulisan ini membahas mengenai pasang surut relasi kelompok Tionghoa dan Melayu di tingkat local yaitu Palembang. Di mana terjadinya konflik antara kedua kelompok itu sangat dipengaruhi oleh dinamika politik di tingkat nasional (baca: yang terjadi di Jawa) yang berkembang hingga Palembang. Selanjutnya, integrasi antara Tionghoa dan Melayu memiliki keunikan tersendiri karena berjalan dengan natural didasarkan pada prinsip pragmatis. Sedangkan potensi integrasi dapat dilihat narasi-narasi keterikatan yang kuat antara Melayu dan Tionghoa dan menambah khasanah multicultural dari budaya Melayu Palembang itu sendiri. Penelitian ini termasuk penelitian diskriptif kualitatif dengan pendekatan sosio historis, di mana mengkaji konflik dan integrasi antara Melayu dan Tionghoa di Palembang dengan menilik pada sejarah dan kondisi sosial politik yang melatarbelakanginya.

**Kata kunci:** *tionghoa, melayu, politik identitas, palembang, agama, konflik, integrasi*

### A. Pendahuluan

Membicarakan tema tionghoa di Indonesia masih menjadi perbincangan yang menarik. Kehadirannya sebagai bagian dari keragaman budaya di Indonesia terus mengalami pasang surut. Konflik dan penyatuan selalu mewarnai sejarah komunitas tionghoa di Indonesia. Berbagai diskriminasi muncul terhadap komunitas ini, terutama pada masa Orde Baru. Banyak yang menilai yang utama bagi etnis Tionghoa adalah persoalan asimilasi yang membuat terjadinya diskriminasi terhadap kelompok ini. Ketidak mampuan intgrasi komunitas

Tionghoa dengan penduduk local lebih disebabkan kepada factor-faktor politik segregasi pada masa pemerintah Kolonial Belanda hingga pada masa Orde Baru. Hal ini diperparah dengan stigmatisasi yang berkembang dalam masyarakat, yang membuat komunitas Tionghoa dipandang sebagai lian, bukan pribumi dan membuat sekat-sekat perbedaan semakin lebar yang berujung pada konflik dan diskriminasi. Mengenai sebab politik, yang menghambat integrasi dan penyebab konflik di Indonesia disebabkan karena politik identitas, hingga berkembang menyangkut loyalitas terhadap bangsa, di samping kebijakan yang diberlakukan secara khusus oleh penguasa terhadap kelompok Tionghoa yang menghambat integrasi dengan masyarakat local. Jika sebelumnya beberapa kajian telah membahas mengenai pasang surut relasi Tionghoa dan Pribumi dalam konteks Indonesia, sebaliknya makalah ini membahas mengenai pasang surut relasi kelompok Tionghoa dan Melayu di tingkat local yaitu Palembang. Di mana terjadinya konflik antara kedua kelompok itu sangat dipengaruhi oleh dinamika politik di tingkat nasional (baca: yang terjadi di Jawa) yang berkembang hingga Palembang. Selanjutnya, integrasi antara Tionghoa dan Melayu memiliki keunikan tersendiri karena berjalan dengan natural didasarkan pada prinsip pragmatis. Sedangkan potensi integrasi dapat dilihat narasi-narasi keterikatan yang kuat antara Melayu dan Tionghoa dan menambah khasanah multicultural dari budaya Melayu Palembang itu sendiri. Penelitian ini termasuk penelitian diskriptif kualitatif dengan pendekatan sosio historis, di mana mengkaji konflik dan integrasi antara Melayu dan Tionghoa di Palembang dengan menilik pada sejarah dan kondisi sosial politik yang mendasarinya.

## **B. Asal-Usul Masyarakat Tionghoa di Palembang**

Palembang merupakan salah satu kota pelabuhan yang keadaanya sangat strategis. Sejak dulu kala kota Palembang di Sumatera Selatan ini telah dikenal sebagai pusat perniagaan. Laut dan sungai merupakan lalu lintas perdagangan yang digunakan para saudagar sebagai jalur angkutan barang-barang niaga. Para pedagang yang datang tersebut diantaranya merupakan pedagang dari Cina, Arab,

Persia, India dan Eropa. Oleh sebab itu dalam segi budaya, kota Palembang terdiri dari berbagai unsur budaya, masyarakatnya plural.

Palembang sebagai kota pelabuhan internasional telah ada sejak masa lalu, bahkan pada abad ke-13 nama Palembang pertama kali disebut secara tertulis dalam kronik Cina pada tahun 1225. Ejaan Cina menulis *Po-lin-fang*. Setelah lebih satu abad kemudian, Wang Ta Yuan menyebutnya sebagai Ku- Kang atau Kiu-King (1349-1359).<sup>1</sup>

Pada masa lampau Palembang menjadi bandar terpenting bagi perdagangan dan pelayaran Indonesia bagian Barat yang menghubungkan dua kawasan penting pedagang Asia, yakni Cina, India dan Arab. Bahkan Palembang merupakan salah satu bandar terpenting bagi terbentuknya komunitas yang berciri kosmopolitan, yakni periode kerajaan maritim Sriwijaya maupun pada masa kesultanan Palembang.<sup>2</sup>

Kondisi geografis wilayah Sumatera Selatan atau tepatnya Palembang yang menjadi pusat Sriwijaya memang tidak diragukan lagi memiliki wilayah dan letak yang strategis sebagai jalur lalu lintas pelayaran perdagangan internasional pada masa itu. Kondisi yang banyak aliran sungai menghubungkan antara sungai satu dengan yang lainnya, semua bermuara menjadi satu di sungai Musi dan dilanjutkan menuju laut. Di depan tepatnya jalur masuknya menuju pusat kerajaan Sriwijaya terdapat sebuah selat yang sangat ramai sebagai jalur perdagangan yang dilalui atau dilewati pedagang dari Arab, India, maupun Cina dan sebaliknya, maka dari itu kerajaan Sriwijaya memiliki peranan yang sangat besar karena menguasai jalur-jalur perdangan, sehingga para pedagang asing tersebut termasuk pedagang muslim secara otomatis akan singgah di kerajaan Sriwijaya maupun pelabuhan-pelabuhan kekuasaan Sriwijaya.

Muncul dan berkembangnya kerajaan Sriwijaya menjadikan Palembang di kunjungi berbagai negara seperti Arab, India, maupun Cina untuk menjalin

---

<sup>1</sup>Djohan Hanafiah, *Sejarah Perkembangan Pemerintah Kotamadya Derah Tingkat II Palembang*, (Palembang: Pemda Tk II Palembang, 1990), hlm. 3

<sup>2</sup>Jumhari, *Sejarah Sosial Orang Melayu Keturunan Arab dan Cina di Palembang dari Masa Kesultanan Palembang Hingga Reformasi*, (Padang: BPNST Padang Press, 2010), hlm. 4.

hubungan dagang, bahkan bukan hanya menjalin hubungan dagang mereka menetap dan membentuk permukiman di Palembang.

Berdasarkan sumber berita Cina dapat diketahui bahwa kelompok etnis Cina sudah mulai bermukim di Palembang telah ada sejak abad ke-7, saat daerah ini masih dikuasai Sriwijaya, saat itu orang-orang Cina datang dan bermukim di Palembang untuk belajar bahasa sanksekerta dan berdagang. Adapun lokasi permukiman mereka kemungkinan ada disekitar situs Gedingsuro (Tanggo Buntung) dan situs Air Bersih (Boom Baru). Bukti-bukti menunjukkan adanya permukiman tersebut adalah sisa-sisa struktur bangunan Candi, Arca dan pecahan Cina dari masa kerajaan Sriwijaya di sekitar situs Gedingsuro. Sementara di situs air bersih ditemukan pecahan keramik Cina dari dinasti Tang.<sup>3</sup>

Menurut F. J. Mored dikutip dari Hanafiah<sup>4</sup> orang-orang Tionghoa dipercayai oleh penulis Barat hampir 200 tahun di Palembang tidak banyak meninggalkan pengaruh di daerah ini. Kalaupun ada istilah-istilah perdagangan yang diambil dalam bahasa tionghoa dalam dialek Melayu-Palembang, hal itu adalah suatu kewajaran karena istilah itu sudah lazim diperkenalkan para pedagang dari Fukien/Kanton yang tersebar di Nusantara. Pendangan itu sepenuhnya tidak benar, kita bisa melihat pengaruh budaya Tionghoa secara material berupa arsitektur-arsitektur bersejarah, termasuk keraton lama, masjid agung, dan keraton di Benteng Koto Besak. Arsitektur yang paling kentara berupa bentuk limas pada atap dari tempat-tempat itu.

Diungkapkan bahwa Kukang (Palembang) merupakan koloni kedua di luar Jawa di mana Laksamana Cheng Ho membentuk koloni di beberapa daerah di Jawa. Cheng Ho dan rombongannya singgah di Kukang (Palembang) untuk pertama kalinya pada tahun 1407 M. Menurut catatan Ma Huan, penerjemah Cheng Ho yang menemaninya dalam ekspedisi, di Palembang, Laksamana diberikan tugas khusus oleh Kaisar Yong Le untuk membebaskan daerah ini dari kelompok perompak Chen Yuze, non-Muslim yang berasal dari Fujian. (Parlindungan, 1964). Misi penumpasan bajak laut tersebut adalah untuk

---

<sup>3</sup>Retno Purnawati, Tugu Prasasti Cina, (Jurnal Tamaddun 2004), hlm. 11-12.

<sup>4</sup>F.J. Mored dalam Hanafiah, Melayu Jawa, Citra Budaya dan Sejarah Palembang, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1945), hlm. 10



mengamankan jalur perdagangan maritime di Nanyang atau Asia Tenggara. Setelah berhasil menumpas peronpak Chen Yuzi, menurut Johan Hanafiah, Laksamana Cheng Ho tiga kali singgah di Palembang, namun belum diketemukan catatan yang mengungkapkan tujuan secara pasti maksud kedatangannya

Di Palembang, penyebaran Islam juga tidak dapat dilepaskan dari peran komunitas bangsa Tionghoa. Arya Damar yang diceritakan sebagai penguasa Palembang, pada sekitar tahun 1434 M dan juga sebagai ayah angkat dari Raden Patah disebut Parlindungan (1964) bernama Swan Liong. Ia merupakan utusan dari Gan Eng Tju, pemimpin komunitas China di Asia Tenggara sepeninggal Cheng Ho, untuk memimpin wilayah Kukang (Palembang). (Hok Tjwan Sie, 1990) Meski ada versi lain yang mengatakan bahwa Arya Damar adalah perwakilan majapahit di bawah Raja Brawijaya V.

Ketika Palembang berada di bawah taklukan kerajaan Majapahit<sup>5</sup> Prabu Kertabumi Brawijaya V mengirim seorang utusan yang bernama Ario Damar (1455-1486) untuk menjadi Adipati yang mewakili kerajaan Majapahit ke Palembang.<sup>6</sup>

Salman Ali dalam K.H. Gajahnata dan Sri Edi Swasno, mengatakan:

“Setibahnya di Palembang, Ario Damar segera membangun kekuatan untuk merebut kembali pengaruh yang telah dipegang oleh orang Cina. bersama dengan Demang Lebar Daun putra Sultan Muffti penguasa di daerah Pagaruyung, Minangkabau, Ario Damar berhasil mendapatkan kembali pengaruh di wilayah Palembang yang sempat lepas. Ario Damar yang kemudian memeluk agama Islam, mengganti namanya Arya Abdillah atau Arya Dillah dan menikah dengan anak Demang Lebar Daun yang bernama Putri Sandang Biduk. Setelah berhasil menguasai Palembang Arya Dillah menobatkan diri sebagai raja yang berkuasa antara tahun 1445-1486 M. Arya Dillah pernah mendapat hadiah seorang selir dari

---

<sup>5</sup>Sejarah bedirinya kerajaan Majapahit erat hubungannya dengan meninggalnya raja Kartanegara dari Singasari yang memerintah sejak tahun 1268. Raja ini bercita-cita meluaskan daerahnya yang menyebabkan ia berhadapan dengan dua orang musuh yang kuat. Pertama kaisar Khubilaikhan dari Cina yang menuntut supaya Singasari tunduk kepada Cina, musuh kedua adalah Adipati Jayakatwang dari Kediri yang pada tahun 1292 menyerang keraton Singasari musuh ini berhasil menewaskan raja Kartanegara, menantu Kartanegara yang bernama Raden Wijaya pada waktu ada serangan dari keraton sedang bertempur di medan pertempuran lain. Ini menyebabkan ia meloloskan diri dari kejaran tentara Kediri dan lari ke Madura dimana ia menggabungkan diri dengan Adipati Wiraraja. Mereka merencanakan suatu siasat untuk menjatuhkan raja Jayakatwang. Djoko, *Trowulan Bekas Ibukota Majapahit*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm. 19-20.

<sup>6</sup>Djohan Hanafiah, *Masjid Agung Palembang dan Masa Depannya*, (Jakarta: Mas Agus, 1988), hlm. 3

Prabu Brawijaya V, yaitu perempuan keturunan Cina yang dikenal sang putri Campa. Ketika dibawa ke Palembang Putri Campa tengah mengandung (dengan Prabu Brawijaya V). Setelah resmi diperistri oleh Arya Dillah, lahirlah bayi yang diberi nama Raden Patah inilah yang nantinya akan menjadi raja pertama di kesultanan Demak”.<sup>7</sup>

Raden Patah sendiri memiliki nama Djin Bun (Orang Kuat). Raden Patah disebutkan sebagai anak dari Raja Brawijaya V dengan seorang putri keturunan Champa, beberapa menyebutkan sebagai keturunan China. Komunitas Tionghoa Muslim di Palembang telah melebur secara sempurna dengan penduduk lokal, baik secara structural maupun kultural melalui pernikahan. Salah satu indikasi meleburnya, komunitas Muslim ini kemudian banyak meninggalkan ke-Tionghoan baik dari segi cara berpakaian maupun dalam penggunaan bahasa. Artinya keberadaan orang-orang dari etnis Tionghoa yang beragama Islam sudah sejak lama berdampingan dan membaaur secara sempurna dengan penduduk pribumi. Kerajaan Demak, meskipun berada di Jawa namun ia memiliki hubungan yang kuat dengan terbentuknya Kesultanan Palembang Darussalam.

Berdirinya kesultanan Palembang diawali dengan peristiwa perebutan kekuasaan di Demak pada tahun 1546. Dari catatan sejarah tulisan Arab yang dibuat oleh seorang priayi di Palembang dapat dibaca sebagai berikut:

“Telah diriwayatkan bahwa adalah berpindah beberapa anak raja-raja dari tanah Jawa ke negeri Palembang dengan sebab hura-hura Sultan Pajang menyerang Demak dan adalah yang bermula menjadi raja di Palembang dari pada mereka itu Kiyai Geding Sure Tuo anak Kiyai Gedih siding lautan dan manakalah wafat Kiyai Geding Suro Tuo itu maka diganti oleh Kiyai Geding Suro Mudo anak Kiyai Geding Alir dan adalah pada ketika itu semuanya anak raja-raja yang berpindah dari tanah Jawa di negeri Palembang yaitu empat likur bilangan orang adanya”.<sup>8</sup>

Pendiri Kesultanan Palembang adalah keturunan Pangeran Trenggono hijrah ke Palembang dibawah pimpinan Kiyai Geding Suro Tuo yang menetap diperkampungan Kuto Gawang satu daerah di sekitar Kampung Palembang Lamo. Sebagaimana diketahui pangeran Trenggono adalah putra Raden Patah bin Prabu

---

<sup>7</sup>Salman Ali dalam K.H. Gajahnata dan Sri Edi Swasno, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, hlm. 135.

<sup>8</sup>*Sejarah Perjuangan Sultan Mahmud Badaruddin II pahlawan Kemerdekaan Nasional*, (Sumatera Selatan: Pemerintah Provinsi Daerah, TK.1, 1986), hlm. 15.

Kertabumi Brawijaya V dari Majapahit dengan istrinya seorang putri Cina lahir dan besar di Palembang di istana saudaranya.<sup>9</sup> Jadi dapat disimpulkan bahwasanya unsur Tionghoa sangatlah kuat sebagai leluhur dari Kesultanan Palembang Darussalam. Orang-orang Tionghoa telah mengalami asimilasi secara sempurna dengan penduduk local, tidak hanya itu para keturunannya mampu menjadi penguasa setempat, sehingga pengaruh Tionghoa tidak hanya pada budayanya saja namun juga pada struktur kekuasaan. Setelah

Dalam buku *The History of Sumatra, Containing Amount of Government, Laws, Customs and Manners of The Native Inhabitants* yang ditulis oleh William Marsden pada tahun 1784, dinyatakan bahwa di Bengkulu pada masa itu telah ada orang Tionghoa yang tinggal di sana. Marsden mengatakan bahwa di sana telah ada penduduk tionghoa bernama Kee Son yang paling pandai di antara orang-orang yang bekerja mengolah tanah di sana. Ia bekerja tanpa lelah dan sangat rajin. Karena tanahnya kurang bersahabat ia nyaris bangkrut hingga ia ditolong oleh perusahaan Inggris, East India Company.<sup>10</sup>

Sebenarnya orang-orang Tionghoa pada masa Kesultanan Palembang Darussalam sudah banyak, rata-rata telah beragama Islam. Mereka yang beragama Islam memiliki keistimewaan seperti dapat menduduki posisi penting dalam pemerintahan. Bahkan terdapat di antara mereka yang menikah dengan keluarga kesultanan. Begitu juga sebaliknya, pihak kesultanan ada yang memperistri putri Tionghoa. Contohnya dapat dilihat dari salah satu istri Sultan Mahmud Badaruddin I (1722-1757) yang merupakan keturunan dari Tionghoa Semarang.<sup>11</sup> Dari pemaparan di atas dapat dilihat bahwasanya masyarakat Tionghoa pendatang telah mengalami bentuk integrasi sempurna baik di bidang kultural, melalui pernikahan dan konversi agama, maupun structural karena kedudukannya dalam pemerintahan kesultanan.

Koloni Tionghoa di Palembang pada masa kesultanan Palembang Darussalam yang datang kemudian yaitu pada abad 18 adalah para penambang

---

<sup>9</sup>*Sejarah ....(1986)*

<sup>10</sup> Benny Setiono, ....(2008) hlm.217

<sup>11</sup> Barbara W. Andaya, "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and eighteenth Centuries" dalam *Jurnal Indonesia*, 48 (Oktober 1989) hlm 44

timah. Sejak 1722, Sultan menyadari bahwa teknik penambangan timah dari orang-orang Tionghoa jauh lebih unggul daripada teknologi masyarakat local yang masih primitive. Oleh sebab itu Sultan banyak merekrut orang-orang Tionghoa dari Tiongkok Selatan. Sultan menunjuk seorang peranakan Tionghoa bernama cing Huyut (Bong Hu But) untuk mendatangkan kuli timah dari Tiongkok Selatan. Upayanya ini sebenarnya meniru pengalaman Sultan Perak dan Sultan Johor yang lebih dulu memperkerakan pekerja tambang Tionghoa. Setelah Sultan menjual lading-ladang Timah kepada VOC, guna peningkatan produksi timah di Bangka, pihak VOC menambah jumlah kuli dengan mendatangkan para pekerja dari Tiongkok

#### **B. Pasang Surut Relasi Tionghoa dan Melayu di Palembang.**

Jika di Bangka, kebanyakan masyarakat Tionghoa bekerja sebagai kuli timah sebaliknya orang-orang Tionghoa dalam struktur masyarakat Palembang adalah sebagai pedagang. Mereka menjadi mitra dagang Sultan dan sebagian mengambil peran sebagai saudagar perantara untuk memenuhi barang-barang impor. Peran dagang orang-orang Tionghoa pada abad ke-18 lebih bervariasi, mulai dari pedagang keliling, kelontong, mindring (kredit), sampai pedagang perantara komoditas besar seperti lada dan timah. Sebagian besar orang Tionghoa berdagang dengan menggunakan perahu “wangkang Cina”. Pada masa kesultanan, mereka yang tidak masuk Islam dianggap sebagai orang asing. Hal itulah yang membuat mereka tinggal di atas perairan. Itu berarti bahwa pihak kesultanan masih menaruh curiga dan berhati-hati terhadap orang Tionghoa. Seperti diikatakan dalam buku Sevenhoeven “ jika orang Cina diizinkan bertempat tinggal didaratan jangan-jangan mereka berbahaya, sedangkan kalau mereka bertempat tinggal di rakit-rakit dari bambu mereka selalu dapat dikuasai dan hanya membakar rakit-rakit tersebut”.<sup>12</sup>

Biasanya orang Cina/Tionghoa tinggal di sungai-sungai dengan rumah rakitnya, sedangkan orang Arab telah mengelompok. Kedua golongan bergerak

---

<sup>12</sup>J. L. Van Sevenhoven, *Lukisan Tentang Ibukota Palembang*, (Jakarta: Bharatara, 1971), hlm. 21.

sebagai pedagang perantara. Tidak ada angka pasti berapa jumlah orang Cina dan Arab yang bermukim di Palembang pada masa kesultanan.<sup>13</sup> Pada masa kesultanan Palembang orang Cina biasanya berdagang pecah-belah, sutera, benang emas, panci-panci besi, obat-obatan, teh, manisan dan barang Cina lainnya

Pada akhir pemerintah kesultanan Palembang mulai terjadi perubahan-perubahan, masyarakat Tionghoa sudah mulai di izinkan untuk membangun rumah di darat. Kebijakan ini diawali dengan adanya rumah pemimpin masyarakat Tionghoa yang berada di pinggir sungai Musi di atas tanah yang kering.<sup>14</sup> Kendati telah mendapat izin untuk tinggal di daratan, tidak semua orang Tionghoa mampu membangun rumah di daratan sehingga tidaklah mengherankan apabila masih terdapat masyarakat Cina/Tionghoa yang tinggal di rumah-rumah rakit. Setelah melemahnya kekuasaan Palembang Darussalam atas colonial Belanda pada tahun 1821, Belanda mulai mengubah peraturan mengenai tempat tinggal bagi orang-orang Tionghoa. Oleh pemerintah colonial mereka ditempatkan di kawasan 7 ulu dan sekitarnya. Pemukiman etnis Cina/Tionghoa ini ditandai dengan adanya rumah Kapitan Cina, kelenteng dan pemakaman. Kawasan itu pada umumnya dikenal dengan sebutan *Pecinan*<sup>15</sup>. Masalah permukiman Tionghoa ditempatkan pada suatu perkampungan tersendiri merupakan kebijakan pemerintah colonial yang disebut dengan kebijakan *Wijkenstelsel*<sup>16</sup>. Pemimpin Tionghoa pada kawasan

---

<sup>13</sup>Jumhari, *Sejarah Sosial Orang Melayu, Keturunan Arab dan Cina di Palembang dari Masa Kesultanan Palembang Hingga Reformasi*, hlm. 46.

<sup>14</sup>Djohan Hanafiah dalam Zuneli Zubir, Seno dan Rois Leonard Arios, *Bunga Rampai Sejarah Sumatera Seletan, Sumatera Sletan dalam Kajian Sosial dan Ekonomi*, hlm. 37.

<sup>15</sup>Kelompok Cina ditempatkan dalam *enclave* “daerah kantong” permukiman yang biasa disebut *Pecinan*. Mereka dibiarkan mendirikan sekolah yang mengantar Tionghoa serta tetap memelihara adat istiadat Cina. Lalu, pada tiap permukiman, pemerintah kolonial mengangkat pemuka masyarakat yang disebut “kapiten” serta walikota khusus. Bahkan, konon, ketika itu dalam tiap pecinan, juga ada wakil atau konsul dari Cina daratan yang ditunjuk sebagai diplomat. Abdul Baqir Zein, *Etnis Cina dalam Potret Pembauran di Indonesia*, hlm. 9.

<sup>16</sup>Pada masa pemerintah Belanda orang-orang Tionghoa diwajibkan untuk tinggal dalam permukiman yang telah ditentukan (kebijakan *Wijkenstelsel*). Untuk keluar dari permukimannya mereka harus minta izin dari pemerintah melalui pemimpinnya (*Passenstelsel*). Lihat Melly G. Tan. Dalam Zuneli Zubir, Seno dan Rois Leonard Arios, *Bunga Rampai Sejarah Sumatera Seletan, Sumatera Sletan dalam Kajian Sosial dan Ekonomi*, hlm. 37. Kebijakan *Wijkenstelsel* dan *Passenstelsel* merupakan upaya Belanda untuk mencegah pembauran Tionghoa terhadap Pribumi. Kebijakan itu diterapkan setelah pembantaian etnis Tionghoa oleh Belanda pada tahun 1740 di daerah Angke Batavia yang dikenal dengan tragedy Angke. Setelah kejadian itu para “pemberontakan” tionghoa berlanjut, kali ini mereka bergabung dengan keraton Mangkunegara Surakarta yaitu Sunan Kuning, mereka menyerang pihak-pihak yang dianggapnya sebagai sekutu

itu mempunyai kepangkatan militer seperti mayor (*major*), kapten (*kapiten*) dan letnan (*luitnan*). Kehidupan mereka secara spesial terpisah dari permukiman pribumi.<sup>17</sup> Mengenai pemukiman Tionghoa di Palembang diungkapkan:<sup>18</sup>

“Liang Taow Ming. Liang mampu mengikat persatuan yang kuat antar masyarakat Cina sehingga mereka menjadi komunitas yang kuat dan cukup diperhitungkan Pemerintah Kolonial Belanda. Ketika kekuasaan kolonial menjadi lebih kuat atas Kesultanan Palembang Darussalam, Belanda mulai mengangkat 'perwira' Cina untuk mengatur wilayah 7 Ulu dan sekitarnya. 'Perwira' tersebut semula bertugas mengatur komunitas Cina saja. Akan tetapi, seiring makin kuatnya Belanda, 'perwira' Cina juga mulai memegang kendali atas masyarakat pribumi”

Pada masa kolonial Belanda terjadi perubahan yang cukup dramatis, yakni dimulainya penerapan kebijakan politik segregasi rasial yang bertujuan untuk melanggengkan kekuasaan kolonial. Perubahan yang jelas tampak adalah terjadinya penggolongan masyarakat berdasarkan ras, di mana orang Barat ditempatkan sebagai golongan atas, orang Timur Asing seperti Cina/Tionghoa dan Arab serta bangsa Asing lainnya, berada di lapisan ke dua sedangkan mayoritas kelompok pribumi berada dalam strata sosial paling bawah.<sup>19</sup>

Populasi masyarakat Tionghoa di Palembang dari waktu ke waktu semakin bertambah. Berdasarkan catatan J. L Van Sevenhoven, di awal pemerintahan Belanda di Palembang jumlah penduduk Tionghoa sekitar 800 jiwa, kemudian populasinya meningkat jika dilihat dari jumlah penduduk kota Palembang pada akhir abad ke-19 yang jumlah jiwa orang Tionghoa 4.726 orang.<sup>20</sup>

**Tabel 2. 2 Pertambahan Penduduk etnis Cina/Tionghoa di Palembang antara tahun 1800-1930.**

Tahun	Tionghoa di Palembang
1800-an	Tidak diketahui

---

Belanda di daerah Solo. Pembauran antara Tionghoa dan Pribumi dianggap Belanda sebagai duri yang harus dilenyapkan karena akan sangat berbahaya bagi kekuasaan Belanda.

<sup>17</sup>Kemas Ari, *Masyarakat Tionghoa Palembang Tinjauan Sejarah Sosial (1823-1945)*, hlm. 32-34.

<sup>18</sup> (Caesar Alexey, 2005 dalam Kompas online, [www.kompas.co.id/kompas-cetak/0510/10/tanahair/](http://www.kompas.co.id/kompas-cetak/0510/10/tanahair/) Senin, 10 Oktober 2005).

<sup>19</sup>*Ibid.*, hlm. 49

<sup>20</sup>J. L Van Sevenhoven, *Lukisan Tentang Kota Palembang*, hlm. 33.

1820-an	800 jiwa
1840-an	Tidak diketahui
1860-an	Tidak diketahui
1880-an	4.726 jiwa
1900-an	6915 jiwa
1920	12793 jiwa
1930-an	26066 jiwa

Dikutip dari berbagai sumber.<sup>21</sup>

Pertambahan penduduk juga disebabkan karena pada tahun 1920 an Palembang tumbuh menjadi kota yang membuka diri pada perdagangan bebas, sehingga mampu tampil sebagai pusat perdagangan yang ramai. Dalam konteks itu etnis Tionghoa di Palembang mampu tampil dominan dalam iklim ekonomi itu. Etnis itu di Palembang mampu menjadi kelompok yang dominan dalam menjalankan usaha sendiri atau menjadi pekerja pada perusahaan-perusahaan besar. Di Palembang mereka bukanlah buruh dalam arti kuli kasar seperti banyak ditemukan di Sumatera Timur, dan Bangka Belitung khususnya. Sebagian besar di antara mereka mampu mengintegrasikan diri dengan masyarakat setempat. Sebagian dari mereka mampu dengan cepat menguasai sector ekonomi tertentu yang sering disebut dengan kata *conglomeraat*.<sup>22</sup>

Perkembangan dagang dari etnis Tionghoa tersebut didukung oleh kemampuan mereka dalam mengintegrasikan diri dengan masyarakat setempat melalui kerjasama dagang. Pedagang etnis Tionghoa mampu mengambil keuntungan dari berbagai sector ekonomi yang tidak terjamah oleh perusahaan-perusahaan eropa. Perusahaan Barat yang menjalankan usahanya di Palembang memang memiliki pasar yang luas bahkan menjangkau eropa. Namun mereka

---

<sup>21</sup>Lihat Creutzberg dan van laanen, 1987, *Sejarah Statistik Ekonomi Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor, hlm. 32. Sevenhoven, J.L. 1971, *Lukisan Tentang Kota Palembang*, Jakarta: Bhratara, hlm. 33. Alimansyur, M.dkk. 1983, *Sejarah Perlawanan Terhadap Imprealisme dan Kolonialisme di Daerah Sumatera Selatan*, Jakarta: IDSN Depdikbud, hlm. 14 Januari, 1995, Jumlah dan Komposisi Orang Sum-Sel di Masa Silam, Palembang: Sriwijaya Post/1 Juni 1995, hlm, 4 Abdullah, Moen dkk. 1984. *Kota Palembang sebagai kota Dagang dan Industri*, Jakarta: IDSN Depdikbud, hlm. 890. Dalam Kemas Ari, *Masyarakat Tionghoa Palembang Tinjauan Sejarah Sosial (1823-1945)*, hlm. 17. Mestika Zed. 2001. *Kepialangan Politik dan Revolusi Palembang 1900-1950*.(Jakarta:LP3ES) hlm,

<sup>22</sup> Mestika Zed.....(2001: hlm 78)

tidak menjamah pasar local. Situasi inilah yang dimanfaatkan oleh pedagang Tionghoa. Dengan menjalin kerjasama dengan *pasirah* atau ketua suku dalam masyarakat di pedalaman Palembang mereka mampu menguasai pasar local. Kegiatan dagang dengan masyarakat local mencakup pengecer barang kebutuhan sehari-hari, pedagang kecil-kecilan, agen penyalur atau perantara komoditas kopi dengan karet, serta barang-barang yang tidak diproduksi di daerah setempat.<sup>23</sup> Kemampuan mengintegrasikan diri dengan masyarakat setempat itulah yang menjadi kekuatan mereka dalam perdagangan. Perlu diingat bahwasanya komunitas Tionghoa di Palembang tidaklah monolitik terutama mengenai sikapnya terhadap masyarakat local. Sebagian besar dari mereka yang menetap di Palembang memang lahir dan besar di daerah ini dan mudah dalam mengintegrasikan secara horizontal. Mereka menganggap atau merasa lebih dekat dengan orang Tionghoa lain yang tinggal di Hindia Belanda daripada dari negeri asal mereka sendiri. Sebagian yang lain memang tampil sebagai orang Asing terutama mereka kelompok pedagang besar yang berasal dari Singapura, yang mana banyak dari mereka hanya berhubungan dengan kelompok Tionghoa perantara dan perusahaan-perusahaan besar dari Eropa.

Selain didukung oleh struktur ekonomi dan kultur sebagian dari mereka yang mampu berintegrasi dengan masyarakat local, perkembangan mereka dalam bidang ekonomi juga didukung oleh kebijakan diskriminasi yang diterapkan pemerintah colonial Belanda. Posisi mereka lebih diistimewakan daripada komunitas Asia lainnya seperti Arab dan India. Pedagang-pedagang Arab memasuki abad ke-20 disertai perubahan yang cukup mencolok. Pada masa kesultanan Palembang yaitu pada abad ke-18 dan awal abad 19, posisi kelompok Arab relative lebih kuat dibandingkan dengan kelompok Tionghoa. Mereka tampil sebagai pengusaha yang tangguh di bidang perdagangan kain dan kepemilikan kapal seperti halnya saudagar Said Aboe Bakar bin Ahmad yang memiliki perusahaan besar pabrik gula Palembang paruh pertama abad 19. Ia berhasil mengembangkan dan mengolah tebu di pinggiran Palembang dengan mencontoh

---

<sup>23</sup> Mestika Zed.....(2001: hlm 97)



industri gula di Jawa.<sup>24</sup> Namun dengan semakin melemahnya kesultanan dan menguatnya pihak colonial, kondisi itu berangsur-angsur berubah pada akhir abad ke-19. Pemerintah colonial bersikap diskriminatif dengan tidak memperbolehkannya pengusaha-pengusaha arab untuk memasuki daerah pedalaman. Praktis, orang-orang Tionghoa mengambil keuntungan dari kebijakan itu. Mereka mampu beradaptasi dengan baik dengan orang-orang local dari pedalaman terutama berhubungan baik dengan para pesirah. Bahkan lebih dari itu dalam administrasi pemerintahan colonial mereka bekerja dengan menjadi pegawai pemungut pajak, operator rumah gadai, pemegang monopoli garam, perdagangan candu atas nama pemerintah, dan sebagai kommissioner (tengkulak) dalam perdagangan kopi oleh perusahaan-perusahaan eksportir baik dari Belanda maupun dari tionghoa itu sendiri.

Para pedagang arab tidak diperbolehkan lagi beroperasi di daerah pedalaman, maka arus pertukaran barang praktis dipegang oleh para pedagang tionghoa. Hampir semua jenis barang mereka dagangkan mulai dari makanan dan minuman, alat-alat tulis, sampai perlengkapan sepeda angin. Semua didapatkan dan disalurkan dari mitra dagang mereka di Singapura. Peranan kelompok Arab sendiri berangsur-angsur mulai berkurang. Sejak awal abad ke-20 tidak ada satupun perusahaan milik orang Arab yang memiliki andil di bidang transportasi, sector yang sangat penting dalam perekonomian di Palembang. Di bidang pertanian, mereka tidak memiliki kendali dalam ekspor komoditas yang justru sedang berkembang dengan pesat.

Kelompok Tionghoa telah terintegrasi dengan baik dengan masyarakat local di Palembang. Pertentangan antar etnis maupun agama antara Tionghoa dengan masyarakat local pada hingga awal abad ke -20 tidaklah begitu berarti. Hal itu disebabkan karena: Palembang merupakan pusat perdagangan yang tumbuh sebagai kota yang cosmopolitan sehingga terbiasa dengan pluralitas. Selain didukung juga oleh kentalnya nuansa Tionghoa dalam budaya Melayu Palembang, etnis Tionghoa mampu berintegrasi dengan baik dengan masyarakat local

---

<sup>24</sup> Mestika Zed.....(2001: hlm 100)

terutama dalam jalinan perdagangan. Artinya, hubungan antara etnis tionghoa dan masyarakat local terbina secara kultur maupun ekonomi.

Meski begitu, berbagai kebijakan Kolonial yang mengistimewakan kelompok Tionghoa lambat laun akan menjadi riak-riak perselisihan hingga melahirkan tsunami perselisihan yang dahsyat pada masa pergerakan Nasional hingga masa kemerdekaan.

Masa pergerakan nasional awal, mileu kebangkitan nasional itu direspon secara unik di Palembang dan membedakannya dengan sebab munculnya pergerakan di Jawa. Masuknya Syarekat Islam<sup>25</sup> di Palembang pada tahun 1913 memiliki program-program antara lain 1) bebas dari pajak dan kerja rodi 2) memberi bantuan dalam urusan-urusan sosial, amal dan kematian 3) membantu anggota-anggota partai di seluruh Hindia Timur Belanda dan 4) penerangan hokum dan melindungi rakyat dari ketidakadilan. Program-program tersebut sangatlah berbeda dengan tujuan dari cikal bakal SI sebelumnya yaitu SDI yang menjalankan program ronda malam (perkumpulan rekso roemekso) hingga memusatkan tujuannya terhadap aksi boikot usaha dagang orang Tionghoa (SDI)<sup>26</sup>. Dalam waktu tiga tahun semenjak berdirinya SI cabang Palembang organisasi ini mampu meraih jumlah keanggotaannya hingga 33.400 orang. Hal itu membuatnya menjadi cabang SI terkuat di luar Jawa jauh melebihi pesaing terdekatnya di Sumatera Barat dan Sulawesi Utara.

Meskipun SI terbentuk untuk memberikan perlindungan sosial dan hokum bagi pengikutnya, namun sentiment identitas keagamaan tidak dapat dilepaskan, hal itu juga yang kemungkinan menjadi identitas pengikat lain yang mana notabene masyarakat Palembang memiliki identitas melayu Islam. Pada tahun 1931 SI yang telah menjadi partai politik (Partai Syarekat Islam Indonesia: PSII) dengan salah satu pimpinannya Bratananta<sup>27</sup> mengorganisir massa untuk

---

<sup>25</sup> Syarekat Islam didirikan pada tahun 1912 oleh HOS. Cokroaminoto di Surabaya. Gerakan ini merupakan penerus dari Syarekat Dagang Islam yang didirikan oleh H. Samanhudi di Surakarta sebagai usaha untuk menyaingi pedagang-pedagang Tionghoa.

<sup>26</sup> Audrey Kahin dalam *Mestika Zed.....*(2001: hlm xxvi-xxvii)

<sup>27</sup> Bratananta adalah pimpinan redaksi dan menerbitkan Koran *Pertja Selatan*, koran yang cukup populer pada masa pergerakan nasional dan menjadi corong propaganda Syarekat Islam dan Partai Syarekat Islam Indonesia

melakukan demo besar-besaran terhadap kelompok Tionghoa. Asal muasalnya aksi pada bulan Mei 1931 sebenarnya bukan berasal dari Palembang. Aksi itu adalah respon dari surat kabar Hoa Kiao terbitan Cirebon pada awal Mei 1931 memuat tulisan yang dianggap menghina nabi Muhammad. Reaksi tidak hanya muncul di kalangan kelompok Islam setempat melainkan merebak hingga ke daerah-daerah lainnya. Di Palembang khususnya, para pemimpin pergerakan Islam yang besar seperti PSII mendorong massa untuk turun ke jalan. Aksi anti Tionghoa dari kelompok Islam tersebut konon amat mengesankan, setidaknya dilihat dari segi jumlah peserta demonstran. Aksi tersebut dianggap aksi terbesar yang pernah terjadi. Bratananta mampu mengerahkan 10.000 orang demonstran melalui Committee Al Islam.<sup>28</sup>

Demonstrasi yang berlangsung pada pertengahan Mei tersebut menyuarakan pembelaan terhadap Islam dari pemberitaan-pemberitaan yang dianggap menghina umat Islam. Sebenarnya demonstrasi besar terjadi sangat dipengaruhi oleh factor lainnya. Pertama, masa itu sedang terjadi depresi ekonomi<sup>29</sup> yang mengakibatkan turunnya harga komoditas ekspor di wilayah Palembang yang berdampak pada menurunnya penghasilan masyarakat local dan para pengusaha pribumi yang tergabung dalam PSII. 2) Perlakuan diskriminatif dari pihak colonial yang mengistimewakan pengusaha Tionghoa menjadikan kecemburuan bagi pengusaha-pengusaha Arab dan Pribumi. Dominasi ekonomi oleh kelompok Tionghoa dianggap sebagai duri dalam daging oleh sebagian kaum usahawan terutama bagi mereka yang berafiliasi dengan kelompok-kelompok Islam.

Menariknya meskipun secara kuantitas demonstrasi tersebut sangat besar, namun tidak banyak menimbulkan kerugian material yang berarti dari kelompok Tionghoa. Hal itu disebabkan karena suasana demonstrasi masih dapat terkendali juga disebabkan sikap kelompok Tionghoa yang mampu melakukan pendekatan dengan kelompok-kelompok Islam. Untuk meredam meluasnya sentiment anti Tionghoa, persatuan masyarakat Tionghoa Palembang Tjong Hwa Tjong Siang

---

<sup>28</sup> Mestika Zed.....(2001: hlm 161)

<sup>29</sup> Depresi ekonomi yang melanda Eropa dan Amerika membawa dampak yang cukup besar hingga ke Hindia Belanda terutama daerah-daerah penghasil komoditas ekspor.

dan beberapa perusahaan besar Tionghoa seperti The Chinese Rubber Association segera menunjukkan dukungan dan simpati terhadap kegiatan-kegiatan Committee Al Islam<sup>30</sup>

Memasuki zaman Revolusi tahun 1945-1946 awal berdirinya republic Indonesia, Palembang memiliki pemerintahan daerah baru yang dipimpin oleh AK Gani. Kemerdekaan pada masa awal diliputi oleh semangat perjuangan . Sekat-sekat perbedaan identitas yang bersifat chauvinis terkaburkan dalam identitas yang sama sebagai bangsa Indonesia Nasionalisme yang menjadi identitas bersama berada dalam oposisi biner melawan kolonialisme Belanda.. Gani sendiri berjanji akan”melakukan segalanya” demi memerdekakan bangsa Indonesia dari kekuasaan Ratu Wilhelmina”, dan “setiap orang yang tidak mematuhi kepemimpinan Sukarno dan Hatta akan dicap sebagai penjahat”. Kalimat terakhir menjadi suatu peringatan bagi mereka yang ragu-ragu dan menentang akan berhadapan dengan yang mendukung penuh Republik. Mestika Zed menyebutkan bahwa “Wacana tentang ancaman musuh bersama menggelinding bagaikan bola salju yang siap menyapu setiap orang yang dianggap musuh revolusi bukan Jepang melainkan Belanda, Nica, serta Sekutu termasuk orang-orang yang pro terhadap ketiganya.

Pada momentum itu, elit-elit Tionghoa mengalami posisi yang dilematis. Selama kependudukan Belanda mereka mendapatkan posisi yang istimewa dan menempati kelas sosial tertinggi di bawah bangsa Eropa. Selama kependudukan Jepang mereka mulai tersaingi dengan kemunculan pengusaha-pengusaha pribumi. Tidak seperti Belanda yang banyak mengandalkan etnis Tionghoa dalam mendukung kegiatan ekonomi, Jepang sepertinya berpihak kepada elit-elit pribumi karena menaruh kecurigaan terhadap elit-elit Tionghoa yang menunjukkan dukungan terhadap gerakan anti Jepang di Tiongkok.<sup>31</sup> elit

---

<sup>30</sup> Mestika Zed.....(2001: hlm 161)

<sup>31</sup> Gerakan anti Jepang (Fasisme) di Tiongkok seperti gerakan Kuo Min Tang yang dipimpin oleh Dr. Sun Yat Sen dan Chiang Kai Shek. Gerakan itu tidak hanya bersifat nasional Tiongkok namun telah merambah sebagai gerakan transnasional melalui jaringan-jaringan diaspora Tionghoa di Dunia. Kuomintang juga memiliki cabang-cabang di Jawa dan Sumatera, lihat Tiong Djin Siau. 1999. Siau Giok Tjhan: Riwayat Seorang Patriot Membangun Nasion Indonesia dan Masyarakat Bhineka Tunggal Ika. (Jakarta: Hasta Karya). Di Palembang, gerakan

pengusaha pribumi asal Sumatera dan memiliki usaha di Palembang seperti Ghani Aziz dan Dasaad sebelum pendudukan Jepang telah mendapatkan kepercayaan pihak pengusaha mengambil alih monopoli import tekstil dari perusahaan-perusahaan Tionghoa, karena pada saat bersamaan dengan pecahnya perang antara Jepang dan Tiongkok pada tahun 1937. Para elite pribumi itu tergabung dalam koperasi pengusaha yang dibentuk Hatta antara lain bertujuan untuk menyaingi usaha dagang orang-orang Tionghoa. Setelah masuknya Jepang ke Indonesia beberapa usaha-usaha ekonomi Jepang banyak mengandalkan elit-elit Pribumi seperti Ghani Aziz, H. Shamsuudin, dan BR Motik.<sup>32</sup>

Beberapa orang dari kelompok Tionghoa di Palembang memiliki keterikatan dengan gerakan-gerakan nasionalisme di Tiongkok selama pendudukan Jepang di Indonesia. Oleh sebab itu, ketika terdengar berita mengenai kekalahan pihak Jepang terhadap sekutu, dan mendengar rumor bahwa tentara Chiang Kai Shek akan ke Indonesia untuk mengambil alih kekuasaan Jepang, beberapa orang dari kelompok Tionghoa Palembang menggelar demonstrasi untuk merayakannya di lapangan Hatta dekat pusat Kota. Mereka mengibarkan bendera Tiongkok dalam aksi itu. Demonstrasi serupa juga dilakukan di Prabumulih. Hal itu jelas menimbulkan keresahan di kalangan penduduk kota, dan sempat terlibat ketegangan.<sup>33</sup>

Di Palembang pada masa pendudukan sekutu laskar yang telah dibentuk pada masa awal revolusi melakukan perlawanan-perlawanan sporadic yang bahkan menyasar pada masyarakat sipil yang dianggap pro sekutu. Laskar yang paling terkenal radikal saat itu adalah lascar Boeroeng Hantoe, lascar yang semula dibentuk oleh AK Gani selama pendudukan Jepang dan setelah itu dipimpin oleh Raden Mangoen. Boeroeng Hantoe melakukan tindakan-tindakan anarkis seperti pemalakan hingga perampokan kepada pihak-pihak yang dianggap asing atau pro terhadap sekutu utamanya masyarakat Tionghoa. Dikutip dari Mestika

---

anti fasis Jepang banyak disuarakan oleh Min she atau Ming Cha yang dikoordinasikan oleh Chinese Consul General yang berpusat di Singapura.

<sup>32</sup> Lihat Peter Post. *The Formation of Pribumi Bussiness Elite in Indonesia, 1930s-1940s*. Dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Japan, Indonesia and the War Myths and realities* 152 (1996), no: 4, Leiden, 609-632

<sup>33</sup> Mestika Zed (2001) hal 319

Zed bahwa anak buah Raden Mangoen tidak segan-segan menculik dan merampas seluruh harta milik orang Tionghoa. Ada di antara mereka yang kemudian dibebaskan kembali, namun korban yang hampir semua orang Tionghoa ini banyak yang dibunuh dan mayatnya dibuang ke sungai Musi. Terdapat laoran hingga Februari 1946 ada sekitar 800 orang Tionghoa yang diculik oleh milisi itu. Upaya perlindungan diberikan pihak sekutu namun tidak maksimal, sebagian di antara orang-orang Tionghoa dipindahkan ke perkampungan Eropa di Talang Semut. Teror anak buah Raden Mangoen nampaknya tidak berhenti. Kelompok itu masih saja melakukan aksi teror dan penculikan terhadap orang-orang Tionghoa dan melakukan sabotase atas perkampungan Eropa di Talang Semut.<sup>34</sup>

Kekerasan terhadap kelompok Tionghoa kembali terjadi pada tahun 1947. Kali ini memakan korban yang sangat banyak dan menjadi satu tragedi kelam bagi kelompok Tionghoa di Palembang. Tragedi tersebut sebenarnya adalah imbas dalam pertempuran 1 Januari 1947 yang dikenal dengan pertempuran lima hari lima malam yang mana laskar pejuang serta TKR melakukan serangan seporadis terhadap pihak sekutu hingga merembet pada pihak-pihak yang **dianggap** pro sekutu. Atas kejadian itu masyarakat Tionghoa-Palembang adalah pihak yang paling terguncang. Sekitar 2050 orang Tionghoa meninggal dunia, 1000 luka, 600 hilang, dan 900 rumah kediaman habis terbakar. Kejadian itu meremut juga pada masyarakat India Palembang. Sekitar 50 toko milik mereka hangus terbakar.<sup>35</sup>

Seperti biasa terjadi konflik secara fungsional mampu menghasilkan integrasi. Masyarakat Tionghoa Palembang seperti yang sudah-sudah memiliki inisiatifnya sendiri untuk mewujudkan rekonsiliasi dengan masyarakat pribumi. Setelah itu beberapa pihak secara tegas menyatakan dukungannya atas Republik. Peristiwa tahun baru 1947 tidak disikapi dengan pembalasan atau menuntut pihak republic, sebaliknya yang menonjol justru menyalahkan Belanda atas tragedi yang menimpanya, meskipun sifatnya adalah untuk melindungi kepentingannya sendiri atau cenderung politis yaitu meski sama-sama memihak republic namun

---

<sup>34</sup> Mestika Zed (2001) hal 348

<sup>35</sup> Mestika Zed (2001) hal 426

lebih pada persaingan pengaruh di antara mereka sendiri. Satu klompok yang terang-terangan mendukung Republik atas kejadian itu adalah Chinese Labour Union (CLU). Liem Djie Lan pemimpin CLU menggelar unjuk rasa menuntut Belanda mengganti kerugian akibat peristiwa Tahun Baru 1947. Ia bahkan menuntut untuk penghapusan kapten Tionghoa. Hal itu menunjukkan sikap bahwa CLU seolah-olah paling pro-Republik. Padahal kapten Tionghoa sendiri Lie Sio Sing pernah menghadiri peringatan Hari Pahlawan pada 10 November 1946.<sup>36</sup> Biar bagaimanapun sikap-sikap tersebut menunjukkan niatan kongkret masyarakat Tionghoa untuk dapat hidup berdampingan dengan masyarakat pribumi.

Memasuki kemerdekaan, sentimen terhadap Tionghoa masih tetap berlanjut. terutama akibat ketimpangan ekonomi pemerintah mengeluarkan Peraturan Pemerintah No 10 tahun 1959 yang intinya melarang orang-orang Tionghoa terutama yang bukan WNI membuka usahanya di luar tempat-tempat yang ditentukan yaitu luar ibukota swatantra tingkat I dan Tingkat II yang berlaku sejak 1 Januari 1960. Kebijakan itu juga dapat dilihat dari semangat Pemerintah Republik untuk melakukan Indonesianisasi sector-sektor ekonomi dan memperkuat basis ekonomi pribumi. Kemudian yang terjadi adalah sentiment anti Tionghoa dikapitalisasi untuk memenangkan persaingan bisnis. Sejak awal Revolusi hingga tahun 1960-an Palembang dikenal sebagai daerah surganya penyelundup terutama karet langsung ke Singapura. Sebenarnya tidak hanya elit-elit Tionghoa saja yang menjadi penyelundup namun pihak republic terutama elit-elit lokal juga menikmati situasi di Palembang baik untuk kepentingan bisnis maupun untuk membiayai tentara dalam revolusi. Saat terjadi embargo bisnis jaringan Tionghoa oleh Amerika akibat keterlibatan Republik Rakyat China dalam Perang Korea tahun 1953, Palembang terkena imbasnya karena Amerika melihat Indonesia dalam poros perdagangan Tionghoa melalui Singapura. Akibatnya bisnis karet yang selama itu menjadi lahan bisnis paling menggiurkan menjadi ambruk mulai dari petani hingga perusahaan besar eksportir. Dalam situasi tersebut maka paling mudah adalah dengan menyalahkan orang pengusaha-pengusaha Tionghoa, seperti kritik yang dilontarkan dalam Fikiran Rakyat bahwa

---

<sup>36</sup> Mestika Zed (2001) hal 497-500

pengusaha Tionghoa tidak sabar yang berakibat pada turunnya harga karet dan tidak bertanggung jawab atas apa yang terjadi.<sup>37</sup>

Pemerintah Orde Lama juga berupaya untuk melakukan integrasi penduduk Tionghoa di Indonesia. Hal itu dipicu atas status kewarganegaraan mereka. Pada tahun 1960 Pemerintah Sukarno memberlakukan status Dwi Kewarganegaraan bagi komunitas Tionghoa terutama yang lahir di Indonesia. Status Dwi Kewarganegaraan ini merupakan hasil dari perjanjian diplomatic antara Indonesia dengan pemerintah RRT pada tahun 1955. Akibat dari aturan tersebut, banyak penduduk dari komunitas Tionghoa yang dipulangkan ke RRC. Aturan tersebut bahkan membuat pemerintah RRC bereaksi yang menuntut pemerintah mencabut Peraturan Pemerintah tersebut. Aturan-aturan yang terkesan anti Tionghoa di Indonesia membawa dampak bagi masyarakat Tionghoa di Palembang. Pada tanggal 11 Agustus 1960, sekitar 1179 orang Tionghoa meninggalkan Palembang menuju ke Tiongkok dengan menaiki kapal *The Ang Sun* di pelabuhan Tanjung Api-Api.<sup>38</sup> Selain itu, pada periode 1950-1960an, sangat kental dengan sikap anti komunis terutama di Sumatera di mana kalangan militer terlibat di dalamnya yang berakibat pada tekanan kepada pihak-pihak yang Tionghoa yang pro terhadap pemerintah RRT (Republik Rakyat Tiongkok).

Selanjutnya, pemerintah Sukarno berupaya melakukan langkah asimilasi terhadap kelompok komunitas Tionghoa, meski bersifat opsional. Langkah asimilasi itu berupa pergantian nama, bagi komunitas tionghoa yang ingin mengubah namanya, diwajibkan untuk melaporkan ke pengadilan kemudian mengumumkannya dalam Berita Negara.

Langkah asimilasi, peleburan sepenuhnya sifat-sifat asli dari budaya tertentu dengan budaya di sekitarnya, merupakan agenda dari pemerintahan Orde Lama maupun Orde Baru. Namun, langkah asimilasi adalah langkah yang semu terutama pada masa Orde Baru. Rezim Orde Baru mencoba menghilangkan seluruh hal-hal yang berbau komunitasitas Tionghoa untuk melebur dalam apa

---

<sup>37</sup> Fikiran Rakyat

<sup>38</sup> The Singapore Free Press, 11 August 1960



yang disebut dengan kebudayaan nasional. Sayangnya kebijakan asimilasi itu tidak disertai dengan integrasi dalam persoalan hak-hak sebagai warga Negara.

Setelah tragedi G.30 S PKI, Suharto naik ke tampuk pimpinan tertinggi RI. Dengan surat sakti Supersemar, ia memberangus segala unsur-unsur yang berbau komunis. Dalam kebijakan ini komunitas tionghoa terkena imbasnya, terlebih beberapa komunitas tionghoa di Indonesia yang memiliki kedekatan atau peran penghubung antara pemerintah komunis RRC dengan pemerintah Orde Lama. Tak pelak, Suharto segera mengambil langkah-langkah agar ideology komunis tidak menyusup melalui kelompok tionghoa. Suharto kemudian meneruskan kebijakan pergantian nama bagi komunitas Tionghoa yang dilakukan oleh Sukarno dengan Keputusan Presidium Kabinet No.127/U/Kep/12/1966. Untuk memutus propaganda komunisme dari China, Suharto juga membatalkan status Dwi Kewarganegaraan bagi komunitas Tionghoa. Mereka diwajibkan untuk memilih menjadi Warga Negara Indonesia atau dipulangkan ke Republik Rakyat Tiongkok.

Pemerintahan Orde baru selanjutnya memberlakukan politik asimilasi bagi komunitas tionghoa dengan mengeluarkan Surat Edaran yang dikeluarkan oleh Presiden dalam hal ini Presidium Kabinet Ampera No.SE.06/Pres.Kab/6/1967 tanggal 28 Juni 1967. Dalam instruksi tersebut, Presiden melarang semua hal yang berhubungan dengan Tionghoa. Hal itu termasuk pelarangan agama Konghucu, pelarangan merayakan Tjap Go Meh, membredel pers berbahasa Tionghoa, meleburkan sekolah-sekolah Tionghoa dan melarang organisasi-organisasi etnik. Di Palembang, kebijakan mengenai pelarangan agama Kong Hu Cu terutama membawa dampak yang signifikan bagi agama ini. Di Palembang hingga kini hampir sebagian besar masyarakat Tionghoa penganut Kongfusius melebur dalam Buddha Tridharma. Selain itu, kebijakan pemerintahan Orde Baru membawa dampak terhadap Agama Buddha Tridharma. Wihara Chandra Nadhi yang berada di 10 Ulu sebagian bangunannya pernah digusur oleh penguasa untuk dijadikan perluasan pasar.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Wawancara dengan Harun pengurus Wihara Chandra Nadhi tanggal 10 September 2017

Instrumen asimilasi yang digunakan salah satunya mengganti penggunaan terma komunitas Tionghoa dan diganti menjadi Cina. Langkah pemerintah tersebut diambil dengan dalih untuk mempercepat proses asimilasi warga komunitas Tionghoa agar konflik di masyarakat pasca peristiwa G.30 S PKI tidak meluas. Meski tujuannya adalah integrasi, pemerintah disisi lain tidak mengakui komunitas Tionghoa sebagai bagian dari kebhinnekaan Indonesia. Bahkan dari status kependudukan, komunitas Tionghoa tidak mendapatkan Kartu Tanda Penduduk, mereka diharuskan membuat SKBRI (Surat Keterangan Berkewarganegaraan Republik Indonesia).

Peristiwa Mei 1998 merupakan kulminasi dari sikap sentimen anti Tionghoa yang seolah “terus dipelihara” akibat dari kebijakan yang disengaja maupun yang bersifat disfungsi atas kebijakan. Palembang menjadi salah satu kota yang menyimpan sejarah kelam kekerasan terhadap warga Tionghoa. Banyak toko-toko milik orang Tionghoa di bakar, begitu juga orang-orang Tionghoa menjadi korban penganiayaan.

. Setelah Reformasi, masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menghapuskan peraturan-peraturan yang diskriminatif pada masa Orde Baru terhadap komunitas Tionghoa. Semenjak reformasi tiga pilar komunitas tionghoa mulai berani dimunculkan yaitu Pers berbahasa Tionghoa, sekolah-sekolah Tionghoa dan organisasi-organisasi berbasis Tionghoa. Komunitas Tionghoa mulai mempertunjukkan seni Barongsai kepada masyarakat umum, melakukan perayaan Imlek dan Cap Go Meh, muncul kembali sekolah-sekolah Tionghoa dan pers berbahasa Tionghoa. Abdurrahman Wahid bahkan mengakui agama Kong Hu Cu sebagai agama resmi ke-6 yang diakui eksistensinya di Indonesia. Setelah itu, Presiden ke 5 RI Megawati membuat hari Imlek sebagai hari libur nasional. Dari berbagai keputusan pemerintah itu, Tionghoa Palembang kembali eksis untuk hidup bersama-sama dengan masyarakat Palembang. Lambat laun integrasi antara Tionghoa dan Melayu kembali menguat.

Tidak dapat dipungkiri Melayu Palembang secara kultur tidak dapat dilepaskan dari pengaruh Tionghoa. Hal itu dapat dilihat dari berbagai macam hasil-hasil kebudayaan, mulai dari kuliner, pakaian adat, arsitektur-arsitektur

bangunan hingga festival seperti festival telok abang dan perahu bidar yang dirayakan setiap 17 Agustus. Begitu juga dengan tempat-tempat suci orang Tionghoa Palembang seperti Klenteng Hok Tjing Rio, berdiri pada tahun 1962 di Pulau Kemaro yang di dalamnya terdapat makam (baca: petilasan) seorang muslim bernama Fatimah yang kisah cintanya dengan seorang Tionghoa bernama Tan Bun An dijadikan legenda asal mula Pulau Kemaro. Terlepas dari keakuratan peristiwa dalam legenda itu, namun setidaknya hal itu merupakan sebuah narasi yang menggambarkan mengenai kentalnya nilai-nilai multicultural masyarakat Palembang khususnya tentang eratnya hubungan antara masyarakat Melayu dengan Tionghoa. Di samping itu, narasi tadi juga setidaknya membalik narasi besar selama ini tentang wacana gender terkait dengan sosok perempuan. Narasi yang selama ini banyak berkembang umumnya bercerita mengenai putri cina yang dinikahi oleh penguasa local dan melahirkan seorang pemimpin terkemuka, seperti halnya kisah tentang asal-usul Raden Patah yang beribu Tionghoa. Hal itu tidak hanya menyimbolkan tentang nilai-nilai multikulturalitas juga terdapat narasi tentang kesetaraan yaitu kesederajatan dalam kehidupan sosial.

Selain itu terdapat klenteng Candra Nadhi (Soei Goat Kiang) yang berlokasi di 10 Ulu Palembang. Di dalam klenteng itu terdapat makam leluhur mereka yang beragama Islam. Orang-orang Tionghoa tidak diperbolehkan memberi sesaji yang mengandung daging Babi. Selain itu, Kampung 10 Ulu menunjukkan harmonisnya interaksi antara masyarakat Tionghoa dan Muslim pasca reformasi. Masyarakat Tionghoa dari Yayasan Chandra Nadhi ikut membantu menyumbang dalam pembangunan masjid al Ghazali yang berada persis di sebelah Klenteng yang sudah ada sebelumnya. Inisiatif pihak Yayasan juga didorong oleh kebijakan pemerintah kota Palembang di bawah Walikota Eddy Santana. Pada tahun 2006, masjid Al Ghazali mulai dibangun yang semula adalah mushala yang kurang representative untuk dilakukan ibadah. Pihak Yayasan meminta izin untuk dibantu pembangunannya kepada Wali Kota dan penduduk setempat, dan bersama-sama Walikota meresmikan berdirinya Masjid itu.

Berbagai kegiatan yang dilakukan komunitas Tionghoa Palembang, selalu melibatkan penduduk setempat (baca: orang Islam). Upacara Cap Go Meh yang dilakukan setiap purnama penuh sesudah Imlek banyak dihadiri oleh warga sekitar tanpa memandang agama. Pemerintah Daerah mencanangkannya sebagai festival daerah untuk menarik wisatawan datang, kapal hingga ketek telah disewa oleh orang-orang Tionghoa untuk siapa saja yang ingin menuju ke Pulau Kemaro waktu itu juga. Pada saat festival, banyak penduduk sekitar menerima manfaatnya mulai dari banyaknya pedagang yang hampir semua penduduk local, pemilik ketek, hingga tukang parker mendapatkan penghasilan atas perayaan itu. Selain itu tradisi sedekah dengan memberikan ang po dari masyarakat Tionghoa tidak hanya kepada sesamanya saja, namun bisa diberikan kepada semua orang. Pemerintah daerah setelah reformasi ikut mendorong dalam integrasi antara masyarakat Tionghoa dan Melayu di Palembang. Pada tahun 2006, pemerintah kota Palembang mendorong agar Pulau Kemaro dijadikan sebagai obyek wisata daerah, namun pengelolaannya kembali kepada pemilik lahan dan klinteng Hok Tjing Rio yaitu Yayasan Tempat Ibadat Tridharma Hok Cheng Bio. Pemerintah Kota juga menganjurkan pembangunan Pagoda sebagai icon tempat ibadah. Proposal pemerintah disambut baik oleh pihak Yayasan dan segera membangun pagoda sebagai landmark dan menambah keunikan pulau Kemaro sebagai tempat wisata yang dikunjungi tidak hanya orang-orang Tionghoa untuk beribadah namun juga para wisatawan baik dari Palembang maupun dari luar Palembang bahkan dari Manca Negara. Reformasi menjadi suatu masa akan adanya pengakuan kembali kebudayaan Tionghoa yang hidup bersama-sama dengan kebudayaan melayu dan Arab di Palembang. Hal itu memperkaya khazanah multicultural kota ini dan menjadi asset daerah. Pemerintah daerah saat ini mulai membuat kekayaan multicultural tersebut sebagai daya tarik untuk destinasi wisata di Palembang.

#### **D. Kesimpulan**

Pasang surut relasi antara Tionghoa dan Melayu tidak dapat dilepaskan dengan tema mengani identitas. Jika berbicara tentang identitas sebenarnya tidak

ada pertentangan yang tajam antara Melayu dengan Tionghoa. Identitas Melayu merupakan identitas yang eklektik, yang mana terdapat unsur Tionghoa di dalamnya, meskipun dalam hal ini, identitas Islamlah yang menonjol dalam identitas Melayu. Tionghoa juga demikian, ia bukanlah suatu identitas tunggal di mana Tionghoa sendiri menjadi bukanlah menjadi identitas yang tunggal, mulai dari suku, bahasa, hingga agama. Pertentangan antara kedua kelompok timbul manakala perbedaan di antara keduanya dipisahkan oleh timbulnya politik identitas yang dibentuk karena kebijakan rasial pada masa colonial Belanda yang berlanjut hingga masa Orde Baru. Selain persoalan identitas, persoalan lainnya antara lain persaingan bisnis, di tambah perbedaan kultural (agama) meskipun terdapat juga komunitas Tionghoa Muslim yang sangat bangga terhadap ketionghoannya. Konflik yang berujung fisik terjadi ketika situasi politik nasional sedang dalam masa krisis seperti pada masa Revolusi dan Reformasi. Mengenai persoalan integrasi, penyelesaian atas konflik yang terjadi di antara keduanya dapat berjalan dengan natural didasarkan pada prinsip pragmatis. Sedangkan potensi integrasi dapat dilihat narasi-narasi keterikatan yang kuat antara Melayu dan Tionghoa dan menambah khasanah multicultural dari budaya Melayu Palembang itu sendiri

## Referensi

- Abdullah, Moen dkk. 1984. *Kota Palembang sebagai kota Dagang dan Industri*, Jakarta: IDSN Depdikbud
- Alimansyur, M.dkk. 1983, *Sejarah Perlawanan Terhadap Imprealisme dan Kolonialisme di Daerah Sumatera Selatan*, Jakarta: IDSN Depdikbud
- Andaya, Barbara W. "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and eighteenth Centuries" dalam *Jurnal Indonesia*, 48 Oktober 1989
- Ari, Kemas. *Masyarakat Tionghoa Palembang Tinjauan Sejarah Sosial (1823-1945)*
- Creutzberg dan van laanen, 1987, *Sejarah Statistik Ekonomi Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor,
- Djoko,1993. *Trowulan Bekas Ibukota Majapahit*, Jakarta: Balai Pustaka,
- Gajahnata KH dan Sri Edi Swasno. 1986. *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. Sumatera Selatan: Pemerintah Provinsi Daerah, TK.1

- Hanafiah, Djohan. 1988. *Masjid Agung Palembang dan Masa Depan*, Palembang: Mas Agus
- Hanafiah, Djohan. 1995. *Melayu Jawa, Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Hanafiah, Djohan. 1990. *Sejarah Perkembangan Pemerintah Kotamadya Daerah Tingkat II Palembang*, Palembang: Pemda Tk II Palembang.
- Jumhari, 2010. *Sejarah Sosial Orang Melayu Keturunan Arab dan Cina di Palembang dari Masa Kesultanan Palembang Hingga Reformasi*, Padang: BPNST Padang Press
- Post, Peter. *The Formation of Pribumi Bussiness Elite in Indonesia, 1930s-1940s*. Dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Japan, Indonesia and the War Myths and realities* 152 (1996), no: 4, Leiden, 609-632
- Purnawati. 2004. *Tugu Prasasti Cina*, Jurnal Tamaddun
- Sevenhoven, J. L. Van . 1971. *Lukisan Tentang Ibukota Palembang*, Jakarta: Bharatara.
- Zed, Mestika. 2001. *Kepialangan Politik dan Revolusi Palembang 1900-1950*. Jakarta:LP3ES
- Zein, Abdul Baqir. *Etnis Cina dalam Potret Pembauran di Indonesia*
- Zubir, Zuneli, Seno dan Rois Leonard Arios, *Bunga Rampai Sejarah Sumatera Selatan, Sumatera Sletan dalam Kajian Sosial dan Ekonomi*

**PERGURUAN TINGGI MUHAMMADIYAH;  
REFLEKSI DAN RESPON PEMIKIRAN PENDIDIKAN  
KH. AHMAD DAHLAN**

**Oleh : Ani Aryati**

Dosen Universitas Muhammadiyah Palembang

Mahasiswa S3 PAI Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

**Abstrak:** Tujuan dari penulisan artikel ini adalah untuk memberikan refleksi dan respon atas pemikiran KH. Ahmad Dahlan seorang tokoh pembaharuan Islam Indonesia yang modern pada masanya. Pemikiran beliau sangat relevan untuk dikaji kembali dalam rangka menerjemahkan nilai-nilai universal Islam yang rahmatan lil alamin di Indonesia. Fokus bahasan pada artikel ini adalah pemikiran pendidikan KH. Ahmad Dahlan dan relevansinya dalam konteks kekinian di Indonesia, khususnya mengenai pemikiran pendidikan beliau yang diimplementasikan melalui Perguruan Tinggi Muhammadiyah. Hasil pembahasan menggambarkan bahwa sebagai refleksi dan respon atas pemikiran pendidikan KH. Ahmad Dahlan, maka Perguruan Tinggi Muhammadiyah pada aspek paradigma pendidikan dan keilmuan telah diterapkan dengan menyatukan ilmu dengan wahyu, dan ditampilkan dalam antologi yang mendudukkan wahyu dan sunnah Rasul sebagai acuan. Sementara pada dataran operasional diimplementasikan dengan pendirian berbagai program studi di Perguruan Tinggi Muhammadiyah, yang bertujuan agar umat Islam mampu berkiprah di seluruh sektor kehidupan dan di seluruh bidang keahlian, dan berada dalam seluruh strata kehidupan dan seluruh strata keahlian.

**Kata Kunci:** *Perguruan Tinggi Muhammadiyah, Pemikiran Pendidikan KH. Ahmad Dahlan,*

**Abstract:** The purpose of this article is to provide reflection and response KH.Ahmad Dahlan perspective who was a modern Indonesian reformer on the his own time. His idea is very relevant to be reviewed in order to translate the universal value of Islam which called as *rahmatan lil alamin* in Indonesia. The focus of this article is KH Ahmad Dahlan perspective on Islamic Higher Education and its relevance in contemporary contexts in Indonesia, especially concerning its educational thinking which is implemented through Muhammadiyah Higher Education. The results of the discussion illustrate that as a reflection and response to KH. Ahmad Dahlan pardigm, Muhammadiyah University in the educational and scientific paradigm aspect has been applied by unifying science with revelation, and shown in the anthology of revelation and sunnah of the Prophet as a reference. While on the operational plateau is implemented with the establishment of various courses at the Muhammadiyah Higher Education, which aims to enable Muslims to participate in all sectors of life and in all areas of expertise, and be in the whole layer of life and all walks of society expertise.

**Keywords:** *Muhammadiyah Higher Education, Ahmad Dahlan's Educational Thought*

## A. Latar Belakang

K.H. Ahmad Dahlan sebagai pelopor pembaruan pemikiran Islam di Indonesia dikenal dengan sosok yang suka atau gemar beramal, atau lebih dikenalnya dengan istilah sosok *man of action*. Kegemarannya dalam mempelajari tafsir Al-Qur'an membuat K.H. Ahmad Dahlan lebih senang mewujudkan gagasan dan pikirannya ke dalam aksi nyata. Berbeda dengan tokoh pembaru lain, yang menuangkan gagasan dan pikirannya dengan produktif menulis.

Baginya merefleksikan pemikiran ke dalam bentuk amal sosial adalah karya yang lebih bermanfaat sepanjang zaman daripada tausiyah-tausiyah yang dilontarkan semasa hidupnya. Itu semua dilakukannya karena K.H. Ahmad Dahlan selalu berpedoman bahwa "berbuat dan bekerja itu lebih baik dan lebih penting bahkan lebih banyak manfaatnya daripada hanya berbicara, (sedikit bicara banyak bekerja)"<sup>1</sup>

Jadi, ilmu itu harus diamalkan, harus diteruskan sehingga menjadi perbuatan nyata yang dapat memperbaiki keadaan. Refleksi pemikirannya dapat dilihat secara wujud atau karya nyata yang saat ini masih melekat dari K.H. Ahmad Dahlan adalah terbentuknya organisasi Muhammadiyah yang bersifat sosial dan bergerak dalam bidang pendidikan.<sup>2</sup>

Keunikan corak pembaruan yang dibawa Muhammadiyah adalah terletak pada sisi amaliyahnya yang menekankan kesalehan sosial, seperti pembangunan lembaga pendidikan, rumah sakit, panti asuhan, masjid serta sarana dakwah lainnya.

K.H. Ahmad Dahlan berpandangan bahwa keadaan masyarakat yang menyedihkan secara ekonomi, politik, sosial, dan budaya akibat penjajahan dan kehidupan agama yang kurang sesuai dengan Qur'an dan Hadits menyebabkan sikap yang fatalistik dan statis, yaitu menerima keadaan buruk dan penderitaan sebagai pemberian. Untuk mengatasi keadaan ini diperlukan kebangkitan kesadaran baru agar masyarakat memiliki kepercayaan diri (*self reliance*) untuk mengubah dirinya. Bagi orang yang taat agama, kembali pada ajaran Qur'an dan Hadits diyakini sebagai cara membangun kembali jati diri (*self identity*) dan kepercayaan diri, keberanian untuk berjuang melawan kemungkar (penindasan) serta mempunyai kemauan untuk membangun kebaikan (kemerdekaan)<sup>3</sup>.

Konsep-konsep K.H. Ahmad Dahlan mengenai pendidikan sangat revolusioner. Dia mengadakan modernisasi dalam bidang pendidikan Islam, dari sistem pondok yang hanya mengenal pelajaran pendidikan agama Islam, dan diajar secara perseorangan menjadi secara kelas dan ditambah dengan pelajaran pengetahuan umum.

Berkenaan dengan tokoh Muhammadiyah ini, dalam tulisan ini akan penulis paparkan mengenai refleksi pemikiran Pendidikan KH. Ahmad

---

<sup>1</sup>Abdul Munir Mulkhan, *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*, (Yogyakarta: PT. Percetakan Persatuan, 1990), hlm. 75.

<sup>2</sup>Adi Nugraha, *K.H. Ahmad Dahlan: Biografi Singkat (1869-1923)*, (Yogyakarta: Garasi, 2010), hlm. 36.

<sup>3</sup>Sodiq A. Kuntoro, *Kearifan Sang Profesor, Bersuku-Bangsa Untuk Saling Mengenal*. (Yogyakarta: UNY Press, 2006) hlm. 138.



Dahlan dan respon terhadap pendidikan Islam modern saat ini melalui perguruan tinggi Muhammadiyah.

## B. Biografi Singkat KH. Ahmad Dahlan

Kyai Haji Ahmad Dahlan lahir di Yogyakarta, 1 Agustus 1868, dengan nama Muhammad Darwis. Ayahnya KH. Abubakar bin KH. Sulaiman adalah khatib di masjid Kraton Yogyakarta<sup>4</sup>. Ia merupakan anak keempat dari tujuh orang bersaudara yang keseluruhan saudaranya perempuan, kecuali adik bungsunya. Ia termasuk keturunan yang kedua belas dari Maulana Malik Ibrahim, salah seorang yang terkemuka di antara Walisongo, yaitu pelopor penyebaran agama Islam di Jawa<sup>5</sup>. Ibunya bernama Siti Aminah binti Kyai Haji Ibrahim, penghulu di Yogyakarta<sup>6</sup>. Dalam sumber lain Muhammad Darwis dilahirkan pada tahun 1869<sup>7</sup>

KH. Ahmad Dahlan adalah keturunan ulama terkenal di Kauman Yogyakarta. Menurut Siti Aisyiyah Hilal, putri keenamnya, KH. Ahmad Dahlan adalah putra keempat dari KH. Abubakar bin KH. Muhammad Mas Sulaiman bin K. Murtadha bin K. Ilyas bin Demang Jurang Juru Kapindo bin Demang Juru Sapisan bin Maulana Sulaiman Ki Ageng Grebeg bin Maulana Fadlullah bin Maulana Ainul Yaqin bin Maulana Ishaq bin Maulana Malik Ibrahim<sup>8</sup>

Pada tanggal 8 Zulhijah 1330 H atau 18 November 1912 M, Kyai Haji Ahmad Dahlan mendirikan perkumpulan Muhammadiyah di Yogyakarta. Maksud dan tujuannya ialah untuk menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam, sehingga dapat mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya<sup>9</sup>. Muhammadiyah yang didirikan pada tahun 1912 M telah tersebar ke seluruh penjuru Indonesia sampai sekarang. Pada permulaan berdirinya Muhammadiyah mendapat halangan dan rintangan yang sangat hebatnya, bahkan KH. Ahmad Dahlan dikatakan telah keluar dari mazhab, meninggalkan ahli sunnah wal jama'ah. Singkatnya bermacam-macam tuduhan dan fitnahan yang dilemparkan kepadanya. Tetapi semuanya itu diterimanya dengan sabar dan tawakal, sehingga Muhammadiyah menjadi satu perkumpulan yang terbesar di Indonesia serta berjasa kepada rakyat dengan mendirikan sekolah-sekolah sejak dari Taman Kanak-kanak hingga sekolah tinggi.

KH. Ahmad Dahlan meninggal pada tanggal 23 Februari 1923 di Yogyakarta. Tanggal 27 Desember 1961 Pemerintah Republik Indonesia

---

<sup>4</sup>D.A. Winda, *Profil 143 Pahlawan Indonesia* (Yogyakarta : Pustaka Timur, 2009), hlm. 5

<sup>5</sup>Henry Sucipto, *KH. Ahmad Dahlan : Sang Pencerah, Pendidik, dan Pendiri Muhammadiyah* (Jakarta : Best Media, 2010), hlm. 50

<sup>6</sup>Muhammad Soedja, *Cerita Tentang Kyai Haji Ahmad Dahlan*, (Jakarta : Rhineka Cipta, 1993) hlm. 202

<sup>7</sup>Junus Salam, *Gerakan Pembaharuan Muhammadiyah*, (Tangerang : Al-Wasat Publising House, 2009), hlm. 56

<sup>8</sup>Mahfud Mansur, Junaedi, *Rekonstruksi Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Departemen Agama RI, Jakarta, 2005), hlm. 86

<sup>9</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta : Mutiara, 1979), hlm. 268

berdasarkan SK Presiden RI No. 657/1961 mengangkat KH. Ahmad Dahlan sebagai pahlawan Kebangkitan Nasional<sup>10</sup>

### C. Pemikiran Pendidikan KH. Ahmad Dahlan

Pendidikan Islam sebagai usaha ikhtiar manusia dengan segala daya dan upaya yang ada padanya dalam membimbing dan mengarahkan anak didik menghasilkan individu bercorak diri berderajat tinggi menurut ukuran Allah. Dengan kata lain, ciri khas pendidikan Islam diketahui dari dua segi;

1. Tujuannya; yaitu membentuk individu menjadi bercorak diri tertinggi menurut ukuran Allah.
2. Isi pendidikannya; yaitu ajaran Allah yang tercantum dengan lengkap di dalam al-Qur'an yang pelaksanaannya ke dalam praktek langsung sehari-hari sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad.

Adapun pemikiran pendidikan K.H. Ahmad Dahlan secara umum berangkat dari kesadaran spiritual akan eksistensi dirinya sebagai Hamba dan Khalifatullah yang menerima mandat untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah dari yang mungkar. Berkenaan dengan itu, maka KH. Ahmad Dahlan berpandangan bahwa pendidikan hendaknya diarahkan pada usaha membentuk manusia muslim yang berbudi pekerti luhur, luas pandangan dan paham masalah ilmu keduniaan serta bersedia berjuang untuk kemajuan masyarakat<sup>11</sup> Dalam Qoidah Pendidikan Dasar dan Menengah Bab 1 pasal 3 telah disebutkan: “pendidikan dasar dan menengah Muhammadiyah bertujuan: membentuk manusia muslim yang beriman, bertaqwa, berakhlak mulia, cakap, percaya diri, memajukan dan memperkembangkan ilmu pengetahuan dan ketrampilan dan beramal menuju terwujudnya masyarakat utama, adil dan makmur yang diridhai oleh Allah Swt<sup>12</sup>. Terkait dengan tujuan pendidikan Muhammadiyah adalah membentuk pribadi muslim yang berakhlak mulia, cakap, percaya pada diri sendiri, dan berguna bagi agama, nusa dan bangsa.

Cita-cita pendidikan yang digagas Kyai Dahlan adalah lahirnya manusia-manusia baru yang mampu tampil sebagai “ulama-intelek” atau “intelekt-ulama”, yaitu seorang muslim yang memiliki keteguhan iman dan ilmu yang luas, kuat jasmani dan rohani. Dalam rangka mengintegrasikan kedua sistem pendidikan tersebut, Kyai Dahlan melakukan dua tindakan sekaligus; memberi pelajaran agama di sekolah-sekolah Belanda yang sekuler, dan mendirikan sekolah-sekolah sendiri di mana agama dan pengetahuan umum bersama-sama diajarkan. Kedua tindakan itu sekarang sudah menjadi fenomena umum; yang pertama sudah diakomodir negara dan yang kedua sudah banyak dilakukan oleh yayasan pendidikan Islam lain. Namun, ide Kyai Dahlan tentang model pendidikan integralistik yang mampu melahirkan muslim ulama-intelek masih terus dalam proses pencarian. Sistem pendidikan integralistik inilah sebenarnya warisan yang musti kita eksplorasi terus sesuai dengan konteks ruang dan waktu, masalah teknik pendidikan bisa berubah sesuai dengan perkembangan ilmu pendidikan atau psikologi perkembangan.

---

<sup>10</sup> D.A. Winda, *Profil 143 ...* hlm. 15

<sup>11</sup> Nn. Majalah Mentari, *Paradigma Pendidikan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: MPK PDM Kota Yogyakarta, 2013), hlm.5.

<sup>12</sup> Nn. Majalah Mentari, *Paradigma ...* hlm.6.

#### **D. Refleksi dan Impelementasi Pemikiran KH. Ahmad Dahlan di Perguruan Tinggi Muhammadiyah**

K.H. Ahmad Dahlan adalah salah satu tokoh pendidikan yang turut memperjuangkan nasib bangsa Indonesia dalam bidang pendidikannya. Organisasi Muhammadiyah yang didirikannya menjadi salah satu gerakan pendidikan dari kelompok agama (Islam). Arti penting berdirinya Muhammadiyah saat itu menurut Sodik A. Kuntoro<sup>13</sup> adalah pertama, pergulatan pendidikan dalam masa pergerakan kebangsaan menjadi memiliki basis yang luas bagi masyarakat pribumi; kedua, semangat dan nilai-nilai keagamaan (Islam) ikut mewarnai dan menjadi basis pergerakan kebangsaan. Muhammadiyah sebagai organisasi keagamaan mengarahkan kegiatannya pada pemurnian keyakinan dan pelaksanaan ajaran Islam di kalangan umat yang saat itu mengalami penyimpangan, kejenuhan, kemandegan, serta kemerosotan.

Berbicara masalah pendidikan dilingkungan Persyarikatan Muhammadiyah adalah suatu yang niscaya. Karena memang sejak awal berdirinya Muhammadiyah sudah concern/menaruh perhatian yang serius terhadap pendidikan. Bidang pendidikan bagi Muhammadiyah sebagai gerakan Islam dengan warna tajdid/reformis/pembaharu adalah salah satu upaya untuk mengatasi atau memutus lingkaran setan dari masalah-masalah yang dihadapi masyarakat bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Masalah bangsa Indonesia sejak sebelum kemerdekaan hingga saat ini sebenarnya masih berkutat pada masalah kebodohan (kurangnya pendidikan), kemiskinan, keterbelakangan dan masalah-masalah sosial atau kesejahteraan lain khususnya yang berkaitan dengan masalah fisik material di samping masalah mental spiritual.<sup>14</sup>

Hal di atas ditegaskan, seperti dalam catatan Kuntowijoyo, dinamika Muhammadiyah pasca Muktamar ke-38 di Ujung Pandang semakin memperlihatkan karakternya sebagai gerakan amal yang lebih berdimensi sosial. Hal ini tampak dari orientasi Muhammadiyah untuk menambah jumlah sekolah, perguruan tinggi, rumah sakit, panti asuhan, dan lain-lain. Atau dalam istilah lain lebih dikenal sebagai gerakan amal usaha. Orientasi sebagai gerakan kultural yang diterjemahkan pada praksis sosial, terutama bidang pendidikan dan pelayanan sosial, sebenarnya bukanlah hal baru bagi Muhammadiyah.

Sejak awal Muhammadiyah mencoba mengatasi persoalan yang membelit umat Islam masa itu, yaitu kebodohan dan keterbelakangan, melalui jalur pendidikan. Sehingga bidang pendidikan menjadi program unggulan dari Persyarikatan Muhammadiyah dalam meningkatkan kecerdasan masyarakat.<sup>15</sup> Menjawab tanggung jawab dan merespon persoalan umat tersebut, Muhammadiyah secara konsisten terus melakukan perbaikan dalam pengelolaan lembaga pendidikan, termasuk Perguruan Tinggi.

---

<sup>13</sup> D.A. Winda, *Profil 143* ... hlm. 134.

<sup>14</sup> Mulyono Najamuddin, *Paradigma Pendidikan Muhammadiyah*, Jurnal Studi Keislaman/Vol. 1 No. 1 2016

<sup>15</sup> Sazali, *Muhammadiyah dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: PSAP. Muhammadiyah, 2005)., Cet. I, hlm. 177

Motivasi utama mendirikan PTM karena disemangati dan dijiwai oleh al-Islam dan Kemuhammadiyah dan bertujuan untuk mendakwahkan Al-Islam dan Kemuhammadiyah dalam pengertian yang seluas-luasnya. Adanya PTM dengan demikian bukan merupakan tujuan melainkan sebagai alat dakwah untuk civitas akademiknya sendiri (termasuk pimpinan dan dosennya) maupun untuk masyarakat dan bangsa Indonesia. Keberadaan PTM sekali lagi adalah alat dan bertujuan untuk dakwah, bukan sebagai alat atau tujuan yang lain seperti untuk mendapatkan kekayaan, kekuasaan atau kedudukan.

Komitmen menjadikan PTM sebagai alat dan bertujuan dakwah ini sangat fundamental dan strategis bagi perkembangan PTM: *pertama*, membangun sebuah perguruan tinggi pada hakekatnya adalah membangun peradaban umat dan bangsa, dan hal ini harus didasari oleh niat yang suci dan mulia serta membutuhkan kekuatan moral dan spiritual yang kokoh. *Kedua*, al-Islam dan kemuhammadiyah menjadi daya tarik masyarakat untuk memilih PTM. Orangtua percaya bahwa di PTM ada pendidikan al-Islam dan Kemuhammadiyah yang memiliki visi-misi yang jelas yaitu menjadikan muslim yang modern (berkemajuan) dan mengedepankan akhlak budi pekerti yang luhur *Ketiga*, Al-Islam dan Kemuhammadiyah menjadi sumber nilai dan ruh penggerak budaya dan sistem manajemen PTM, sekaligus sebagai identitas dan batas (*boundary*) tentang apa yang seharusnya dilakukan dan tidak dilakukan. Melalui al-Islam dan Kemuhammadiyah PTM menjadi perguruan tinggi Islam yang berkarakter.

Keberadaan PTM merupakan salah satu pilar utama tegaknya persyarikatan Muhammadiyah dan sekaligus amal usaha andalan dan menjadi kebanggaan. Sebaliknya keberadaan dan kelangsungan PTM akan sangat ditentukan oleh eksistensi persyarikatan Muhammadiyah. Kesamaan visi, kebersamaan, kerjasama dan saling tolong-menolong yang dilandasi semangat al-Islam dan Kemuhammadiyah antara keempat pilar kekuatan PTM itu adalah niscaya dan menjadi kunci kejayaan PTM dan persyarikatan

Keberadaan Keberadaan PTM juga tidak dapat dilepaskan dari persyarikatan Muhammadiyah dimana PTM itu berada mulai dari tingkat cabang (PCM), daerah (PDM) maupun wilayah (PWM). Sebagaimana dikemukakan di atas bahwa Muhammadiyah mendirikan amal usahanya tanpa modal karena didirikan oleh warga setempat dan dirintis dari kecil. Warga setempat itu antara lain terdiri dari aktivis persyarikatan Muhammadiyah setempat, tokoh pendidikan yang juga warga Muhammadiyah dan tokoh pendidikan, tokoh pemerintahan, tokoh masyarakat dan pengusaha yang mengerti dan menjadi simpatisan Muhammadiyah. Persyarikatan Muhammadiyah sekaligus juga berperan sebagai basis sosial PTM.<sup>16</sup>

Perkembangan selanjutnya sesuai dengan Qaidah dan Pedoman yang berlaku, PTM memiliki kemandirian di dalam mengelola organisasinya karena secara struktural berada di bawah koordinasi Majelis Dikti PP Muhammadiyah. Meskipun PP Muhammadiyah Majelis Dikti adalah yang memiliki PTM, tetapi secara defacto tidak menguasanya, yang menguasai tetap pimpinan PTM dan persyarikatan Muhammadiyah setempat.

---

<sup>16</sup> <http://dikti.muhammadiyah.or.id/empat-pilar-kekuatan-ptm/> diakses tanggal 29 November 2017

Meskipun tema pembaharuan pendidikan Muhammadiyah memperoleh perhatian yang cukup serius dari para pengkaji sejarah pendidikan Indonesia, namun sejauh ini belum ada satu karya pun yang menunjukkan bagaimana sebenarnya model filsafat pendidikan yang dikembangkan oleh Muhammadiyah. Untuk melangkah ke arah itu bisa dilakukan dengan beberapa pendekatan:

1. Pendekatan normatif yakni bertitik tolak dari sumber-sumber otoritatif Islam (al-Qur'an dan Sunnah Nabi), terutama tema-tema pendidikan, kemudian dieksplorasi sedemikian rupa sehingga terbangun satu sistem filsafat pendidikan;
2. Pendekatan filosofis yang diberangkatkan dari mazhab-mazhab pemikiran filsafat kemudian diturunkan ke dalam wilayah pendidikan;
3. Pendekatan formal dengan merujuk pada hasil-hasil keputusan resmi persyarikatan;
4. Pendekatan historis-filosofis yaitu dengan cara melacak bagaimana konsep dan praksis pendidikan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh kunci dalam Muhammadiyah lalu dianalisis dengan dengan pendekatan filosofis.

Menurut Geertz titik berat program Muhammadiyah di bidang pendidikan, adalah sistem pengajarannya berpolakan sistem sekolah negeri. Sistem pendidikan dan pengajaran tersebut bukan dimaksud untuk menciptakan sendiri suatu sistem pendidikan Islam, melainkan untuk mengorganisasi sistem pendidikan Swasta yang sejajar dengan sistem nasional. Memang sejak awal kelahirannya Muhammadiyah cenderung menyesuaikan dengan pendidikan colonial, sekalipun hanya dalam tata cara penyelenggaraan pendidikan dan bukan dalam materi atau isi tujuan pendidikan gerakan yang bersifat akomodatif.<sup>17</sup>

Pendidikan yang diselenggarakan umat manusia selalu didasarkan pada pandangan hidup atau falsafah yang dianut masyarakat manusia yang bersangkutan, karena setiap masyarakat mempunyai falsafah dan pandangan hidupnya sendiri. Pandangan hidup masyarakat itulah yang memberi arah ke mana pendidikan akan menuju dan bagaimana cara memindahkan nilai-nilai tersebut. Pandangan hidup pulalah yang menentukan tujuan pendidikan suatu masyarakat<sup>18</sup> Begitu pula halnya Muhammadiyah sebagai organisasi social yang berasaskan Islam. Dalam pendidikan Muhammadiyah telah merumuskan kerangka filosofisnya.

Dalam Tanfidz Keputusan Muktamar Satu Abad Muhammadiyah, yakni pada Bab II, terdapat penjelasan tentang Rumusan Filsafat Pendidikan Muhammadiyah. Beberapa poin dari keputusan tersebut. *Pertama*, hakikat pendidikan dalam pandangan Muhammadiyah. Terdapat pernyataan; *“Pendidikan Muhammadiyah adalah penyiapan lingkungan yang memungkinkan seseorang tumbuh sebagai manusia yang menyadari kehadiran Allah SwT sebagai Rabb dan menguasai ilmu pengetahuan, teknologi dan seni (IPTEKS). Dengan kesadaran spiritual makrifat (iman/tauhid) dan penguasaan IPTEKS, seseorang mampu memenuhi kebutuhan hidupnya secara mandiri memenuhi kebutuhan hidupnya secara*

---

<sup>17</sup>Abuddin Nata (ed), *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 263

<sup>18</sup>Jurnal Humaniora, Vol. 3 No. 2 November 2001, hlm. 95

*mandiri, peduli sesama manusia yang menderita akibat kebodohan dan kemiskinan, senantiasa menyebarluaskan kemakmuran, mencegah kemungkaran bagi pemuliaan kemanusiaan dalam rangka kehidupan bersama yang ramah lingkungan dalam sebuah bangsa dan tata pergaulan dunia yang adil, beradab dan sejahtera sebagai ibadah kepada Allah. Pendidikan Muhammadiyah merupakan pendidikan Islam modern yang mengintegrasikan agama dengan kehidupan dan antara iman dan kemajuan yang holistic.*

*Kedua, visi dan misi pendidikan Muhammadiyah. Visi Muhammadiyah dinyatakan sebagai berikut: “terbentuknya manusia pembelajar yang bertaqwa, berakhlak mulia, berkemajuan dan unggul dalam IPTEKS sebagai perwujudan tajdid dakwah amar ma’ruf nahi mungkar.* Sedangkan misi dirumuskan sebagai berikut: (1) mendidik manusia memiliki kesadaran ketuhanan (spiritual makrifat); (2) membentuk manusia berkemajuan yang memiliki etos tajdid, berfikir cerdas, alternatif dan berwawasan luas; (3) mengembangkan potensi manusia berjiwa mandiri, beretos kerja keras, wirausaha, kompetitif dan jujur; (4) membina peserta didik agar menjadi manusia yang memiliki kecakapan hidup dan keterampilan social, teknologi, informasi dan komunikasi; (5) membimbing peserta didik agar menjadi manusia yang memiliki jiwa, kemampuan menciptakan dan mengapresiasi karya seni-budaya; (6) membentuk kader Persyerikatan, umat dan bangsa yang ikhlas, peka, peduli dan bertanggungjawab terhadap kemanusiaan dan lingkungan.

*Ketiga, nilai-nilai dasar pendidikan Muhammadiyah (NDPM). Sebagai berikut: (1) Pendidikan Muhammadiyah diselenggarakan merujuk pada nilai-nilai yang bersumber pada al-Qur’an dan sunnah Nabi; (2) ruhul ikhlas untuk mencari ridla Allah SwT menjadi dasar dan inspirasi dalam ikhtiar mendirikan dan menjalankan amal usaha di bidang pendidikan; (3) menerapkan prinsip kerja sama (musyarakah) dengan tetap memelihara sikap kritis, baik pada masa Hindia Belanda, Dai Nippon (Jepang), Orde Lama, Orde Baru, hingga pasca ORBA; (4) selalu memelihara dan menghidup-hidupkan prinsip pembaharuan (tajdid), inovasi dalam menjalankan amal usaha di bidang pendidikan; (5) memiliki kultur untuk memihak kepada kaum yang mengalami kesengsaraan (dhuafa dan mustadh’afin) dengan melakukan proses-proses kreatif sesuai dengan tantangan dan perkembangan yang terjadi pada masyarakat Indonesia; (6) memperhatikan dan menjalankan prinsip keseimbangan (tawasuth dan moderat) dalam mengelola lembaga pendidikan antara akal sehat dan kesucian hati.*

*Keempat, unsur-unsur pendidikan. Aspek-aspek pendidikan meliputi: (1) pembelajar; (2) pembelajaran; (3) pendidik; (4) Persyerikatan; (5) manajerial; (6) Kurikulum; (7) Kemasyarakatan<sup>19</sup> Keempat nilai ini masih dalam dataran konsep filosofis masih perlu penjabaran yang lebih lanjut agar dapat aplikatis di ranah praksis di sekolah-sekolah Muhammadiyah.*

Dalam Filsafat Pendidikan setidaknya mengenal tiga aliran filsafat, yaitu: esensialisme/perennialisme, progresivisme, dan rekonstruksi social. Esensialisme berpandangan bahwa tugas pendidikan melestarikan budaya. Progresivisme berpadandangan bahwa tugas pendidikan adalah

---

<sup>19</sup>Tulisan Prof. Dr. Syamsul Arifin dengan judul *AIK Sebagai Praksis Pendidikan Nilai*, Suara Muhammadiyah 04/98 I 16-28 Februari 2013

mengembangkan kemampuan subyek didik agar dapat berkembang optimal. Rekonstruksi social berpandangan adanya aspek individual dan adanya aspek tanggungjawab kemasyarakatan.<sup>20</sup> Dalam hal ini Muhammadiyah secara eksplisit masuk tiga kategori di atas yaitu esensialisme/perennialisme, progresivisme, sekaligus rekonstruksi social.

Amin Abdullah dalam makalah *Filosofi dan Paradigma Pendidikan Muhammadiyah*<sup>21</sup> mengungkapkan empat paradigma pendidikan Muhammadiyah. *Pertama*, paradigma pembaharuan pendidikan Islam yang bercorak kritis-hermeneutis. Muhammadiyah senantiasa menyatukan dimensi ajaran “kembali ke ada al-Qur’an dan Sunnah” dengan dimensi “ijtihad” dan “Tajdid” social keagamaan. Keduanya dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Lewat ijtihad dan tajdid sosio-kulturalnya, Muhammadiyah sengaja meniru dan melaksanakan sistem pendidikan “sekolah” untuk tidak menyebutnya dengan sistem pendidikan Barat yang mengajarkan ilmu secara lebih utuh-komprehensif, baik dalam wilayah natural maupun social atau behavioral science dengan tidak meninggalkan ilmu-ilmu agama Islam.

*Kedua*, adalah paradigma pembaharuan pendidikan agama Islam yang bercorak *esensialis* sekaligus *perennialis*. Nilai-nilai yang esensial yang termuat dalam kitab suci al-Qur’an dan juga Sunnah harus berlaku dan diamalkan secara abadi (*perennial*). contoh paradigma pembaharuan pemikiran Islam model esensialis-perennialis lebih menekankan dimensi “purifikasi” aqidah dan ibadah dan bukan dinamisasi kehidupan social dan pendidikan keagamaan. *Ketiga*, paradigma pembaharuan pendidikan Islam yang bercorak rekonstruksi social (*social reconstruction*). Dalam mengaktualisasikan dan merealisasikan cita-cita dan perjuangannya, metode pembaharuan pemikiran pendidikan Islam model Muhammadiyah menggunakan sistem organisasi.

*Keempat*, paradigma pembaharuan pendidikan Islam yang bercorak progressif. Titik tekan paradigma ini antara lain adalah sifatnya yang selalu berorientasi ke depan (*future oriented*). Dengan demikian, semangat untuk memperbaiki, mengoreksi, dan menyempurnakan cara berpikir dan mekanisme kerja yang sekarang ini sedang berjalan selalu diprioritaskan.

Konklusinya kemudian dapat ditarik bahwa Paradigma pendidikan Muhammadiyah pada dataran keilmuan adalah menyatukan ilmu dengan wahyu, dan ditampilkan dalam antologi yang mendudukan wahyu dan sunnah Rasul sebagai acuan. Sementara pada dataran oprasional adalah agar umat Islam mampu berkiprah di seluruh sektor kehidupan dan di seluruh bidang keahlian, dan berada dalam seluruh strata kehidupan dan seluruh strata keahlian.<sup>22</sup>

## E. Penutup

Berdasarkan pembahasan yang telah penulis sajikan, maka dapat disimpulkan, bahwa pemikiran KH. Ahmad Dahlan mengenai pendidikan sangat relevan untuk diterapkan dalam situasi modern saat ini, dan beliau

---

<sup>20</sup>Said Tuhuleley (ed), *Reformasi Pendidikan Muhammadiyah Suatu Keniscayaan*, (Yogyakarta: SM, 2003), hlm. 35-40

<sup>21</sup> Said Tuhuleley (ed), *Reformasi...* hlm. 49

<sup>22</sup> Said Tuhuleley (ed), *Reformasi...* hlm. 49 & 51

adalah tokoh pembaharuan Islam di Indonesia pada masanya. Respon Muhammadiyah sebagai organisasi yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan terhadap pendidikan terutama pendidikan tinggi dengan membentuk Perguruan Tinggi Muhammadiyah yang multi disipliner dengan konsep Integral. Konsep pendidikan Islam yang integratif itu menjadi bukti bahwa K.H. Ahmad Dahlan adalah seseorang yang terbuka pemikirannya terhadap hal-hal baru, berwawasan luas dan mempunyai pandangan yang jauh ke depan.



## DAFTAR PUSTAKA

- AIK Sebagai Praksis Pendidikan Nilai*, Suara Muhammadiyah 04/98 I 16-28  
Februari 2013  
<http://dikti.muhammadiyah.or.id/empat-pilar-kekuatan-ptm/> diakses tanggal 29  
November 2017
- Jurnal Humaniora, Vol. 3 No. 2 November 2001
- Kuntoro, Sodik A., *Kearifan Sang Profesor, Bersuku-Bangsa Untuk Saling Mengenal*. Yogyakarta: UNY Press, 2006
- Mansur, Mahfud, Junaedi, *Rekonstruksi Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*,  
(Departemen Agama RI, Jakarta
- Mulkhan, Abdul Munir, *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*, Yogyakarta: PT. Percetakan Persatuan, 1990
- Najamuddin, Mulyono, *Paradigma Pendidikan Muhammadiyah*, Jurnal Studi Keislaman/Vol. 1 No. 1 2016
- Nata, Abuddin (ed), *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2001
- Nn. Majalah Mentari, *Paradigma Pendidikan Muhammadiyah*, Yogyakarta: MPK PDM Kota Yogyakarta, 2013
- Nugraha, Adi, *K.H. Ahmad Dahlan: Biografi Singkat (1869-1923)*, Yogyakarta: Garasi, 2010
- Salam, Junus, *Gerakan Pembaharuan Muhammadiyah*, Tangerang: Al-Wasat Publising House, 2009
- Sazali, *Muhammadiyah dan Masyarakat Madani*, Jakarta: PSAP. Muhammadiyah, 2005
- Soedja, Muhammad, *Cerita Tentang Kyai Haji Ahmad Dahlan*, Jakarta: Rhineka Cipta, 1993
- Sucipto, Henry, *KH. Ahmad Dahlan: Sang Pencerah, Pendidik, dan Pendiri Muhammadiyah* Jakarta: Best Media, 2010
- Tuhuleley, Said, (ed), *Reformasi Pendidikan Muhammadiyah Suatu Keniscayaan*, Yogyakarta: SM, 2003
- Winda, D.A. *Profil 143 Pahlawan Indonesia* Yogyakarta: Pustaka Timur, 2009
- Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979

## Need Analysis of Developing Inquiry Teaching Model On Islamic Education For Islamic Education Sabjek In Elementary School

Asnelly Ilyas<sup>1</sup>, Z.Mawardi Effendi<sup>2</sup>, Nurhizrah Gustituati<sup>3</sup>, AzwarAnanda<sup>4</sup>  
[1asnelly@gmail.com](mailto:asnelly@gmail.com) [2zmefendi@gmail.com](mailto:zmefendi@gmail.com), [4.anandaazwar4127@gmail.com](mailto:4.anandaazwar4127@gmail.com)

Educational Science Postgraduate Program Universitas Negeri Padang Indonesia

### Abstrat

The development of the cognitive potential of learners to think critically, analytically and systematically is an effort to be done by educators of Islamic Education (PAI) in learning, not ignoring the potential of affective and psychomotor. This study examines how the needs analysis of educators and students on the development of inquiry model in the subject of Islamic education for elementary school. The development of the cognitive potential of learners to think critically, analytically and systematically is an effort to be done by educators of Islamic Education in learning, not ignoring the potential of affective and psychomotor. This study examines how the needs analysis of educators and students on the development of inquiry model in the subject of Islamic education for elementary school. From the result of observation of Islamic education learning, currently obtained data and information that learning Islamic education dominant cognitive remembering the materials, so question and answer and giving task, learners less actively involved, if there is question of educator, by using method, so that the student have lack of willingness to answer the question or giving opinions. Development of the cognitive potential of learners to think critically, analytically and systematically, is an effort that must be done by Educators of Islamic in teaching, without ignoring the other potential affective and psychomotor. This study examines how the needs analysis of educators and students on the development of inquiry model in the Islamic education elementary school. Based on this phenomena it is certain model of teaching, one of the models to be developed is an inquiry learning model in the Islamic education, this model is expected to achieve Islamic education learning objectives. The result of observation and interview with certain education educator show the same thing. educators PAI, educators have tried to perform other learning methods, but there are still many weaknesses encountered among most learners they play games in group learning, only clever student are active, while other are not. This study examines how the needs analysis of educators and students on the development of inquiry model in Islamic education elementary school.

Key Word: Inquiry Learning Model, PAI, Cognitive, Critical, Asal, Systematic

## INTRODUCTION

Islamic Religious Education (PAI) is a part of national education as stipulated in the National Education Act No. 20 of 2003, that the goal of national education is to develop the potential of learners to become a man who believes and piety to God Almighty, noble, healthy, knowledgeable, capable, creative, independent and responsible. (Act of Sisdiknas 2003: 8). It is clear that Islamic Education has a very important role in realizing and producing human resources of Indonesia who believe, morals, quality, qualified, skilled and professional

In order to achieve the goal of national education, in Indonesia Islamic Education (PAI) It plays a very important role. So that it is involved national curriculum which must be followed by all learners from elementary school level to College (Zuhairidkk, 1993:19), and PP RI NO. 55 tahun 2007. In fact, although Islamic Education (PAI) has been incorporated into the national curriculum as part of the national education system, Islamic Religious Education in schools, especially at elementary school in Kec. Lima Kaum Batusangkar West Sumatera, is still far from the expected goal. From the result of observation of PAI learning, currently obtained data and information that learning PAI dominantly focuses on the cognitive point of view. Learning method used is more frequent lecturing, question and answer and giving task, lack of learners' involvement . If there is question from educator, answers come from only the same participants, learners are lack of willingness to ask and express opinions. The results of this observation is not much different from the results of interviews with educators. Educators have tried to do other learning methods, but there are still many weaknesses encountered among most participants . The students play in group learning, only the smart ones are active. So that the learning is not effective. The results of this survey are supported by Asma'un Sahlan, (2010: 28) that the problem of learning PAI in schools are:

- 1) **Learning process.** PAI teacher is more concentrated on the theoretical matters of cognitive science only and more emphasis on the transfer of science work,
- 2) **Teaching methodology** has been generally unchanged, conventional-traditional and monotonous tends to bore the participants students
- 3) PAI lessons are often conducted in schools are **isolated lesson**, less integrated with other areas of study, so subjects taught are marginal and feriferal,
- 4) PAI teaching and learning activities are often concentrated in the **classroom teaching and learning oriented** and reluctant to practice and research outside
- 5) Teaching and learning activities tends to be **normative oriented activities**, linear without the illustration of socio-cultural context

6) **lack of parents' communication and cooperation** dealing with the problems faced by learners.

Muhaimin, (2007: 27) also states that in the context of learning Islamic education seems a weak point lies in the methodology component. As indicators are: 1) lacking the ability to convert cognitive religious knowledge into "meaning" and "value" or lack of encouragement of the religious values internalized in the learner; 2) lack of mutual cooperation and cooperation with non-religious programs; 3) less relevant to social changes that occur in society or less illustration of social and cultural context.

In line with the above opinion, Muktar Bukhari (2007: 23) states that the weaknesses of today's Islamic learning is ; Only paying attention to the cognitive aspect of the growth of consciousness of religious values and ignoring the affective and conative-volitional constructions, namely the willingness and determination to practice the values of religious teachings. As a result, there is a gap between knowledge and practice in life, religious values, or in the practice of religious education transformed into religious teachings, so it unable to form moral persons, to the essence of religious education is moral education.

The same thing is explained by Sutrisno (2005: 109) that, "Islamic Religious Education in schools that run today un-realizably still stalled on theoretical mastery of a science, and can only touch the cognitive aspect by ignoring the affective and psychomotor aspects.

Towaf (2005) in Muhaimin explains the weaknesses of Islamic education in schools are as follows: 1) the learning approach still tends to be normative, in the sense that religious education presents norms that are often without the illustration of social and cultural context, so that learners are lack of interpretation on religious everyday life values, 2) Islamic education curriculum designed in schools is actually offers minimal competence or minimum information, but the teachers are often fixated on it, so the motivation to enrich the curriculum with various learning experience is not developed, 3) moreover, the teachers of Islamic education are lack of trying to explore various possible methods , so that the application of learning tends to be monotonous,, 4) the facilities and infrastructure are limited, so the management tends to be sober.

The research conducted by Furchan (2000) on PAI learning supports Towaf's opinion above. From his research, Furchan explains that in the

context of the methodology of the use of learning methods of Islamic education in schools, mostly still use the traditional learning methods of monotonous lectures and static un-contextual, tends to be normative and monolithic

Towaf in Atho'Mudzhar (Tempo, 24-11-2004) proposes the results of a study in religious research in 2000, that the decline of morals of learners is caused by overloaded material of the curriculum. The materials put forward the aspect of thinking rather than build a complete religious awareness. In addition, religious education methodology is less encouraging inspiration to religious values and limited religious reading materials.

The issues mentioned above cannot be left, they are needed to be solved. One alternative problem solving is by developing the PAI learning model with inquiry model.

The reason for choosing an inquiry model in teaching Islamic education in primary schools is that, because inquiry learning strategy is a series of learning activities that emphasizes critical and analytical thinking process to find answers to a question. The process of thinking itself is usually done through questioning between educators and learners (Sanjaya, 2012). This learning strategy is often called the holistic strategy, which comes from the Greek word *heuriskein* means 'I find'. Moreover Sanjaya (2012) states several advantages of inquiry that are recommended to be used. They are: 1) Inquiry learning strategy is a learning strategy that emphasizes the development of cognitive, affective and psychomotor aspects in a balanced way, so that learning through this strategy is considered more meaningful. This is in accordance with the results of a research conducted by Farida at SMP NU 01 Muallimin Waleri the first semester in Academic Year 2010-2011. The result of his research shows that learning inquiry of Discovery Learning can improve students' learning result and psychomotor, 2) inquiry learning strategy can give space to students to learn according to their learning style, 3) Inquiry learning strategy is a strategy that is considered in accordance with the development of modern psychology learning that considers learning is a process of behavior change because of experience, 4) another advantage of this learning strategy, can serve the needs of students who have higher average skills. That is, students who have good learning ability will not be influenced by students who are weak in learning.

The Research of Atta Illah at SMP Miftahul Imam Bandung, about Implementation of Inquiry Model in Learning PAI to Increase Students' Learning

Activity, and research conducted by Ernawati about Implementation of Inquiry in Learning Al-Qur'an Hadith in class XI MAN 1 Kandangan, the result both research show that the inquiry learning model can increase the learners' activity maximally, this learner in the process of learning to find knowledge by themselves or in groups. It means inquiry model offers learners as subject learning. (<http://www.academia.edu/9518800> and <http://idr-iain-antasari.ac.id/2723>)

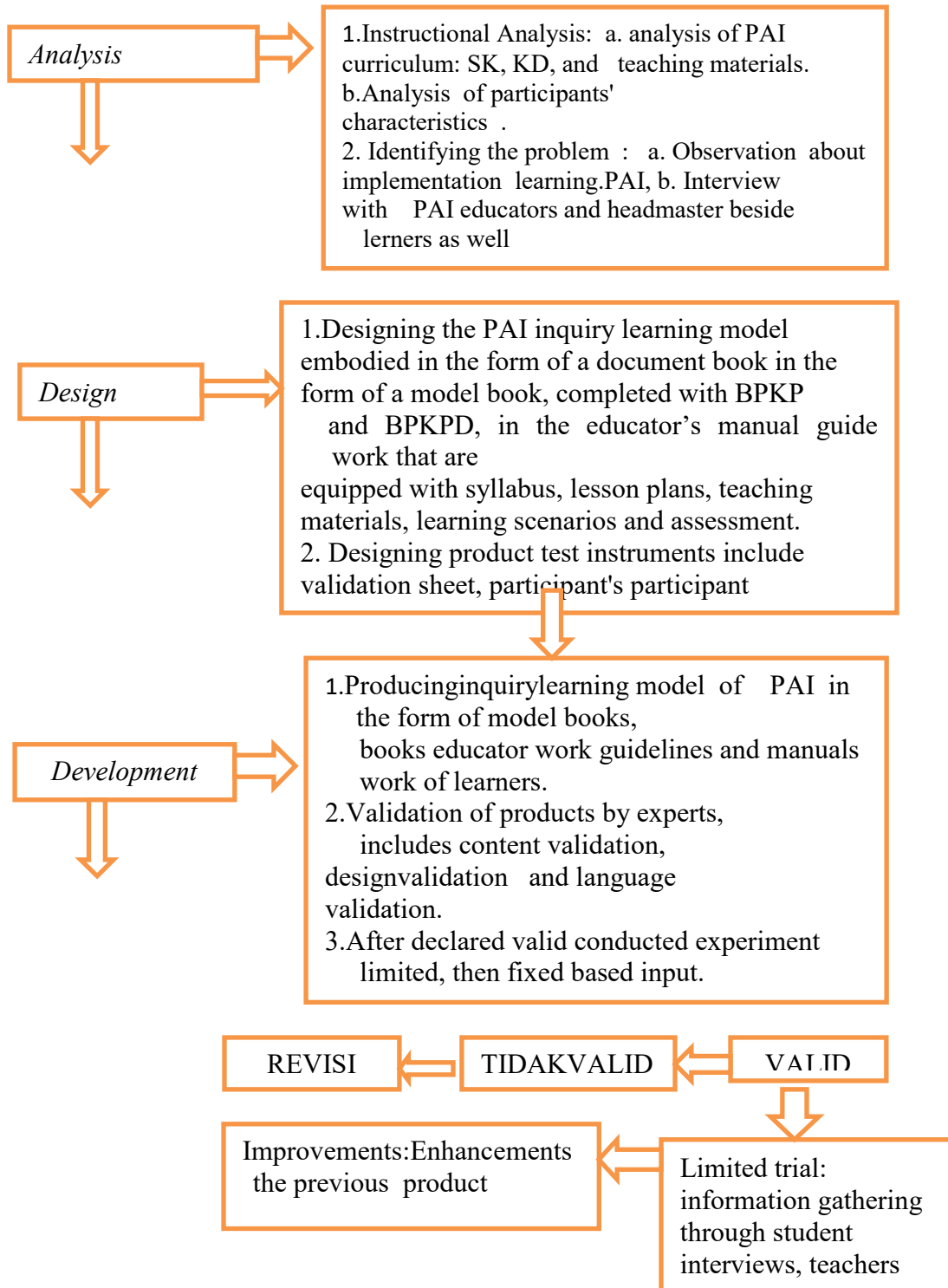
From the psychological aspect of child development, the characteristics of the learning of elementary school age students are happy to work in groups, in association with peer groups, children learn important aspects of the socialization process. So, based on this consideration, it would be appropriate to use inquiry strategy in PAI's empowerment

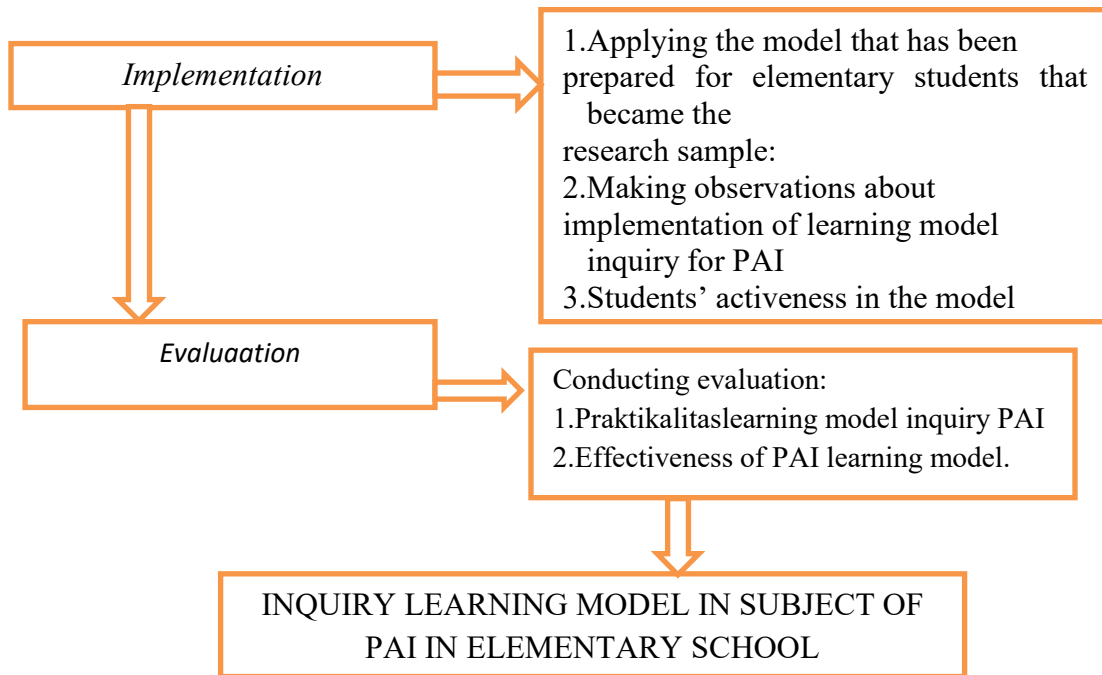
Based on the problems described above, the researcher wants to develop inquiry learning in the subjects of Islamic education in Elementary School in the learning aspect of Inquiry in the form of 1) development of inquiry learning model, 2) development of educator work guidance and 2) work guidance of learners. All the products developed can be used and feasible in the learning needs to be assessed of validity, practicality, and effectiveness, as Nieveen (1999) found that a product of development is said to be qualified if it provides 3 things, that is valid, practical, and effective.

ADDIE development research is proposed in this research that provided by Reiser and Molenda (1990s). ADDIE is an everyday term used to describe a systematic approach to learning development, (<http://www.indian.edu>). ADDIE is an abbreviation that refers to the main processes of the development process of the learning system: Analysis, Design, Development, Implementation, and Evaluation.

Some reasons for ADDIE modification selection include 1). The ADDIE model is a model that provides an opportunity for continuous evaluation and revision in every phase. So the resulting product becomes a valid and reliable product. 2). The ADDIE model consisting of 5 stages is interrelated and structured systematically, meaning that from stage 1 to 5 in implementation it must be systematically, it can not be derived randomly or which one would like to take precedence, because these 5 stages are very simple when compared with other models.

CHART PROCEDURES ADDIE MODEL DEVELOPMENT IN  
LEARNING INQUIRY PAI CLASS OF THE FIFTH GRADE OF  
ELEMENTARY SCHOOL







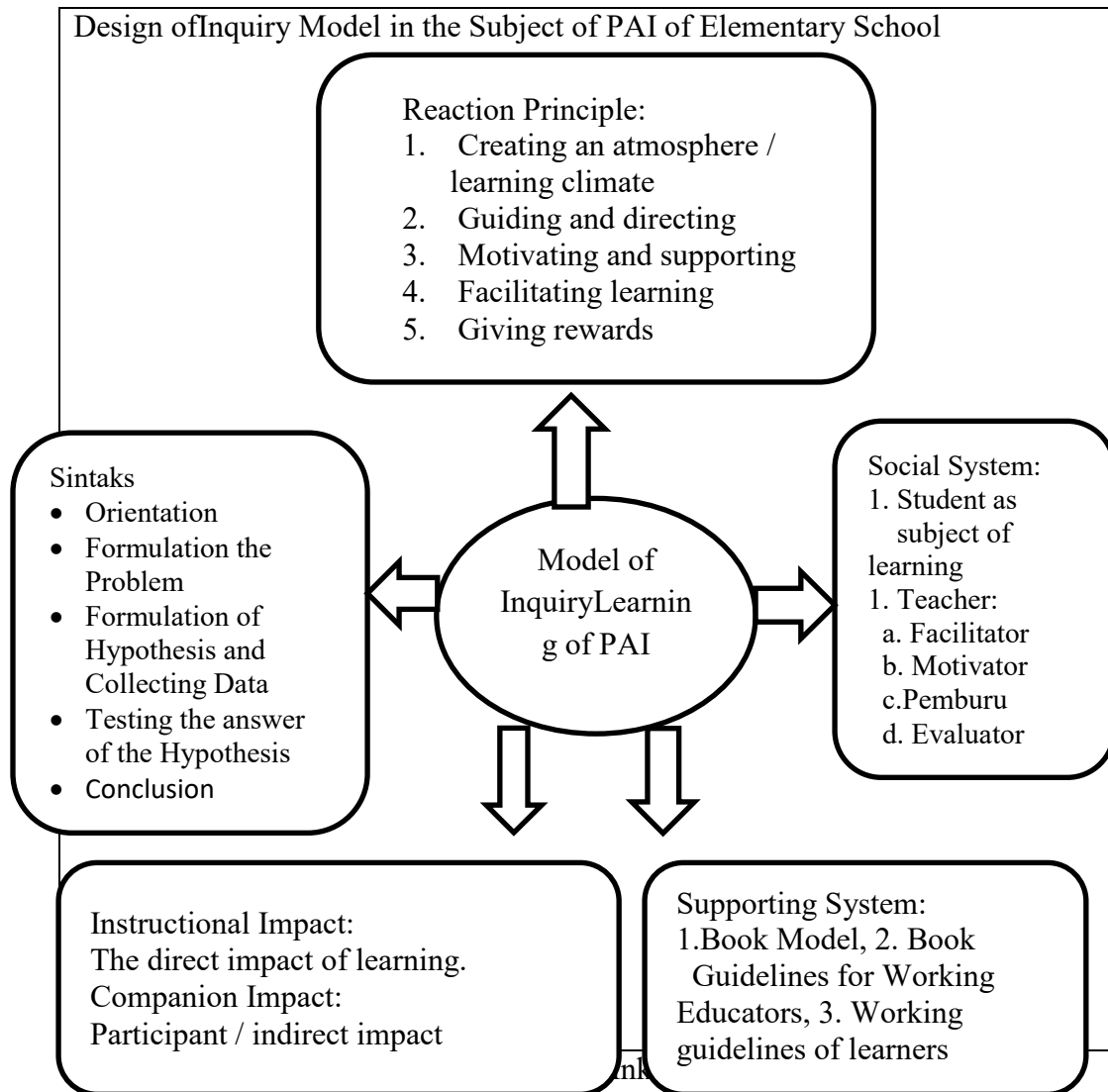


Figure of Construction of Inuyiri PAI SD Learning Mode

## CONCLUSION

From the above description, it can be concluded the importance of the development of PAI learning model of inquiry for elementary school, that is expected learners are able to develop the intellectual potential (cognitive), affective, and psychomotor in balance, so that learners are active in learning by directing the ability to think critically, systematically and analytically to face the rapid technological progress without ignoring the values of Islamic teachings.

## DAFTAR PUSTAKA

- Asmaun Sahlan, 2010, *Mewujudkan Budaya Religius di Sekolah : Upaya Mengembangkan PAI dari Teori ke Aksi*, Malang: UIN Maliki Press
- Muhaimin, 2007. *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama di Madrasah, Sekolah dan Perguruan Tinggi*, Jakarta: Raja Grafindo
- Mukhtar Bukhari, 2007, *Desain Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Misaka Galiza.
- Sutrisno, 2005, *Revolusi Pendidikan di Indonesia: Membedakan Metode dan Teknik Pendidikan Berbasis Kompetensi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Furchan, 2000, hasil penelitian
- Wina Sanjaya, 2012, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, Jakarta: Kencana Prenada media Group.
- Atta Illah, Penelitian Judul Penerapan Model Inkuiri dalam PAI  
*Meningkatkan Keaktifan Belajar Siswa* : (<http://www.accademia.edu/9518800>)  
dan <http://idr-iain-aantasari.ac.id/2723>.

# MIND MAPPING LEARNING MODEL IN IMPROVING STUDENTS UNDERSTANDING OF NAHWU SCIENCE: NEUROPSYCHOLINGUISTIC STUDIES

Ferawati  
Ahmad Dahlan University  
[ferawati@bsa.uad.ac.id](mailto:ferawati@bsa.uad.ac.id)

## Abstract

Mind Map in the present is very developed in increasing brain activity and used in various fields of motivational psychology, learning psychology and improvement of learning. This study aims to determine the level of students' understanding of the science of nahwu using mind-mapping learning model with neuropsycholinguistic studies. The method used in this study is a qualitative approach with the type of descriptive analytic research. Subjects studied in this study are students of arabic language and literature who studied nahwu science at Ahmad Dahlan University Yogyakarta. This study used classroom investigation (PTK) with class A research subjects as experimental class and class B as control class. From the results of this study can be concluded that with the mind map learning model, can improve students' understanding of learning Nahwu Science.

Keyword : Mind map, nahwu science, neuropsycholinguistic

### A. Introduction

Mind map is referred to as a route map that uses all of the potential of the brain to be optimal. Mind mapping trains the brain to look at it thoroughly in detail and by integrating logic and imagination. Mind map form like a road map in a city that has many branches so as to make a thorough view of the subject matter in one vast area, plan a route that is fastest and precise and know where we are going and where we are. In addition, mind mapping also involves both hemispheres of the brain by integrating between logic and imagination so that it will allow someone to organize and remember all forms of information, both in writing and verbal. The existence of combinations of colors, symbols, shapes and so on allows the brain to absorb the information received. Implementation of mind map in learning activities is expected to optimize the ability of the brain, train to think critically and innovatively, and to develop students' understanding of the lesson.

The difficulty in understanding Nahwu's science is due to the assumption that Nahwu's science is frightening. Nahwu science which is considered difficult to be understood to make the science of nahwu become a shunned material and reduce the motivation of student learning. The notion that Nahwu's science is complex and difficult is because some of the sources of learning, teaching, and books of Nahwu seem traditional, thick and a little boring with not very large writing, no illustrations of images or colors and less interest and less interest to learn. Therefore, the role of teaching materials is very important in the learning process. If learning resources and teaching materials are less attractive or

monotonous, they will lower student interest and motivation, and this will impact on low levels of understanding.

Mind mapping or mind mapping that Buzan coined is a verbal visualization technique into the picture. The mind map is very useful for understanding the material, especially the material given verbally. The mind map aims to create a visually and graphically patterned learning material that can ultimately help record, amplify, and recall the information learned. Moreover, mind maps encourage creative problem solving and they store information in a format that is easy to remember and quick to review.

In some studies and research indicates that Mind Map can improve learning in field valued. Among Mind Map research and learning in Indonesia are:

1. Implementation of Mind Mapping in Learning Activities and Its Effect on Character Education, by Eka Pratiwi Tenriawaru. 2014.
2. Global Learning Contribution and Mind Mapping In Social Arithmetic Learning As A Network Concept Agustin Debora MS, by Dra. Santi Irawati, M.Si, Ph.D Drs. Mustangin, M.Pd. 2010.
3. Mind Mapping In Quantum Learning Method Influence On Student Learning Achievement And Creativity, by R. Teti Rostikawati. 2008.
4. Mind Mapping Learning Model To Increase Understanding The Concept of Properties Build Student Room of Class V SD Negeri Tunggulsari II UPTD Dikpora District Laweyan Surakarta, by Nurtesti Handayani Mawasid. 2009.
5. Implementation of Mind Mapping Learning Strategy in Mathematics Learning as an Effort to Improve Understanding Concept of Pythagoras Theorem by Ria Dwi Indriyani. 2010.
6. The Influence of Mind Mapping in Learning Guided Inquiry Model to Metacognitive Skills and Biology Learning Outcomes in X-Grade Students of SMAN 1 Singosari-Malang East Java, by Ayun Indraswati et al. 2015.
7. Understanding Mind Map through Neuropsycholinguistic Studies, by Siti Sholeh. 2015.

From the results of the above mentioned research researchers have not found a study or research on the level of student understanding of the science of nahwu using mind map learning model. Therefore, researchers intend to examine the model of learning Mind map in improving the understanding of nahwu science with neuropsycholinguistic studies.

## B. Research Methods

The type of research used is Classroom Action Research. The study was conducted in the A and B classes of Arabic Language and Literature at Ahamad Dahlan University, in the 2016/2017 academic year, beginning in September until completion. The time starts from the planning stage to the reporting stage. The field of study that has been studied specifically to Nahwu science courses. The subjects of the study were students of Arabic Language and Literature Study Programs of Nahwu Science, with the number of students of grade A (experiment) is 37 people and class B (control) as many as 34 Persons.

This research uses PTK Kemmis & Mc method. Taggart in its research flow that includes the steps: 1. Planning (Plan). 2. Implementation of Action (Act), 3. Observation

(Observe), and 4. Reflection (Reflection). The results of this reflection are then used to improve the next cycle of the planning (Revise Plan). For data collection in this research is done by test, observation, and documentation. Three techniques are described as follows:

#### 1. Test

The test results of the study conducted by researchers to collect data on the increase student learning outcomes. Implementation of the test is done at the end of each material.

#### 2. Observation

Observations conducted by researchers by collecting data about the activity student learning in the learning process takes place by using student observation sheets

#### 3. Documentation

A collection of photographs obtained from the learning process in the classroom.

Data analysis used in this research is descriptive qualitative data analysis developed by Miles and Huberman, consist of three activity step that is:

- 1) data reduction, is a process of selecting, focusing and simplifying all data that has been obtained from the beginning of data collection until the preparation of research reports.
- 2) Presenting data is the activity of organizing and the reduction results by arranging narratively a collection of information that has been obtained from the results of reduction so as to provide the possibility of drawing conclusions and taking action.
- 3) Drawing conclusions or verifying data is to provide conclusions on the results of interpretation and evaluation that includes searching the meaning of data and provide further explanation.

### C. Library Review

According to Michael Michalko cited Tony Buzan Mind Map is an alternative thought of the brain against linear thinking. He reaches in all directions and captures thoughts from every angle. Mind map is an expression of radiant thinking and is therefore a natural function of the human mind. It is a powerful graphical technique that provides a universal key to unlock the potential of the brain. Mind map can be applied to every aspect of life where learning is improved and thinking clearly will improve human performance. Mind map can also be called a mind map. Mind maps are a technique of utilizing the whole brain by using visual imagery and other graphical infrastructure to form a deeper impression. Mind map aims to create visually and graphically patterned subject matter that can ultimately help record, reinforce and recall the information learned.

Mind folders can be useful for (1) stimulating the operation of the left and right brain synergistically, (2) freeing from all bondage of rules when initiating learning, (3) helping one to flow oneself unimpeded, (4) making plans or story frameworks, 5) develop an idea, (6)

create personal goal planning, (7) start a new business, (8) summarize the contents of a book, (9) flexible, (10) can concentrate attention, (11) improving understanding, (12) fun and easy to remember.

In addition, the mind map can also enhance imagination and creativity, solve problems, help them recall information for tests or exams, investigate every possible open opportunity in solving problems, provide unlimited intellectual freedom, allow to assess ideas be a priority, providing a more complete understanding of the concept because it can create a stronger impression that is easy to memorize.

As the language of Islam, Arabic is very important to learn, especially by Muslims. As one of the main sciences in Arabic, the science of nahwu can not be ignored because without the knowledge of nahwu, Arabic will become chaotic and the wording and sentence will be irregular. Therefore, in studying Arabic, the science of nahwu is important to know. There is an impression that the science of nahwu including science that is difficult to understand, whereas teaching methods of science is quite widely practiced the teachers nahwu, but learners still face difficulties in learning it. Therefore, it is necessary to use suitable teaching methods and appropriate steps and subject matter that must be prioritized first to be taught to the students, so as to facilitate them in learning the science of nahwu.

The science of nahwu is etymologically derived from the word **ينحو - نحا** - نحو with the meaning of direction (jihāt), path (tharīq), example (mistlu), size (miqdār), and purpose (qashdu). While the terminological definition of science nahwu is the rules to know the final state of the word in Arabic which is formed from tarkib one word with another word in terms of I'rab and bina and who follow it.

Nowadays, after the development of research and study of language analysis, scholars tend to change and expand the notion of nahwu science, not only focus on i'rab and bina 'discussions for a word, but can also include a discussion of vocabulary selection, between several words, the union of several words in a particular sound sequence and the relationship between the words in the sentence and the components that make up a phrase or phrase.

In learning science nahwu there must be innovation, the object of the study should be expanded and there are some teaching materials that should take precedence and postpone other material, the material that is less touching the everyday language for the students. To avoid mistakes in Arabic narrative, the science of nahwu as the rule governing the proper way of preparing the vocabulary of Arabic, should be studied, especially by students who wish to communicate in Arabic. There are several methods in teaching nahwu, each method can not be seeded one of the other top methods. Therefore, intensive research is needed in the field by experts in this field in order to find a suitable method for learning nahwu.

Mind Map in practice uses the brain and language which is a thought process that can be reviewed and explained with linguistic theories, neurological theories, and psychological theories. External study of contemporary language gives birth to a new discipline which is a study of two or more fields of science. This paper tries to explain and understand about Mind Map in terms of interdisciplinary science of neuropsycholinguistics.

In the view of neuropsycholinguistics, there is a connection between brain, language, mind and memory that works in a cycle of mutual help. Neurologically, it can help the brain

work, balance the work of both hemispheres and strengthen the memory. At the same time using imagination, association, and language to think and pour ideas, improve memory and help to plan and act systematically.

Based on the results of the literature review above, it appears that there are many benefits that can be obtained from the application of mind mapping. One of the most interesting is that mind mapping balances both hemispheres, that is logic and imagination. As we all know that the left brain is responsible for logic while the right brain is responsible for imagination and art so through the implementation of mind mapping, students can generate more ideas, learning becomes fun, and facilitate in understanding the subject matter.

#### D. Discussion

The performance between the right brain and the left brain is not balanced resulting in learners become difficult to understand the subject matter given by teachers or lecturers. Implementation mind mapping is very simple. The materials needed to make a mind map are unlined striped paper, colored pens and pencils, brains, and imagination.

The way to make a mind map by Buzan are:

1. start from the middle of a blank paper whose long sides are laid flat, because starting from the middle gives the brain the freedom to spread in all directions and to express itself more freely and naturally.
2. Use images or photos for the central idea, because a picture means a thousand words and helps us use imagination. A central image will be more interesting, keeping us focused, helping us concentrate, and activating our brains
3. Use color, because for the brain, the color is as interesting as the picture. Color makes the mind map livelier, adds energy to creative thinking, and fun
4. Connect the main branches to the center image and connect the branches of the two and three levels one and two, and so on. Because the brain works by association. The brain likes to associate two (or three, or four) things at once. When we connect the branches, then we will more easily remember and understand
5. Make a curved relationship line, not a straight line, because a straight line will bore the brain
6. Use one keyword for each line, because a single keyword gives a lot of power and flexibility to the mind map; and
7. Use images, because like the central image, each picture means a thousand words.

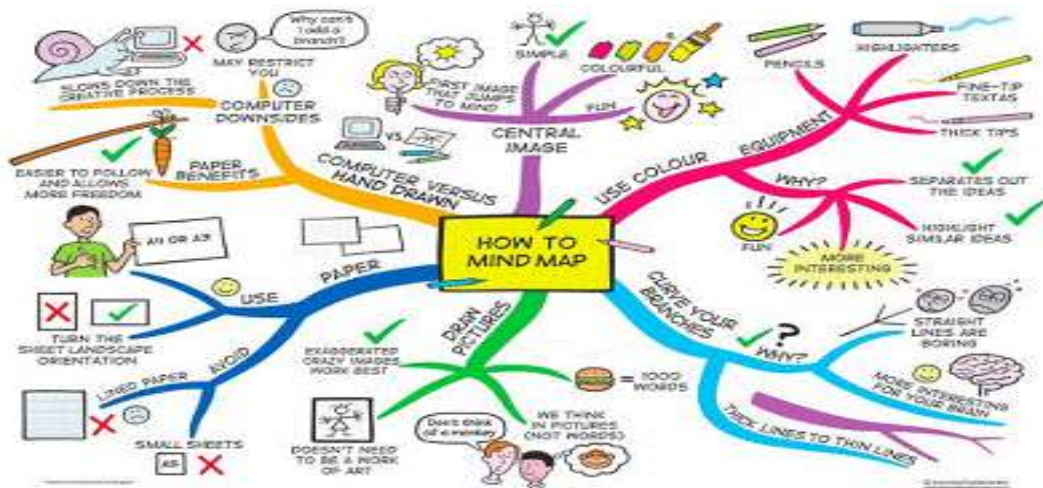


Figure I. How to make a mind map by Buzan

Implementation of mind mapping directly can be given by asking students to make a mind map of the subject matter that has been studied or by displaying the mind map made by teachers or lecturers.



Figure 2. Arabic Mind Map Example

In the implementation of the learning process in the classroom using mind mapping method obtained the average value of learning outcomes of 78.04, the results obtained from the analysis of the value in each item where the test result of the tested matter of the matter dikeskan as much as forty items. In the implementation of mind mapping method is one of the learning methods used to help students understand the concept of science materials nahwu with the students' efforts to design the essence of the material described in an interesting form individually, so that with the interest of students illustrate the material or theory in the form of illustration in accordance with their respective concept ideas will provide its own motivation to remember the subject matter that has been described. Here is one example of the mind map made by students on nahwu science materials:





Figure 3. Results of Mind Map of Nahwu Science by BSA students

Result of mind map which made by student at least help student to understand aspects studied in subject matter of nahwu science, this is supported also by guidance of work execution exercise through Student Worksheet (LKM) conducted by researcher. In the implementation of the learning process in the control class by using the lecture method, obtained the average value of learning outcome of 64, the results obtained from the analysis of the value in each item on the test result of learning as much as forty questions. In the implementation of the lecture method on the subject matter of nahwu, the learning process that took place was centered on the explanation of the researcher, conducted the question and answer process to establish the interaction between the students and the researcher as well as the guidance of the exercises through the Student Worksheet (LKM).

Based on the difference of the treatment, it was found quite different result which can be proven by the difference of learning result between the experimental class that applied the learning with mind mapping method and control class applying the learning with the lecture method. Furthermore, it is reinforced with the average of experiment class higher learning that is 78,04 compared to average of learning result in control class. Thus learning on the subject matter of nahwu learning applying mind mapping learning method provides a better understanding compared with learning on the subject of nahwu science whose learning applies teaching method of lecturing. This is because the cooperative mind mapping method applied to the experimental class gives students the opportunity to innovate, to think creatively, and to develop students' understanding of the lesson.

#### E. Conclusions

Based on the data and observation in this research, it can be concluded that the implementation of learning model Mind Mapping shows positive result, because in the mind mapping of students during learning given the opportunity to communicate with other friends in solving problems given, students also can develop creativity through cooperation designing mind map of the subject matter that has been discussed. Students are no longer troubled by recording the whole discussion of learning, the students just record the keywords and then design the mind map so students can more easily remember and understand the learning.

## BIBLIOGRAPHY

- Ahmad al-Hashimi, al-Qawaid al-Asasiyyah li al-Lughat al-Arabiyyah, (Beirut: Dar al-Fikr)
- Al-Munjid fi al-Lughah, Dār al-Masyriq, Beirut. 2011, cet. 44. Pg. 795
- Buzan, Tony. Smart Books Mind Map, Terj; Susi Purwoko, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. 2009.
- DePotter, B. Quantum Learning. Bandung: Kaifa. 2008
- Husain, Tâha. Mushkilat al-I'râb, Majallah Majma 'al-Lughah al-'Arabiyyah. Cairo: al-Hay'ah al-Âmmah li Shu'ûn al-Mata bi 'al-Amîriyah. 1959
- Mustami, K.M. Synectic Influence combined Mind Map of creative thinking, and Mastery of Biological Material. Journal of Biological Education, Volume 1 No. 1: 75-80
- Sholehah, Siti. Understanding Mind Map through Neuropsycholinguistic Studies. Tazkiyah Journal: Islam, Society and Culture, Vol. 16. No. 2 July-Dec 2015.

# DINAMIKA PERUBAHAN MADRASAH PERSPEKTIF IDEALITAS, SOSIAL DAN EKONOMI

Kms Badaruddin<sup>©</sup>  
Abdul Hadi<sup>©©</sup>

## Abstract

*As an institution, madrasas are faced with dynamic changes that occur both locally, nationally, and internationally. Rapid flow changes encourage madrasas must have adaptability resilient to the dynamics of the times, sensitive to market demand, has high competitiveness, able to build the public perception of the institution of Islamic educational institutions, and are inclusive of the current ideology that involves a lot of interest as well as trans-national. This article explores the changing dynamics of the madrasas in the perspective of ideals, social and economic. Through this article will give model of the dynamic changes the educational institutions in Indonesia. The impact is expected to contribute conceptual thinking to formulate various policies and measures to accelerate the madrasas in the global era.*

**Kata kunci:** madrasah, dinamika perubahan, globalisasi.

## Pendahuluan

Kajian ini merupakan buah pikir dari pengalaman peneliti dalam mengelola dan membantu program kemitraan Pendidikan Australia dengan Indonesia di bidang pendidikan dasar sejak 2006 hingga 2010, lalu dilanjutkan pada periode 2011 hingga 2016.<sup>1</sup> Ini tidak lepas dari kondisi pembangunan pendidikan Indonesia yang masih membutuhkan dorongan dan partisipasi negara lain. Pertimbangan ini sebagai akibat gelombang globalisasi yang makin menguat dan terbuka.

Ketika globalisasi menyentuh Indonesia, umat Islam mulai merasakan kekecewaan pada konsep yang berorientasi pada fiqh, lebih-lebih fiqh kaum modernis yang menekankan aspek *eksoteris* yang hanya memuaskan orang secara kognitif. Sementara orang-orang Islam sekarang mencari konsep yang menyentuh secara efektif. Islam yang meneteskan air mata, yang mampu menyentuh *qalbu* orang yang berada dalam lingkarannya. Sehingga muncul kemudian pemikiran-pemikiran baru umat Islam dalam seluruh ranah kehidupan yang dalam istilah Azyumardi Azra sebagai *outlet* dari kenestapaan urban yang mencekam.<sup>2</sup>

---

<sup>©</sup>Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Raden Fatah Palembang

<sup>©©</sup>Dosen Matakuliah Metodologi Penelitian Sosial dan Keagamaan, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Raden Fatah Palembang, email: [abd.hadhy@radenfatah.ac.id](mailto:abd.hadhy@radenfatah.ac.id)

<sup>1</sup> Lebih lengkap dapat dibaca pada: <http://www.ausaid.gov.au/publications>. (Diakses: 12 April 2016). Dalam hubungan ini peran penulis berkuat pada fasilitator lokal di tingkat Propinsi Sumatera Selatan, hingga sebagai Team Leader Sub National Implementing Partner (SNIP), kemudian terakhir sebagai Master Trainer Madrasah *Capacity Building* di Indonesia.

<sup>2</sup>Azyumardi Azra, *Islam Reformis, Dinamika Intelektual dan Gerakan*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), 88. Baca juga Abdul Rachman Shaleh, *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa: Visi, Misi, dan Aksi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 61

Sebagaimana diketahui pendidikan merupakan salah satu perhatian sentral umat Islam. Dalam ajaran Islam, pendidikan mendapat porsi yang sangat utama dan strategis.<sup>3</sup> Demikian juga al-Qur'an dan al-Hadits memberikan apresiasi yang tinggi bagi para penuntut ilmu dan orang-orang yang berilmu.<sup>4</sup> Untuk mewujudkan itu semua umat Islam selama beberapa abad sudah membentuk institusi sebagai sarana transformasi ilmu pengetahuan. Salah satunya yang hingga kini masih tetap eksis adalah madrasah.<sup>5</sup> Tanpa memiliki daya adaptasi tangguh, madrasah boleh jadi akan termarginalkan dan eksistensinya terancam dengan sendirinya. Dalam konteks adaptasi dengan dinamika perubahan global, *stakeholders*<sup>6</sup> madrasah dituntut menentukan formula dan bentuk transformasi institusinya, karena perubahan yang tidak terencana dengan baik justru akan menghilangkan jati diri madrasah yang kental dengan nilai-nilai religius.

Madrasah harus memenuhi ekspektasi masyarakat, dalam arti peka terhadap permintaan pasar (*market demand*) khususnya dalam kurikulum pendidikan dan orientasi lulusan. Permintaan pasar penting untuk dijadikan pertimbangan dalam pengembangan institusi. Madrasah juga harus percaya diri bahwa dengan konten yang dimiliki *out put*-nya memiliki *out come* yang mumpuni sehingga dapat diserap dengan baik oleh dunia usaha, dunia industri serta masyarakat.<sup>7</sup> Di masyarakat, madrasah juga dihadapkan pada kenyataan bahwa mereka harus berebut prestasi dengan institusi lain agar eksistensinya tetap terjaga. Madrasah harus memiliki daya saing tinggi sehingga dapat berperan lebih di kancah nasional. Arus besar kebijakan pemerintah yang sedang memberi angin segar terhadap pendidikan berbasis vokasi berpengaruh terhadap perjalanan madrasah kini dan di masa akan datang. Kebijakan itu akan berdampak pada terbentuknya persepsi masyarakat untuk memilih institusi pendidikan. Terlebih kebijakan tersebut diwacanakan secara intensif di berbagai media yang secara perlahan dan pasti mengkonstruksi pemikiran masyarakat. Efeknya masyarakat terobsesi untuk sekolah seperti apa yang sedang diwacanakan secara terus-menerus tersebut.

---

<sup>3</sup>Menuntut ilmu itu merupakan kewajiban bagi setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan, kaya-miskin, tua-muda, semuanya berada pada kedudukan yang sama. Lihat Hayyan, *Ta'lim al-Kibâr Wa al-Ta'limu al-Mustamir al-Mafhumu al-Khashâishu al-Tatbîqât*, (Riyadh: Maktab at-Tarbiyah al-'Arabi, 2002), 49.

<sup>4</sup>Baca QS: *al-Mujadilah*: 58/11, *Al-Zumar*: 39/9, *Al-Taubah*: 9/122, *Thaha*: 20/11, *Al-Nahl*:16/43.

<sup>5</sup>Madrasah merupakan lembaga pendidikan yang lahir dari dan untuk masyarakat, sebab keberadaan madrasah sebagaimana yang kita saksikan saat ini merupakan lembaga yang lahir dari masyarakat dalam rangka untuk mencerdaskan kehidupan anak bangsa. –Madrasah adalah madrasah, artinya madrasah adalah lembaga yang tidak dapat digantikan oleh lembaga lain, karena madrasah mempunyai visi, misi, dan karakteristik yang sangat khas di dalam masyarakat Indonesia baik dilihat dari segi kebudayaan, pendidikan, politik, bahkan ekonomi. Lihat Malik Fadjar, *Madrasah dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1998).

<sup>6</sup>*Stakeholders* meliputi banyak pihak, antara lain: pemerintah, unsur masyarakat, dunia usaha dan dunia industri, LSM, dan pihak yang terkait dengan pengembangan mutu dan keberlanjutan madrasah. Baca J. Frooman, 2006. –Stakeholders Influence Strategies. *Academy of Management Review*, 24 (2), 191-206, lihat juga Yves Fassin, 2009. – The Stakeholder Model Refined, *Journal of Business Ethics*, 84, 133-135, DOI 10.1007/s10551-008-9677-4; A. Carroll, 2004. –Managing Ethically with Global Stakeholders: A present and future challenge, *Journal Academy of Management Executive*, Vol. 18 No. 2, 114-120.

<sup>7</sup>Secara umum lembaga pendidikan Islam dipengaruhi oleh tiga isu besar; globalisasi, demokratisasi, dan liberalisasi Islam. lebih lanjut Baca, Husni Rahim, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.

Madrasah harus memiliki *brand* yang kompetitif dan terpercaya. Ancaman yang dahsyat terhadap eksistensi lembaga pendidikan Islam ini adalah arus ideologi<sup>8</sup> yang jika dibiarkan akan menggerus nilai-nilai religiusitas yang selama ini menjadi sistem nilai yang ada di madrasah. Ideologi tersebut berpotensi mempengaruhi setiap komponen madrasah, semisal ideologi materialisme dan hedonisme yang dapat mereduksi dedikasi dan integritas guru, radikalisme yang menyusup dalam setiap relung madrasah, dan sektarian yang mengancam kerukunan *stakeholders* madrasah.

Penjelasan di atas menegaskan bahwa tugas pertama dan utama pengelola madrasah adalah membangun eksistensi dan daya saing agar dapat tumbuh dan berkembang dengan baik dan menjadi institusi yang mandiri dan berdaya saing. Yang menjadi persoalan adalah bagaimana formula membangun eksistensi dan daya saing itu disusun supaya memiliki nilai progresif namun *core values* eksistensinya tetap terjaga.<sup>9</sup> Untuk semua itu bukan tidak terpikirkan oleh pengelola madrasah serta pemerintah, namun kondisi anggaran dan banyaknya permasalahan pendidikan di Indonesia membuat langkah ke arah perbaikan serta peningkatan kualitas pendidikan seolah lamban.

### **Dinamika Perubahan Madrasah pada Aspek Idealitas**

Berbicara mengenai pendidikan tidak terlepas dari realitas yang ada dan bagaimana idealitasnya. Pendidikan sendiri adalah upaya dalam mengembangkan potensi yang ada sehingga tercapailah tujuan yang diharapkan. Paradigma masyarakat mengenai pendidikan dewasa ini lebih banyak berfokus pada sekolah, lembaga-lembaga pendidikan yang dapat mencetak ijazah maupun sertifikat. Permasalahan ini timbul dikarenakan pengaruh perkembangan global yang menuntut adanya pembuktian secara tertulis tentang jenjang-jenjang pendidikan yang telah ditempuh oleh seseorang.<sup>10</sup>

Dalam hal perkembangan Pendidikan Islam di Indonesia, khususnya madrasah dalam perkembangannya mengalami berbagai dinamika pasang surut. Hal itu tidak lepas dari konstelasi

---

<sup>8</sup>Ismid Hadad, –Perubahan Iklim dan Pembangunan Berkelanjutan: Sebuah Pengantar|| dalam *Jurnal Prisma*, Volume 29 No. 2, April 2010, h. 4

<sup>9</sup>Madrasah sebagai lembaga dan sistem pendidikan Islam mempunyai karakter yang spesifik, apabila dibandingkan dengan lembaga pendidikan non –madrasah. Husni Rahim menyebutkan ada 4 karakter yang dimiliki oleh madrasah, yaitu: 1). *Karakter Islami*. Identitas ke-Islamannya tercermin dalam kurikulum dan proses pendidikannya. 2). *Karakter populis*. Sejak periode yang paling dini, madrasah lahir dan berkembang dengan dukungan masyarakat serta terbuka bagi semua lapisan masyarakat. 3). *Karakter keragaman*. Madrasah menunjukkan adanya watak fleksibilitas dalam pelaksanaan pendidikan. Madrasah harus berorientasi pada mutu dalam menghadapi tantangan masa depan. 4). *Karakter mandiri*. Apalagi jika dikaitkan dengan mayoritas madrasah di Indonesia adalah berstatus swasta, yang sampai dengan tahun 2005 madrasah swasta jumlahnya mencapai 92 % dari 39.309, mulai dari tingkat MI, MTS dan MA. Madrasah-madrasah tersebut mampu bergulat menghadapi berbagai macam tantangan, mulai dari mengusahakan tanah untuk pendirian bangunan gedungnya, mencari guru-guru pengajarnya, mengusahakan dana setiap bulan untuk biaya operasionalnya, menyediakan sarana dan prasarana, hampir semuanya ditanggung oleh para pendiri dan pengurus madrasah bersama-sama masyarakat. Sejak zaman Belanda, Jepang, Kemerdekaan, Orde Lama, Orde Baru, sampai Reformasi, bantuan dari pemerintah dapat dikatakan sangat sedikit dan terbatas. Baca Husni Rahim, *Madrasah dalam Politik Pendidikan di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2005), h. 68. Lihat juga A.Malik Fadjar, *Madrasah dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1998), Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Dalam Millennium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002)

<sup>10</sup>Secara eksternal, lembaga pendidikan Islam dipengaruhi oleh tiga isu besar; globalisasi, demokratisasi, dan liberalisasi Islam. Pentingnya ijazah atau sertifikat ketika seseorang keluar dari suatu lembaga pendidikan sebagai salah satu akibat pengaruh global yang menuntut pembuktian keahlian seseorang di atas kertas sebagai konsekuensi kompetisi persaingan di dunia kerja. Baca, Husni Rahim. *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001. 14.

sosial politik yang mempengaruhi arah kebijakan Negara terhadap pendidikan Islam. Nurhayati Djamas menemukan adanya hubungan korelatif antara dinamika perkembangan dan perubahan sistem pendidikan Islam dengan kebijakan Negara dan politik pendidikan nasional.<sup>11</sup> Pendidikan Islam yang semula memfokuskan pada misi untuk memahami ajaran agama telah mengalami perubahan sejalan dengan perkembangan sosial ekonomi yang ikut mendorong perubahan aspirasi pendidikan masyarakat muslim.

Bagaimanapun perubahan itu tidak terlepas dari kebijakan Negara yang mendorong perubahan posisi lembaga pendidikan Islam dalam sistem pendidikan nasional, perubahan visi, misi dan tujuan, kurikulum dan sumber rujukan bagi pemikiran keislaman yang ditransmisikan melalui lembaga pendidikan Islam. Sebagai lembaga pendidikan Islam *-indigenous*”, manajemen pendidikan di madrasah berada sepenuhnya di bawah kontrol dan kendali dari kyai<sup>12</sup>, atau tokoh agama yang umumnya merupakan pemilik, guru dan sekaligus pemimpin di madrasah.<sup>13</sup>

Seluruh perubahan yang berlangsung pada sistem pendidikan Islam membawa berbagai implikasi terutama berkaitan dengan transmisi pemikiran keislaman yang bertumpu pada otoritas ilahiyah sebagai pengatur kehidupan manusia dan telah menurunkan wahyu-Nya yang interpetasikan oleh para ulama sebagai pedoman nyata kehidupan. Hal itu yang selanjutnya mempengaruhi cara pandang (*mindset*) komunitas muslim dalam menjalani dan memberikan respons terhadap tuntutan kehidupan mereka.<sup>14</sup> Implikasi dari perubahan tersebut antara lain menyangkut proses reproduksi ulama yang memiliki pemahaman, penguasaan ilmu dan pemikiran keislaman, serta mampu memberikan intepretasi kontekstual dalam menjawab kebutuhan masyarakat muslim. Perubahan tersebut juga telah berpengaruh terhadap kesinambungan dan pemeliharaan jati diri pendidikan Islam

---

<sup>11</sup>Lihat Nurhayati Djamas. *Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia Pascakemerdekaan*. Jakarta: Rajawali Press, 2009, menggambarkan potret pendidikan Islam di Indonesia sejak awal kemerdekaan hingga sekarang.

<sup>12</sup>Istilah kyai yang menunjukkan gelar bagi orang yang ahli dalam bidang ilmu agama Islam ataupun pimpinan pesantren dikenal oleh masyarakat Sumatera Selatan sejak didirikannya Madrasah *Sa`a`dat al-Da`rain* pada tahun 1932, yang kemudian diubah namanya menjadi Pondok Pesantren Nurul Islam Seribandung. Lihat, Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam, Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*. Jakarta: Logos, 1998. 197.

<sup>13</sup>Membahas tentang madrasah, terkadang harus dikaitkan dengan pesantren, karena kedua lembaga ini pada kondisi tertentu menjadi satu kesatuan dimana madrasah menjadi bagian pesantren. Terkadang perbedaan pesantren dengan madrasah hanya pada menginap dan tidak menginapnya para siswa. Dalam pemahaman sederhananya bahwa bila suatu kelompok masyarakat muslim mempunyai kemampuan lebih untuk mendirikan suatu lembaga pendidikan maka akan dibangun penginapan dan aktifitas belajar malam hari, inilah lazimnya disebut pesantren. Sebaliknya bila hanya mampu mendirikan ruang belajar yang terbatas, maka madrasah yang menjadi pilihan, Imam Tolkhah, dan Ahmad Barizi, *Membuka Jendela Pendidikan Mengurai Akar Tradisi dan Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada 2004), 41-42. Uraian kondisi model pembelajaran pesantren dapat dibaca lebih mendalam pada Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 20, Zamakhsyari Dhofier, *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java* (Tempe, AZ: Program for Southeast Asian Studies, 1999), 30-31, Martin van Bruinessen, *-Pesantren and Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning, ll in Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*, ed. W. Marschall (Berne: University of Berne, 1994), 121-45. Manred Ziemek, *Pesantren: Traditionell islamische Bildung und sozialer Wandel in Indonesien* (Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1986)

<sup>14</sup>Baca Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu 1999), Malik Fajar, *Madrasah dan Tantangan Modernisasi* (Bandung: Mizan 1998), lihat juga Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammeds* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), 8-24.

sebagai media transmisi pemikiran keislaman dengan referensi autentik pemikiran para ulama yang dihasilkan secara berkesinambungan dari generasi ke generasi, serta ditulis dalam literatur keislaman dalam bentuk kitab kuning.<sup>15</sup> Namun demikian, perubahan tersebut tidak dapat menghilangkan aspirasi masyarakat muslim terhadap pendidikan yang mampu memenuhi kebutuhan mereka baik bagi pembentukan pribadi muslim yang mengetahui dan mengamalkan ajaran agamanya, maupun untuk mencetak para ahli agama yang akan menjadi penuntun umatnya.<sup>16</sup> Oleh karena itu, apapun pengaruh kebijakan Negara terhadap pendidikan Islam<sup>17</sup>, akan lahir berbagai bentuk respons masyarakat muslim dalam memenuhi aspirasi mereka baik yang sejalan dengan koridor kebijakan Negara maupun yang dikembangkan oleh mereka sendiri.<sup>18</sup>

Tumbuh dan berkembangnya madrasah di Indonesia disebabkan oleh dua hal, yakni: karena adanya gerakan pembaharuan di Indonesia dan sebagai respons pendidikan Islam terhadap kebijakan pendidikan Hindia Belanda. Setelah Indonesia merdeka, kebijakan pemerintah terhadap madrasah masih belum jelas, madrasah masih tersisih atau belum masuk ke dalam sistem pendidikan nasional. Baru setelah keluarnya SKB 3 menteri tahun 1975 dan UUSPN tahun 1989, madrasah mendapatkan tempatnya dalam sistem pendidikan nasional.<sup>19</sup>

Madrasah sebagai lembaga pendidikan Islam berfungsi menghubungkan sistem lama dengan sistem baru dengan jalan mempertahankan nilai-nilai lama yang masih baik yang masih dapat dipertahankan dan mengambil sesuatu yang baru dalam ilmu, teknologi dan ekonomi yang bermanfaat bagi kehidupan umat Islam. Oleh karena itu, isi kurikulum madrasah pada umumnya adalah apa yang diajarkan di lembaga-lembaga pendidikan Islam (surau dan pesantren) ditambah dengan beberapa materi pelajaran yang disebut dengan ilmu-ilmu umum.<sup>20</sup>

Kedatangan Belanda ke Indonesia dengan berbagai kebijakan yang dikeluarkan, seperti peraturan tentang ordonansi guru tahun 1905, kebijakan tahun 1925 dan kebijakan tahun 1932 yang intinya membatasi ruang gerak pertumbuhan pendidikan agama Islam yang sudah berakar lama sebelum

---

<sup>15</sup>Florian Pohl, -Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia, *Comparative Education Review*, Vol. 50, No. 3, Special Issue on Islam and Education—Myths and Truths, Guest Editors: Wadad Kadi and Victor Billeh (August 2006), 389-409

<sup>16</sup>Dalam menyikapi perubahan, Azra mendorong pesantren yang harus tanggap menghadapi globalisasi dengan cara mendirikan pendidikan tinggi. Baru beberapa pondok pesantren menyelenggarakan pendidikan tinggi, seperti: Pondok Pesantren Modern Gontor dengan Insitut Pendidikan Daarusalam, dan Tebuireng Jombang dengan Universitas Hasyim Asy'arinya. Kebanyakan pesantren, hanya menyelenggarakan pendidikan tingkat Ibtida'iyah, Tsanawiyah dan Aliyah. Baca Azyumardi Azra, *Esei-esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos, 1998), 97 dan 103.

<sup>17</sup>Gerry van Klinken and Joshua Barker (eds.), *State of Authority: the State in Society in Indonesia* (Ithaca: Cornell University, 2009).

<sup>18</sup>Nurhayati Djamas, *Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia Pascakemerdekaan* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 223-224.

<sup>19</sup>Maksum, *Madrasah, Sejarah dan Perkembangannya* (Jakarta: logos, 1999), hal. 82. Lihat juga Merle C. Ricklefs, -Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore's Giant Neighbour (public lecture at the Asian Civilizations Museum, Singapore, September, 23, 2004), available at [http://www.ari.nus.edu.sg/docs/PLS\\_Merle\\_Ricklefs\\_Paper.pdf](http://www.ari.nus.edu.sg/docs/PLS_Merle_Ricklefs_Paper.pdf) (Download: 12 Januari 2014)

<sup>20</sup>Abasri, -Sejarah dan Dinamika Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Nusantara: Surau, Meunasah, Pesantren dan Madrasah, dalam Samsul Nizar eds., *Sejarah Pendidikan Islam: Menelusuri Jejak Sejarah Era Rasulullah sampai Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), 290-291.

Belanda menjajah Indonesia. Melihat kenyataan ini para cendekiawan, ulama-ulama yang memiliki perhatian tinggi terhadap nasib pendidikan di Indonesia, merasa terpacu untuk mengadakan pembaharuan, sejalan dengan ide pembaharuan, sejalan dengan ide pembaharuan yang dibawa oleh para pembaru seperti Rasid Ridha, maka timbullah ide untuk melakukan integrasi antara pendidikan yang bercorak lama dengan pendidikan yang bercorak baru, diwujudkan dalam bentuk madrasah<sup>21</sup> yang kemudian juga berkembang sesuai dengan pemikiran tokoh yang memiliki andil dalam pendirian pendidikan islam.

Adapun pola yang berkembang adalah seperti yang dilakukan oleh madrasah thawalib, yang memakai sistem klasikal belanda, namun tetap memasukkan ilmu-ilmu agama.<sup>22</sup> Ada pula yang memakai pola klasikal Belanda, namun secara terbatas, seperti yang diterapkan oleh Diniyah School dengan menggunakan secara seimbang antara pendidikan umum dengan pendidikan agama, dan Muhammadiyah dengan pola yang dipakai oleh Gubernemen yang mendominasi dibanding ilmu-ilmu agama, seperti yang diterapkan oleh Adabiyah School.<sup>23</sup>

Pada kurun 1930-1940 madrasah dari aspek idealitasnya di masa itu, telah merespon perkembangan menyesuaikan dengan kurikulum dan mensinergikan model pendidikan melalui jenjang-jenjang serta kurikulum seperti di sekolah umum zaman Belanda.<sup>24</sup> Setelah menjelang kemerdekaan dalam kurun 1942-1945 masa penjajahan Jepang madrasah bersama pesantren menghadapi masa yang tidak menentu karena tekanan dan kekejaman penjajah Jepang. Pada aspek idealitasnya, baik pada era 1930 hingga menjelang kemerdekaan 1945 madrasah di masa itu tumbuh dan berkembangnya dimotivasi melalui dua situasi, *pertama* adanya gerakan pembaharu Islam di Indonesia, dan *kedua* adanya respon pendidikan Islam terhadap kebijakan pendidikan Hindia Belanda

---

<sup>21</sup>Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam; Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya* (Bandung: Trigenda Karya, 1993), 305. Menurut Maksum, ada dua situasi yang melatar belakangi pertumbuhan madrasah di Indonesia, yaitu adanya gerakan pembaharuan Islam dan adanya respon pendidikan Islam terhadap kebijakan pendidikan Hindia Belanda. Lihat, Maksum, *Madrasah; Sejarah dan Perkembangannya* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 82.

<sup>22</sup>Menurut Mahmud Yunus madrasah yang pertama kali didirikan di Indonesia adalah madrasah adabiyah di Padang oleh syekh Abdullah Ahmad pada 1909 dengan nama Adabiyah School dengan corak *Hollandsch-Inlandsche School (HIS)* dengan memasukkan pelajaran agama kedalamnya. Pada 1910 didirikan madrasah school (sekolah agama) yang dalam perkembangannya berubah menjadi Diniyah school (madrasah diniyah). Pada 1918 di Yogyakarta berdiri madrasah Muhammadiyah yang kemudian diubah nama menjadi Kweekschool Muhammadiyah, dan akhirnya menjadi madrasah Mu'allimin Muhammadiyah sebagai realisasi dari cita-cita pembaharuan pendidikan Islam yang dipelopori oleh K.H Ahmad Dahlan. Pada 1916 di lingkungan pondok pesantren Tebuireng Jombang didirikan Madrasah Salafiyah oleh K.H Hasyim Asy'ari sebagai persiapan untuk melanjutkan pelajaran ke pesantren, kemudian di dalamnya oleh KH. Ilyas dimasukkan kurikulum pengetahuan umum sejak 1929. Mahmud Yunus, *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1982).

<sup>23</sup>Maswardi, IPola dan Kebijakan Pendidikan Islam di Nusantara pada Masa Awal sampai Sebelum Kemerdekaan: Kasus Kebijakan Politik Kolonial Belanda terhadap Gerakan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia, dalam Samsul Nizar eds., *Sejarah Pendidikan Islam: Menelusuri Jejak Sejarah Era Rasulullah sampai Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), 314-315.

<sup>24</sup>Madrasah Awaliyah setingkat dengan sekolah desa, dengan lama belajar 3 tahun, dan menerima murid berumur 6 tahun. Madrasah Ibtidaiyah, setingkat dengan *Schakel School*, lama belajar 4 tahun, setelah madrasah awaliyah. Madrasah Tsanawiyah, sejajar dengan MULO (*Meer Uitgebreid Lager Onderwijs*), merupakan lanjut dari madrasah ibtidaiyah, dengan lama belajar 3 tahun. Madrasah Mu'allimin, seperti *Normal school*, atau sekolah guru, dengan lama belajar 3-4 tahun setelah madrasah tsanawiyah. Madrasah Islam Tinggi (Sekolah Islam Tinggi) Padang, didirikan tahun 1940. Mahmud Yunus, *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1982).



maupun Jepang.<sup>25</sup> Madrasah dalam kurun pra-kemerdekaan, pada dasarnya belum menunjukkan keseragaman dalam berbagai aspeknya seperti masa belajar, penjenjangan, dan kurikulum. Untuk perbandingan antara bobot mata pelajaran agama dan umum, juga berbeda-beda antara satu madrasah dengan lainnya.

Pada kurun 1945 dan selanjutnya madrasah secara umum telah berada di bawah pengawasan Kementerian Agama RI. Pendidikan agama telah mendapat perhatian dari pemerintah. Usaha tersebut dimulai dengan memberikan bantuan sebagaimana anjuran oleh Badan Pekerja Komite Nasional Pusat (BPKNP) tanggal 27 Desember 1945. Namun secara umum Lembaga pendidikan Islam terutama Pesantren dan madrasah menemukan momentumnya dalam melakukan pembaharuan pada tahun 1970-an dimana pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama mempunyai perhatian besar terhadap pesantren, terutama ketika Mukti Ali menjadi Menteri Agama.

Mukti Ali telah melakukan berbagai terobosan dalam memperbaharui madrasah dan pesantren, berkat pengalamannya di pesantren ketika beliau dan merasakan pula pendidikan Timur Tengah dan pendidikan Barat.<sup>26</sup> Pendidikan pondok pesantren sejak pertama Pelita II diharapkan tidak hanya memberikan pelajaran agama kepada santrinya. Akan tetapi, seorang santri idealnya mampu menserasikan antara otak, akhlak, dan keterampilan (*skill*). Untuk itu pesantren perlu melakukan pembaharuan kurikulum dengan memasukkan pendidikan dan pengajaran agama, pendidikan kepramukaan, pendidikan kesehatan dan olah raga, pendidikan kesenian dan pendidikan keterampilan dan untuk yang terakhir ini, Kementerian Agama mendorong pesantren dan madrasah untuk mengembangkan aneka keterampilan melalui proyek pembinaan dan bantuan.<sup>27</sup>

Ciri khas madrasah lebih dari hanya sekedar penyajian mata pelajaran agama. Artinya, ciri khas tersebut bukan hanya sekedar menyajikan mata pelajaran agama Islam di dalam lembaga madrasah tetapi yang lebih penting ialah perwujudan dari nilai-nilai keislaman di dalam totalitas kehidupan madrasah. Suasana lembaga madrasah yang melahirkan ciri khas tersebut mengandung unsur-unsur sebagai berikut: (1) Perwujudan nilai-nilai keislaman di dalam keseluruhan kehidupan lembaga madrasah; (2) Kehidupan moral yang beraktuaisasi, dan (3) Manajemen yang profesional, terbuka, dan berperan aktif dalam masyarakat.<sup>28</sup>

Idealisme adalah mimpi, asa, dan sebuah cita-cita yang semoga di kemudian hari menjadi kenyataan. Persoalannya adalah idealisme tidak selalu sejalan dengan realita di lapangan. Akan tetapi

---

<sup>25</sup>Abuddin Nata, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2001), 196.

<sup>26</sup>Lihat Ali Munhanif, Mukti Ali, –Modernisasi Politik Keagamaan|| dalam Azyumardi Azra eds., *Menteri-Menteri Agama RI Biografi Sosial Politik* (Jakarta: INIS, PPIM dan Litbang Depag RI,1988), 271-319.

<sup>27</sup>Lihat Nicola Colbran, –Realities and Challenges in Realising Freedom of Religion or Belief in Indonesia,|| *The International Journal of Human Rights*, Vol. 14, No. 5, 2010, 68, lihat juga Martin van Bruinessen, –Pesantren and *Kitab Kuning*: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning,|| in Wolfgang Marschall, *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* (Bern: Institute of Ethnology, University of Bern, 1994), 121

<sup>28</sup>Tilaar, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional* (Jakarta: PT Rineka Cipta 2004), 179

realita tersebut tidak boleh menjadi sebab proses pendidikan berhenti atau gagal. Madrasah yang ideal adalah yang mampu mengantisipasi adanya pendapat yang mengatakan bahwa alumninya tidak berkualitas. Oleh sebab itu sasaran pembentukan mental para siswa menjadi prioritas utama dengan mental membangun. Adapun ciri-ciri mental membangun adalah:<sup>29</sup>

1. Mempunyai sikap terbuka, kritis, suka menyelidiki, skeptis, serta tidak anti-kritik.
2. Mempunyai pandangan ke depan (*visioner*).
3. Mempunyai sifat sabar, teliti dan ulet dalam bekerja.
4. Mempunyai sikap inisiatif dalam menggunakan metode baru.
5. Bersedia bekerja sama dengan lembaga-lembaga yang lebih maju.

Dalam perjalanan sejarah madrasah sudah sejak lama menjadi lembaga yang membentuk watak dan peradaban bangsa serta mencerdaskan kehidupan bangsa yang berbasis pada keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT serta akhlak mulia.<sup>30</sup> Tidak hanya itu, keberadaan madrasah sebagai lembaga pendidikan yang didirikan atas peran serta masyarakat, telah mendapatkan legitimasi dalam undang-undang Sisdiknas.<sup>31</sup>

Keberadaan pesantren dan madrasah sebagai bagian dari peran serta masyarakat dalam pendidikan juga mendapat penguatan dari UU Sisdiknas. Pasal 54 menjelaskan: (1) Peran serta masyarakat dalam pendidikan meliputi peran serta perseorangan, kelompok, keluarga, organisasi profesi, pengusaha, dan organisasi kemasyarakatan dalam penyelenggaraan dan pengendalian mutu pelayanan 12 pendidikan. (2) Masyarakat dapat berperan serta sebagai sumber, pelaksana, dan pengguna hasil pendidikan. Bahkan, pesantren dan madrasah yang merupakan Pendidikan Berbasis Masyarakat diakui keberadaannya dan dijamin pendanaannya oleh pemerintah maupun pemerintah daerah. Pasal 55 menegaskan:

- 1) Masyarakat berhak menyelenggarakan pendidikan berbasis masyarakat pada pendidikan formal dan non-formal sesuai dengan kekhasan agama, lingkungan sosial, dan budaya untuk kepentingan masyarakat.
- 2) Penyelenggara pendidikan berbasis masyarakat mengembangkan dan melaksanakan kurikulum dan evaluasi pendidikan, serta manajemen dan pendanaannya sesuai dengan standar nasional pendidikan.
- 3) Dana penyelenggaraan pendidikan berbasis masyarakat dapat bersumber dari penyelenggara, masyarakat, Pemerintah, pemerintah daerah dan/atau sumber lain yang tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

---

<sup>29</sup>Wahyudi, "Pendidikan Islam Berparadigma Pembebasan: Sebuah Solusi Pengembangan Sumber Daya Manusia Menuju Masyarakat Madani", dalam Jurnal *Edukasi*, Volume 4, Nomor 3, Juli-September, 2006

<sup>30</sup>Hakikat pengetahuan, ketrampilan dan sikap mental merupakan pedoman dalam pembentukan manusia sempurna. Lihat Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoritis dan Praktis* (Jakarta : Ciputat Pres, 2002), 57.

<sup>31</sup>Undang-undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional

- 4) Lembaga pendidikan berbasis masyarakat dapat memperoleh bantuan teknis, subsidi dana, dan sumber daya lain secara adil dan merata dari Pemerintah dan/atau pemerintah daerah.<sup>32</sup>

Lembaga pendidikan Islam disebut madrasah, dengan berbagai macam bentuknya, yang kadang disebut madrasah pinggiran dan madrasah model atau unggulan. Madrasah pinggiran, madrasah yang ada di daerah pinggiran kota dengan gedung-gedung sekolah dan fasilitas yang dari aspek kualitas pendidikan masih memprihatinkan. Kondisi demikian ditandai dengan input siswa bukan dari siswa yang terbaik, dan proses pembelajaran berjalan apa adanya karena berbagai keterbatasan yang terjadi. Sedangkan madrasah model atau unggulan didesain sebagai lembaga pendidikan percontohan bagi madrasah yang lainnya, baik di bidang kurikulum, kualitas kelembagaan, serta proses, fasilitas sarana dan prasarana yang lengkap serta memadai ditambah dengan sumber daya manusianya yang ideal, kreatif dan inovatif. Madrasah model ini banyak ditemui di kota-kota besar atau di pusat kota.

Karel A. Steenbrik memberikan catatan tentang, tumbuh dan berkembangnya madrasah di Indonesia tidak dapat dipisahkan dengan ide-ide pembaharuan di kalangan umat Islam. Beberapa faktor pendorong munculnya ide pembaharuan itu antara sebagai berikut :<sup>33</sup>

- 1) Kecenderungan umat Islam untuk kembali kepada al-Quran dan al-Hadits dalam menilai kebiasaan agama dan kebudayaan yang ada;
- 2) Timbulnya dorongan perlawanan nasional terhadap penguasa kolonial Belanda;
- 3) Usaha yang kuat dari orang-orang Islam untuk memperkuat kepentingan mereka di bidang sosial ekonomi, baik untuk kepentingan mereka sendiri maupun untuk kepentingan masyarakat;
- 4) Banyaknya orang dan organisasi Islam tidak puas dengan metode tradisional dalam mempelajari al-Quran dan studi agama. Perbaikan meliputi metode dan isi atau materi pendidikan.

Madrasah dari aspek idealitas tentu harus berdasarkan kondisi ideal yang berlangsung pada masa itu. Karena itu dari aspek idealitas madrasah harus dilihat pada perhatian dan pandangan masyarakat, dengan istilah lain madrasah yang mampu memenuhi kebutuhan dan harapan masyarakat, dengan bahasa sehari-hari disebut sebagai –madrasah favoritl atau –madrasah unggulanl atau kadang juga muncul istilah –madrasah modell, yang diminati dan terdapat kompetisi yang besar di kalangan calon siswa untuk memasuki madrasah tersebut. Oleh karena itu penulis akan fokus pada penggambaran madrasah ideal itu dengan menyajikan kondisi ideal –madrasah favorit, unggulan atau modell itulah sebagai acuan ciri-ciri madrasah ideal.

Madrasah model atau madrasah pesantren banyak diminati masyarakat dan banyak dikembangkan oleh para pengelola pendidikan, khususnya lembaga pendidikan Islam. Hal ini dapat

---

<sup>32</sup>Undang-undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional

<sup>33</sup>Karel A Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994), 157-159

diamati berdasarkan perubahan sosial.<sup>34</sup> Sebagaimana teori yang ditawarkan oleh Etzioni, teori masyarakat aktif yang merupakan suatu masyarakat yang ditandai oleh perubahan terus menerus.<sup>35</sup> Dalam melakukan perubahan pengelola madrasah selalu melakukan usaha maksimal yang mengarah pada kualitas madrasah yang unggul. Salah satu upaya untuk menjadikan madrasah yang unggul adalah (1) kondisi kelas yang nyaman, asri, dan kondusif untuk kegiatan pembelajaran. (2) proses pembelajaran selalu mengacu pada sistem aktif, kreatif, dan inovatif. (3) Pembelajaran dengan berbasis IT.<sup>36</sup>

Madrasah unggulan yang bermunculan memiliki berbagai konsep, dari konsep yang dikembangkan sehingga muncul beberapa model atau tipe. Menurut Moedjiarto, sekolah-sekolah unggulan yang bermunculan saat ini dapat dikategorikan ke dalam beberapa tipe, yaitu: *Pertama*, input siswa unggul, proses belajar mengajar tidak luar biasa maka dapat diduga lulusan dapat bermutu unggul. Keunggulan lulusan sekolah ini memang merupakan bawaan sebelum siswa masuk sekolah tersebut. *Kedua*, sekolah unggul dalam hal fasilitas, karena fasilitas lengkap maka biaya yang harus dikeluarkan juga mahal. Sekolah dengan fasilitas lengkap seperti ini diharapkan daya tahan siswa untuk belajar bisa lebih lama. Gurunya juga pilihan, dengan harapan proses belajar mengajar akan berjalan dengan lancar dan lulusannya juga bermutu tinggi. Pada sekolah unggul seperti prestasi akademik siswa, input yang unggul bukan persyaratan yang utama. *Ketiga*, sekolah unggul lain adalah yang penekanannya iklim belajar yang positif di lingkungan sekolah. Sekolah yang mampu memproses siswa bermutu rendah (input rendah), menjadi lulusan yang bermutu tinggi (output tinggi). Tipe yang ketiga yang biasa disebut dengan *effective school*.<sup>37</sup>

Pada aspek lain madrasah harus mempunyai visi dan misi yang berorientasi pada kompetisi di tingkat yang luas, serta dilengkapi dengan fasilitas yang memadai, manajemen dan staf pengajar yang lebih terlatih akan meningkatkan status madrasah sebagai sekolah model, unggulan dan menjadi percontohan bagi standar pengembangan seluruh madrasah lain di Indonesia. Dengan segala keunggulan yang dimiliki, tidak sulit memahami popularitas madrasah dan sekolah elite Islam yang terus menanjak, karena muatan nilai-nilai akhlak, demokrasi, dan kepedulian sosial. Materi pelajaran di setiap jenjang pendidikan madrasah -MI, MTs, MA- hendaknya berkelanjutan. Ini diharapkan agar nantinya materi pelajaran tidak hanya mengulang-ulang. Menurut A. Malik Fajar, madrasah mempunyai peran penting dalam proses pembentukan kepribadian peserta didik, baik bersifat internal,

---

<sup>34</sup>Hasbi Indra, *Pesantren dan Transformasi Sosial, Studi Atas Pemikiran KH. Abdullah Syafi'ie dalam Bidang Pendidikan*, (Jakarta: Penamadani, 2003), 77-79, lihat juga Zasmadi, *Modernisasi Pesantren, Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 40

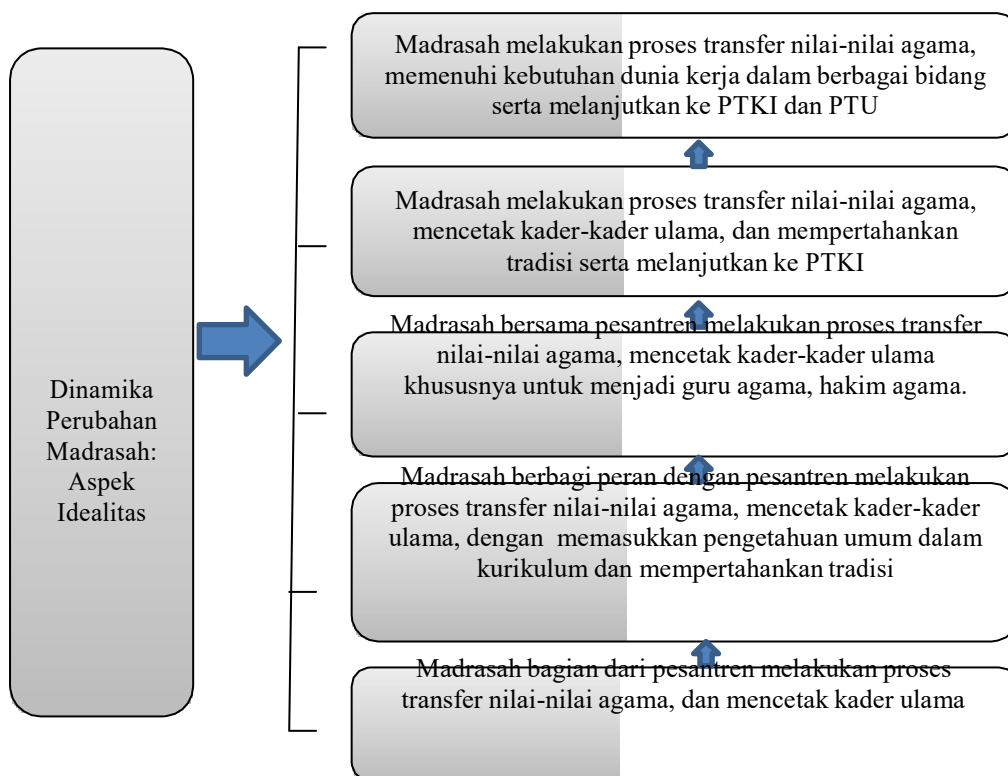
<sup>35</sup>Rober H. Lauer, *Perspektif tentang Perubahan Sosial* (Jakarta: Rineka Cipta 2000), 180

<sup>36</sup>Farid Hasyim, *Strategi Madrasah Unggul* (Yogyakarta: Prismsophie 2009), 55, baca juga Breidlid, A. *Education, Indigenous Knowledges, and Development in the Global South. Contesting Knowledges for a Sustainable Future*; Routledge: New York, NY, USA, 2013.

<sup>37</sup>Moedjiarto, *Karakteristik Sekolah Unggul* (Jakarta: Duta Graha Pustaka 2007), 3-6, lihat juga A. Malik Fajar, *Madrasah dan Tantangan Modernitas*, (Jakarta: Mizan 2005), M. Ridwan Nasir, *Mencari Tipologi Pendidikan Ideal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2006).

eksternal, dan suprainternal.<sup>38</sup> Kondisi ini madrasah bukan hanya merupakan ikon kebanggaan, melainkan juga merupakan salah satu wahana terpenting untuk menumbuhkan, mengembangkan, dan memelihara kebanggaan dalam diri generasi muda umat Islam.

Skema 1: Dinamika Perubahan Madrasah Aspek Idealitas<sup>39</sup>



Merujuk pada konsep yang ditawarkan oleh Azyumardi Azra, "madrasah unggul" atau "sekolah Islam unggulan" dapat dikatakan sebagai "sekolah elit" Islam karena sejumlah alasan. Alasan pertama ialah bahwa sekolah itu bersifat elit dari sudut akademis; hanya siswa terbaik yang dapat diterima oleh sekolah itu melalui ujian masuk yang kompetitif. Guru-guru yang mengajar di sekolah tersebut telah diseleksi secara kompetitif; mereka yang memenuhi persyaratan yang dapat diterima mengajar. Sekolah itu juga memiliki berbagai sarana pendidikan yang jauh lebih baik dan lengkap, seperti; perpustakaan, laboratorium, bengkel kerja, ruang komputer, masjid dan sarana olah raga. Semua itu membuat siswa dan sekolah tersebut jauh lebih baik secara akademis dibanding tidak hanya dengan sekolah-sekolah Islam lainnya, melainkan juga dengan sekolah umum yang dikelola oleh pemerintah.<sup>40</sup> Berdasarkan kategorisasi di atas dapat dipahami bahwa Madrasah yang ideal adalah madrasah yang mempunyai program-program unggul yang lahir dari sebuah keinginan

<sup>38</sup>Internal; bagaimana mempersepsi dirinya? eksternal; bagaimana mempersepsi lingkungannya? suprainternal; bagaimana mempersepsi dan menyikapi Tuhannya dengan ciptaanNya? A. Malik Fajar, *Madrasah dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1998), 34. Lihat juga Husni Rahim, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 140.

<sup>39</sup> Data diolah dari berbagai sumber

<sup>40</sup>Lihat: Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), Cet.ke-4, 73.

untuk memiliki madrasah yang mampu berprestasi di tingkat nasional maupun dunia dalam penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi serta yang berakhlakul karimah. Madrasah model atau madrasah unggul ini mampu memberikan daya tarik tersendiri bagi masyarakat untuk menyekolahkan anaknya ke madrasah meski dengan biaya yang sangat mahal. Dengan demikian, maka madrasah yang seperti ini mampu memberikan lulusan yang berkualitas baik dari akademik maupun non akademik siswa.

### **Dinamika Perubahan Madrasah pada Aspek Sosial**

Salah satu bagian dari perkembangan yang sangat dinamis dalam sejarah sosial umat Islam, adalah pendidikan Islam. Sepanjang sejarahnya, rumusan konsep dan implementasi Pendidikan Islam jelas dipengaruhi oleh perubahan-perubahan sosial di berbagai lokus ruang dan waktu yang dilaluinya.<sup>41</sup> Oleh karena itu, menarik untuk dikaji bagaimana pengaruh perubahan sosial terhadap Pendidikan Islam.<sup>42</sup> Secara sosiologis yang dimaksudkan di sini adalah aspek implementasi norma-norma pendidikan dalam ajaran Islam yang berada dalam konteks sosio-institusional, pendidikan Islam sebagai pranata sosial lebih khusus tentang madrasah.

Pengembangan madrasah agar menjadi kompetitif, mandiri dan percaya diri bukanlah pekerjaan mudah yang dapat dicapai dalam waktu singkat. Selama ini tipe madrasah ideal itu sesungguhnya sudah mulai tampak, muncul di beberapa wilayah nusantara ini. Madrasah yang meraih prestasi itu memang ditopang oleh kekuatan eksternal madrasah, yaitu pemerintah karena lembaga itu berstatus negeri atau didukung oleh yayasan pengelolanya. Sedangkan bagi madrasah yang tidak didukung oleh kekuatan eksternal yang kukuh, keadaannya cenderung berjalan apa adanya. Akan tetapi, oleh karena madrasah menyimpan kekuatan berupa idealisme, cita-cita, semangat mengabdikan, dan berkorban yang luar biasa, maka mereka masih tetap eksis, meskipun sulit untuk maju. Inilah yang dimaksud dengan aspek sosial madrasah, dimana ia dibangun dan dijaga oleh struktur sosial yang ada di sekitarnya. Namun seiring perkembangan waktu dan pengaruh perkembangan global, aspek sosial madrasah juga berubah dan berkembang.

Berkaitan dengan perubahan di madrasah dari aspek sosial, diajukan beberapa teori besar tentang manajemen perubahan sosial yang nantinya akan dapat menyoroti baik fenomena maupun

---

<sup>41</sup>Jusuf Amir Faisal, *Reorientasi Pendidikan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 139, konsep perubahan lembaga pendidikan Islam ini juga dibahas oleh Tahir Alam, *-Daru'ul Uloom Madrassah Education in the UK: Alternating between Conservation and Changel, Dissertation* (London: Institute of Education University of London, 2012).

<sup>42</sup>Sebenarnya, pendidikan di madrasah itu sendiri telah mengalami perubahan besar-besaran. Namun, karena perubahan pada aspek sosial lebih cepat, maka dunia pendidikan bagaikan jalan ditempat. Dinamika perubahan lembaga pendidikan Islam, dari pesantren tradisional-modern menjadi madrasah dan sekolah hingga Sekolah Islam Terpadu, *full day school* dan *boarding school* merupakan bukti -evolusi pendidikan Islam dalam menyesuaikan diri terhadap perubahan sosial budaya di satu sisi serta sebagai pelopor perubahan sosial budaya di lain sisi. Lihat Maksudin, *-Pendidikan Nilai Sistem Boarding School di Sekolah Menengah Pertama Islam Terpadu Abubakar Yogyakarta*, *Disertasi* tidak dipublikasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), 111, perubahan dari aspek kebangkitan lembaga serta intelektual di Indonesia dapat dibaca juga pada, Azyumardi Azra, *-Dinamika Islam: Menuju Renaissans Indonesia* *Makalah* untuk Public Lecture di ICAS Jakarta 15 Maret 2013.

nomena perubahan komunitas madrasah. Teori *Force-Field* dipelopori Kurt Lewin, 1951<sup>43</sup>; dimana perubahan dilihat dari kekuatan-kekuatan penekan. Perubahan terjadi karena tekanan terhadap organisasi, individu, atau kelompok. Perubahan yang ingin dilakukan nantinya akan berhadapan dengan keengganan untuk berubah (*resistences*) maka perlu dikelola dengan memperkuat *driving forces* agar dapat melemahkan kelompok resisten. Kurt Lewin merumuskan tiga tahap yakni;

1. *Unfreezing*, proses penyadaran tentang perlunya, atau adanya kebutuhan untuk berubah.
2. *Changing*, tindakan, baik memperkuat maupun memperlemah perubahan.
3. *Refreezing*, munculnya keseimbangan yang baru (*a new dynamic equilibrium*).

Menyoroti perubahan sosial madrasah di Indonesia yang cukup penting adalah terhadap pandangan komunitas pengelola madrasah menghadapi isu perkembangan global. Madrasah yang pada periode awal merupakan lembaga pendidikan sebagai lembaga pendidikan rakyat terasa sangat berbobot terutama dalam bidang penyiaran agama. Kelahiran pesantren maupun madrasah baru selalu diawali dengan cerita –perang nilai antara lembaga pendidikan Islam yang akan berdiri dengan masyarakat sekitarnya, dan diakhiri dengan kemenangan pihak lembaga pendidikan Islam, sehingga dapat diterima untuk hidup di masyarakat dan kemudian menjadi panutan bagi masyarakat sekitarnya dalam bidang kehidupan moral.<sup>44</sup> Bahkan dengan kehadirannya dengan jumlah santri atau siswa/siswi yang banyak dan datang dari berbagai masyarakat lain yang jauh, maka terjadi kontak budaya antara berbagai suku dan masyarakat sekitar.<sup>45</sup>

Globalisasi mempengaruhi hampir di segala aspek yang ada di masyarakat, termasuk diantaranya aspek budaya. Kebudayaan dapat diartikan sebagai nilai-nilai (*values*) yang dianut oleh masyarakat ataupun persepsi yang dimiliki oleh warga masyarakat terhadap berbagai hal. Baik nilai-nilai maupun persepsi berkaitan dengan aspek-aspek psikologis, yaitu apa yang ada pada alam pikiran. Aspek-aspek kejiwaan ini menjadi penting artinya apabila disadari, bahwa tingkah laku seseorang sangat dipengaruhi oleh apa yang ada dalam alam pikiran orang yang bersangkutan.<sup>46</sup>

Globalisasi sebagai sebuah gejala tersebarnya budaya dan nilai-nilai tertentu ke seluruh dunia yang menjadi budaya dunia atau *world culture* telah terlihat sejak lama. Cikal bakal dari persebaran budaya dunia ini bisa ditelusuri dari perjalanan para penjelajah Eropa ke berbagai penjuru di dunia ini.<sup>47</sup> Namun, perkembangan globalisasi kebudayaan secara intensif terjadi pada awal ke-20 dengan

---

<sup>43</sup>Cartwright, D. *Field Theory in Social Science and Selected Theoretical Papers-Kurt Lewin* (Washington, D.C.: American Psychological Association, 1997).

<sup>44</sup>Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 21, baca juga Abdurrahman Mas'ud, *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002).

<sup>45</sup>Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), 20. Madrasah yang dianggap berkualitas, maka akan dijadikan lembaga pendidikan favorit yang bukan saja diminati oleh warga setempat, tetapi dari berbagai daerah lainnya. Di Sumatera Selatan terdapat beberapa madrasah maupun pesantren mempunyai peminat yang tinggi, seperti; MTs ar Riyadh Palembang, Madrasah Pesantren al Ittifaqiyah Ogan Ilir, Raudlatul ulum Ogan Ilir, dan MTs Patra Mandiri Plaju Palembang.

<sup>46</sup>E. Carm, –The role of local leaders in cultural transformation and developmentl. *Compare* 2012, 42, 795–816.

<sup>47</sup>Lucian W. Pye, *Aspects of Political Development* (Paperback, 1966), 42

berkembangnya teknologi komunikasi dan informasi. Kontak melalui media menggantikan kontak fisik sebagai sarana utama komunikasi antar bangsa. Perubahan itu menjadikan komunikasi antarbangsa lebih mudah dilakukan, hal ini menyebabkan semakin cepatnya perkembangan globalisasi kebudayaan.<sup>48</sup>

Berkembangnya globalisasi kebudayaan ditandai oleh berkembangnya pertukaran kebudayaan antar bangsa. Penyebaran prinsip multi budaya (*multiculturalism*), dan kemudahan akses suatu individu terhadap kebudayaan lain di luar budayanya. Berkembangnya turisme dan pariwisata, semakin banyak imigrasi dari suatu negara ke negara lain, berkembangnya mode atau fashion yang berskala global, seperti pakaian, dan lain-lain. Bertambah banyaknya event-event berskala global, seperti pertandingan sepak bola, olimpiade. Proses globalisasi budaya terjadi dengan melakukan ekspansi nilai-nilai, kebiasaan suatu masyarakat kepada lainnya dengan dibungkus transformasi yang menarik, sehingga nilai-nilai yang pada awalnya bertentangan lambat laun akan ditoleransi dan akhirnya diterima sebagai sebuah budaya baru yang dianggap sebagai pencerahan. Hasilnya, sistem nilai suatu kelompok masyarakat yang dibangun secara turun-temurun mulai tergerus budaya dan sistem nilai baru yang itu belum tentu mampu menghadirkan sebuah tata kehidupan yang lebih baik bagi masyarakat itu.<sup>49</sup>

Internalisasi sistem nilai di era global tidaklah terjadi secara paksa, di mana sistem nilai baru yang masuk ke dalam budaya suatu kelompok masyarakat terjadi dengan lembut, proses adopsi budaya terjadi secara perlahan namun pasti. Globalisasi mendorong terciptanya suatu kondisi di mana budaya baru yang dianggap sebagai budaya modern dengan berbagai standar yang telah dikonstruksi dan dicitrakan memang sangat dibutuhkan oleh semua lapisan masyarakat, sehingga terdapat keinginan dari internal masyarakat untuk mengadopsi dan menerapkan nilai budaya itu dalam kehidupan publik mereka hingga kehidupan pribadi sekalipun.<sup>50</sup> Pada kondisi ini masyarakat tidak akan pernah merasa bahwa sistem nilai yang sedang mereka adopsi merupakan suatu konstruksi dominasi dari suatu sistem terhadap sistem lainnya. Ada kebanggaan bagi suatu kelompok masyarakat jika mampu bersikap dan bertindak berdasarkan nilai-nilai budaya baru dan meninggalkan budaya lama karena dianggap tidak relevan dengan kondisi kemajuan zaman.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup>Dalam tulisan Gustavo tentang pengaruh globalisasi ini, mengajukan kritik terhadap tiga pilar, sekaligus Proyek Globalisasi, yaitu 1). Konsep otoritas dan otonomi –pribadi perseoranganll (*individual self*), 2). Konsep universalitas –hak azazi manusia (*human rights*), 3). Konsep –kemajuanll pembangunan (*development*). Para penganjur –proyek globalisasi, yakin bahwa tiga mitos tersebut yang akan menjadi –masa depan dunia, dan merupakan sebuah keniscayaan, sehingga yang menolaknya akan tergilas habis oleh roda sejarah. Gustavo Esteva dan Madhu Suri Prakash, –Demokrasi Radikal; Otonomi Lokal, Bukan Globalisasi, Proyek-Proyek Demokrasi, Yogyakarta: *Jurnal Ilmu Sosial Transformatif “Wacana”*, No. II, 1999: 25.

<sup>49</sup>Budi Winarno, *Globalisasi Peluang atau Ancaman bagi Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2003), 30-31, lihat juga Martin Wolf, *Why Globalization Works*, (United Kingdom: Felicity Bryan Literary Agency, 2004), 20-22

<sup>50</sup>Ibnu Hamad, *Konstruksi Realitas Politik dalam Media Massa* (Jakarta: Granit, 2004), 169-173

<sup>51</sup>Zain Maulana dan Achmad Irfan, *Jerat Globalisasi Neoliberal: Ancaman bagi Negara Dunia Ketiga* (Jakarta: Riak, 2010), 53-55



Globalisasi berlangsung di semua bidang kehidupan seperti bidang ideologi, politik, ekonomi, sosial budaya, pertahanan keamanan. Teknologi informasi dan komunikasi adalah faktor pendukung utama dalam globalisasi. Pengaruh tersebut dibagi menjadi dua yaitu pengaruh positif dan negatif. Keduanya itu mempunyai pengaruh terhadap perilaku pengelola madrasah yang signifikan terhadap maju mundurnya sebuah madrasah. Perilaku positif dan proaktif dapat mendukung kemajuan madrasah. Sebaliknya, perilaku negatif dan kontraproduktif akan menghambat kemajuan. Perilaku negatif ini terkait dengan tradisi kurang baik yang berlangsung dan berkembang di suatu madrasah.<sup>52</sup>

Pengelola lembaga pendidikan memang memiliki posisi dan fungsi strategis selaku pengendali lembaga tersebut. Mereka memiliki suatu kewenangan yang tidak dimiliki oleh para guru. Melalui kewenangan itu mereka memiliki upaya untuk mengadakan pembaharuan. Apalagi jika kewenangan itu didukung dengan *political will* dari para pengelolanya. Oleh sebab itu, wajar sekali terjadi ketika suatu madrasah mengalami kemunduran maka kepala madrasah yang banyak mendapat kritikan. Titik lemah madrasah, pada semua jenjang, terletak pada tenaga pengelolanya, karena mereka kurang berorientasi pada profesionalisme.<sup>53</sup> Meskipun demikian, tidak bisa dikatakan bahwa para guru dan tenaga administratif di madrasah negeri saat ini hanyalah kaum amatir yang menangani madrasah sambil lalu.

Sebagai agama samawi yang hadir dalam sejarah, Islam tidak rentan dengan berbagai perubahan, karena perubahan sendiri adalah sunnah Allah atau yang dalam bahasa sains disebut hukum alam. Dengan demikian, watak Islam adalah dinamis dalam segala aspeknya, sehingga memungkinkan realisasi ajaran-ajarannya secara berbeda mengikuti perbedaan dan perubahan waktu, tempat, dan konteks yang ada. Setiap masyarakat dalam sejarah kehidupan dunia pasti mengalami sejumlah perubahan, yang berlangsung dalam konteks masyarakat demikian yang disebut perubahan sosial, yang mana merupakan bagian dari perubahan di dunia secara global.<sup>54</sup> Ketika dibawa dalam konteks akademik, istilah perubahan sosial dibatasi hanya pada perubahan dalam masyarakat yang terjadi menyangkut aspek hubungan-hubungan sosial dan keseimbangannya saja.

Sejalan dengan perkembangan global, pendidikan Islam menghadapi tantangan manajerial yang cukup mendasar. Harapan dari berbagai pihak agar pendidikan dikelola dengan pola *-industry pendidikan* merupakan salah satu perkembangan yang muncul dalam era kompetitif saat ini. Manajemen pendidikan tidak lagi bisa dianggap sebagai “manajemen sosial” yang bebas dari keharusan pencapaian target dan dikendalikan oleh subyek yang berwawasan sempit, misalnya dengan pendekatan kekeluargaan seperti yang ada di sebagian pesantren di Indonesia. Sesuatu yang

---

<sup>52</sup>Asrori S. Karni, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam* (Bandung: Mizan, 2009), 3-5

<sup>53</sup>Mujamil Qomar, *Manajemen Pendidikan Islam* (Jakarta: Erlangga, 2007), 81

<sup>54</sup>William A. Stahl, *-Religious Opposition to Globalization*, in Lori Beaman and Peter Beyer (eds.) *Religion, Globalization and Culture* (Leiden: Brill, 2007), 336-9. Lihat juga Larry Ray, *Globalization: Everyday Life* (New York: Routledge, 2007), 1, dan Peter L. Berger, *-Religion in Global Civil Society* in Mark Juergensmeyer (ed.), *Religion in Global Civil Society* (Oxford University Press, 2005), 18

dapat dikembangkan mengenai peran madrasah, pesantren bahkan sekolah Islam sekalipun, adalah pada peran strategisnya dalam mengelola pola manajemen strategik yang dapat menghasilkan rumusan (formulasi) dan pelaksanaan (implementasi) rencana-rencana untuk mencapai sasaran-sasaran perusahaan dalam hal ini disebut dengan Madrasah<sup>55</sup>. Sekilas apabila diperhatikan, era globalisasi yang dijumpai masyarakat ternyata lebih memperkuat perhatian orang terhadap sekolah unggul. Di antara penyebabnya adalah dimungkinkan karena adanya semangat untuk mencari pendidikan alternatif. Era global seakan mengharuskan seseorang atau bahkan kepada komunitas masyarakat secara luas untuk mencari, menggali dan mengembangkan pendidikan alternatif tersebut dan sekaligus untuk memperbesar peluang keunggulan terutama yang terkait dengan peran pesantren, madrasah dan sekolah Islam yang ada di Indonesia ini.

Dari latar belakang baik sejarah sampai ke perkembangannya, jelas pada prinsip sosialnya madrasah sudah seharusnya lebih maju dan lebih mudah berkembang dikarenakan *social power* yang dimiliki oleh madrasah sebagai lembaga pendidikan yang keberadaannya di tengah wilayah yang memiliki penduduk muslim terbesar di dunia. Walaupun pemikiran tersebut tidak terlalu mendasar, tetapi paling tidak memiliki hubungan yang vertikal terutama sebagai tempat untuk mewariskan dan melestarikan eksistensi keyakinan dan nilai-nilai Islam diantara generasi muslim. Perubahan sosial<sup>56</sup> muncul dalam berbagai bentuk yang ditentukan oleh masing-masing faktor penyebab. Bentuk perubahan sosial dapat dipahami melalui sudut pandang tertentu sehingga tidak tumpang tindih. Terdapat beberapa sudut pandang yang dapat digunakan untuk memetakan bentuk perubahan sosial, yaitu segi kecepatan perubahan, segi besar-kecilnya perubahan, dan segi motivasi. Di samping itu, perubahan sosial dapat diklasifikasi berdasarkan sifatnya, seperti kenyataan bahwa perubahan terjadi bukan saja ke arah kemajuan, akan tetapi juga dapat ke arah kemunduran. Demikian halnya dengan madrasah, boleh jadi mengalami kemajuan atau sebaliknya mengalami kemunduran dalam berbagai aspeknya. Sebagaimana diketahui bahwa eksistensi madrasah dalam tradisi pendidikan Islam di Indonesia dimulai sekitar awal abad ke 20. Menurut Maksu<sup>57</sup> hal-hal yang menjadi latar belakang kelahiran madrasah di Indonesia melalui kacamata perubahan sosial adalah:

### 1. Faktor Pembaharuan Islam

Dalam tradisi pendidikan Islam di Indonesia, perkembangan madrasah tidak dapat dilepaskan dari gerakan pembaharuan Islam yang diawali oleh sejumlah tokoh Islam dan kemudian dikembangkan oleh organisasi Islam baik di Jawa, Sumatera maupun Kalimantan. Pendidikan dipandang sebagai

---

<sup>55</sup>Agus Maulana, MSM dalam Pearce Robinson, *Manajemen Strategik, Formulasi, Implementasi dan pengenalan* (Jakarta: Binarupa Aksara, 1997), 20

<sup>56</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta, Rajawali Press 1987), 18, menyatakan defenisi perubahan yaitu: merupakan kegiatan atau proses yang membuat sesuatu atau seseorang berbeda dengan keadaan sebelumnya dan merupakan proses yang menyebabkan perubahan pola perilaku individu atau institusi. Ada empat tingkat perubahan yang perlu diketahui yaitu pengetahuan, sikap perilaku, individual, dan perilaku kelompok.

<sup>57</sup>Maksu, *Madrasah; Sejarah dan Perkembangannya* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 82

aspek strategis dalam membentuk pandangan keislaman masyarakat. Pada kenyataannya pendidikan yang cenderung lebih banyak berorientasi pada ilmu-ilmu agama seperti yang dilakukan dalam pendidikan di masjid, langgar, dan pesantren kurang memberikan perhatian kepada masalah sosial, politik ekonomi dan budaya. Karena itu untuk melakukan pembaharuan terhadap pandangan dan tindakan masyarakat langkah strategis yang harus dilakukan adalah memperbaharui sistem pendidikan.

## 2. Respon terhadap politik pendidikan Belanda

Ketika Belanda mulai memperhatikan pendidikan untuk pribumi dan mendirikan banyak sekolah rendah atau sekolah desa yang memberikan kesempatan untuk pribumi agar dapat membaca dan menulis tetapi juga menjanjikan alumniya mendapat pekerjaan yang lebih baik walau hanya sebagai pegawai rendah pemerintah Belanda. Disinilah lembaga pendidikan Islam tradisional mendapat tantangan yang lebih nyata. Oleh karena itu, para intelektual Islam Indonesia pada masanya mulai mengembangkan pendidikan Islam baik dalam bentuk maupun materi yang diajarkan. Bentuk atau model penjenjangan juga mengadopsi model pendidikan Belanda<sup>58</sup>, disertai dengan memasukkan kurikulum pengetahuan umum. Selain itu, tekanan-tekanan pemerintah kolonial terhadap Islam umumnya dan pendidikan Islam khususnya semakin mendorong lahirnya madrasah. Pemerintah kolonial, ketika itu khawatir madrasah akan melahirkan generasi yang menjadi penentang kekuasaannya. Karena itu kebijakan yang dikeluarkan pemerintah kolonial, merupakan upaya untuk mengkooptasi madrasah. Guru madrasah wajib mempunyai izin dari penguasa, dan di bidang kurikulum, pelajaran yang diajarkan harus dilaporkan pada penguasa minta persetujuannya.<sup>59</sup>

Pada masa pemerintah kolonial Belanda bahkan sampai sekarang jabatan-jabatan administratif ataupun pekerjaan di lingkungan formal menuntut adanya ijazah resmi sebagai syarat masuk. Umat Islam Indonesia pada umumnya dan Jawa khususnya pada masa pemerintah kolonial Belanda jarang yang mendaftarkan anaknya masuk ke sekolah formal yang didirikan pemerintah kecuali golongan atas seperti priayi. Selain karena tidak adanya kesempatan yang diberikan untuk mengakses pendidikan formal oleh pemerintah kolonial bagi kalangan bawah juga karena adanya fatwa haram yang dikeluarkan oleh kiai bahwa semua hal yang berhubungan dengan Belanda haram.<sup>60</sup> Sehingga pada masa itu sedikit sekali umat Islam yang dapat masuk atau bekerja di lingkungan pemerintahan kolonial

---

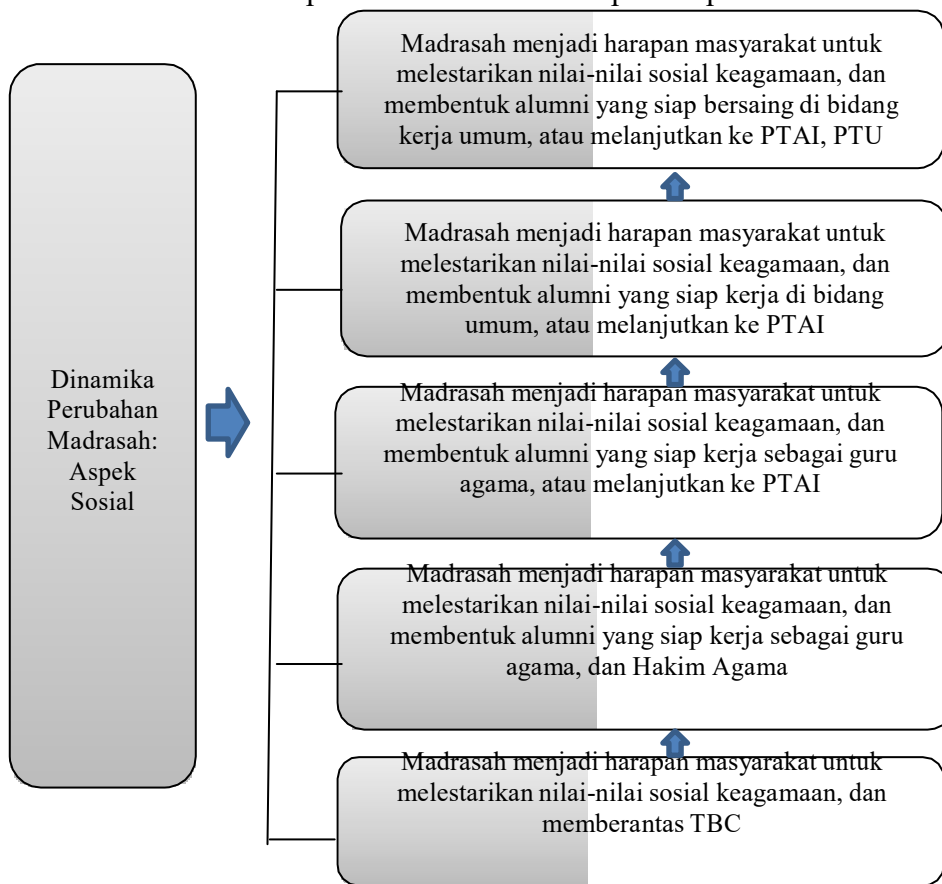
<sup>58</sup>*The Classical school is sometimes called the traditional school of management among practitioners. This school, evolved as a result of the industrial revolution, in response to the growth of large organizations and in contrast to the handicraft system that existed till then. It contains three branches, namely, scientific management, administrative principles and bureaucratic organization. The predominant and common characteristic to all three branches is the emphasis on the economic.* M S Sridhar, -Schools of thought in strategic management: fragmentation, integration or synthesis|| *Journal European Management Review* (2004), 4

<sup>59</sup>Armani Arief, *Reformulasi Pendidikan Islam* (Jakarta: CRSD PRESS, kerjasama dengan Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen Pendidikan Nasional, 2007), 59

<sup>60</sup>Nur Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 386, Kondisi ini berbeda dengan *surau* di Minangkabau yang oleh Belanda ditransformasi menjadi sekolah *nagari* (desa) model Belanda, baca Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), 98

kecuali priayi yang selalu mendapat tempat istimewa dari pemerintah, umat Islam ini lebih banyak bekerja di sektor informal.<sup>61</sup>

Skema 2: Dinamika perubahan di madrasah pada aspek Sosial<sup>62</sup>



Berdasarkan yang telah diuraikan di atas, berdasarkan aspek dinamika sosialnya, madrasah didirikan sebagai jawaban atas kebutuhan belajar atau pendidikan yang tumbuh di masyarakat, sehingga eksistensinya bergantung pada masyarakat sebagai pengelolanya. Jika masyarakat memiliki sumber dana dan sumber daya manusia yang cukup, pengelolaan madrasah akan baik. Sebaliknya jika sumber dana dan sumber daya manusia yang dimiliki tidak cukup maka pengelolaan madrasah akan

<sup>61</sup>M. Hisyam, *Caught Between Three Fires: The Javanese Pengulu Under The Dutch Colonial Administration 1882-1942* (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 2001), 142. Menurut Muhaimin, kehadiran madrasah disebabkan oleh beberapa alasan: sebagai manifestasi pembaharuan sistem pendidikan Islam; penyempurnaan sistem pesantren; keinginan sebagian kelompok santri terhadap model pendidikan barat; sebagai sintesa sistem pendidikan pesantren dan sistem pendidikan barat. Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam*, (Bandung: Triganda Karya 2003), 305. Menurut Muhaimin, kehadiran madrasah disebabkan oleh beberapa alasan: sebagai manifestasi pembaharuan sistem pendidikan Islam; penyempurnaan sistem pesantren; keinginan sebagian kelompok santri terhadap model pendidikan barat; sebagai sintesa sistem pendidikan pesantren dan sistem pendidikan barat. Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam*, (Bandung: Triganda Karya 2003), 305. Hal-hal yang mendorong pembaharuan lembaga pendidikan Islam di era 1920an ini menurut Andi; *The emergence of reformer group had triggered more needs to build a new paradigm in modern Islamic education to fight against TBC (Taqlid, Bid'ah and Churofat) that were assumed to be one of Islam community deterioration. The educational system of pesantren experienced the improvement whether from curriculum, classical method, madrasah system or its orientation in educational purpose.* Andi Suwirta, "The History of Education in West Java, Indonesia: From Traditional Era toward Modern Era", *Educare: International Journal for Educational Studies*, 1 (2) 2009, 5, dibandingkan dengan Karel A Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994), khususnya 23-25.

<sup>62</sup> Data diolah dari berbagai sumber

apa adanya.<sup>63</sup> Pendirian madrasah di berbagai pelosok negeri memainkan peranan yang sangat penting dalam membuka akses bagi masyarakat miskin dan terpencil untuk memperoleh layanan pendidikan. Komitmen moral ini dalam kenyataannya tidak pernah surut, sehingga secara kelembagaan madrasah terus mengalami perkembangan yang sangat pesat hingga sekarang.

### **Dinamika Perubahan Madrasah pada Aspek Ekonomi**

Pada perkembangan selanjutnya, bahkan sampai era globalisasi sekarang, di antara lembaga-lembaga Pendidikan Islam yang pernah ada, madrasahlah yang dikenal sangat dinamis, dalam pengertian selalu berubah dalam banyak aspeknya mengikuti perubahan sosial yang berlangsung baik dalam konteks global maupun dalam konteks lokal.<sup>64</sup>

Dalam aspek ekonomi, dapat digambarkan bahwa Lembaga pendidikan Islam termasuk didalamnya madrasah, mengalami dilema dalam menghadapi perkembangan global yang memerlukan percepatan budaya guna penyesuaian dengan kebutuhan dan perkembangan masyarakat, yang itu mempunyai konsekuensi di bidang ekonomi. Semua aspek perkembangan yang memerlukan penyesuaian maka membutuhkan biaya yang tidak sedikit.<sup>65</sup> Di sisi lain sumber keuangan madrasah lebih banyak mengandalkan infaq, shodaqah, dan donatur yang mulai tidak sebanding lurus dengan kebutuhan pengelolaan madrasah. Banyak madrasah maupun pesantren perlahan-lahan ditinggalkan para murid atau santrinya, akibat kondisi sarana prasarannya tidak layak dan tidak memberi kenyamanan untuk belajar. Dampak persaingan global jadi faktor utama bagi eksistensi madrasah untuk tetap hadir menjadi pilihan utama para calon muridnya, atau menjadi alternatif terakhir karena tidak diterima di sekolah negeri, atau karena tidak ada pilihan lain selain madrasah. Fenomena itu terjadi di berbagai wilayah tanah air, yang menimbulkan kegelisahan dimana sebuah keharusan madrasah untuk meminta bantuan kepada berbagai pihak karena ketidakberdayaan; baik dari segi manajemen, sumberdaya manusia, maupun keuangan.<sup>66</sup>

Seiring dengan dinamika perkembangan global, madrasah harus berbenah dengan mencari model pembaharuan yang sinergis terhadap tantangan globalisasi dan mampu menjawab permasalahan

---

<sup>63</sup>Imam Tolkhah, dan Ahmad Barizi, *Membuka Jendela Pendidikan Mengurai Akar Tradisi dan Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 41-42.

<sup>64</sup>Choirul Fuad Yusuf dkk, *Potret Madrasah dalam Media Massa* (Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2006), 122, lihat juga Florian Pohl, -Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia, *Comparative Education Review*, Vol. 50, No. 3, Special Issue on Islam and Education—Myths and Truths, Guest Editors: Wadad Kadi and Victor Billeh (August 2006), 389-409

<sup>65</sup>Nanang Fattah, *Ekonomi dan Pembiayaan Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 77, lihat juga Dedi Supriadi, *Satuan Biaya Pendidikan Dasar dan Menengah* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003), 8

<sup>66</sup>Blake E. Ashforth and Fred Mael, -Social Identity Theory and the Organization, *Journal The Academy of Management Review*, vol. 14 No. 1 Jan 1989. Crocker, Jennifer and Riia Luhtanen.. —Collective Self-Esteem and Ingroup Bias. *Journal of Personality and Social Psychology* 1990, 58: 60-74  
35

yang melingkupinya. Dalam UU Sisdiknas No. 20 Tahun 2003<sup>67</sup>, madrasah setara dengan sekolah umum. Adanya kesetaraan itu, madrasah dituntut memiliki kualitas yang sama dengan sekolah umum dalam segala aspeknya. Padahal untuk dapat memenuhi tuntutan kualitas tersebut, minimal madrasah harus mampu memenuhi Standar Nasional Pendidikan (SNP) pada seluruh komponen yang ada. SNP, merupakan kriteria minimal tentang sistem pendidikan di seluruh wilayah hukum NKRI. Dikeluarkannya PP No.19 tahun 2005 tentang SNP, bertujuan untuk meningkatkan mutu pendidikan di Indonesia termasuk di dalamnya pendidikan madrasah.<sup>68</sup> Adapun fungsinya adalah sebagai dasar dalam perencanaan, pelaksanaan dan pengawasan pendidikan dalam rangka mewujudkan pendidikan nasional yang bermutu. Lingkup SNP meliputi delapan komponen pendidikan yaitu Standar Pengelolaan; Standar Pendidik dan Tenaga Kependidikan; Standar Sarana Prasarana; Standar Pembiayaan; Standar Proses; Standar Isi; Standar Penilaian dan Standar Kompetensi Lulusan.

Kedelapan standar tersebut menjadi syarat bagi semua Kondisi di madrasah dimana lembaga ini secara sosial banyak dibentuk dan dikelola oleh lembaga sosial keagamaan swasta dan hanya sebagian kecil saja madrasah dikelola oleh pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama dengan status negeri, yang pasti perimbangan jumlah ini juga menimbulkan permasalahan dalam segi pengelolaan terutama pada kebanyakan madrasah swasta dengan lebel tidak memenuhi standar pengelolaan yang profesional.<sup>69</sup> Akibatnya kondisi ini membuat madrasah semakin termarginalkan dari lembaga pendidikan umum. Belum lagi dilema madrasah yang menghadapi pilihan antara kebutuhan keagamaan dan kebutuhan duniawi.<sup>70</sup>

Di satu sisi, madrasah dituntut bisa berfungsi meningkatkan pemahaman ilmu-ilmu agama dan kemampuan mengamalkan ajaran Islam.<sup>71</sup> Di sisi lain lembaga ini dituntut berfungsi menumbuhkan kemampuan peserta didiknya dalam ilmu-ilmu umum yang merupakan bagian yang harus dipenuhi sebagai kebutuhan hidup. Tentu saja dilema ini menuntut madrasah mencetak hasil didikannya yang memiliki karakteristik berbeda dengan keluaran hasil didikan non madrasah. Namun kenyataannya berbicara lain antara siswa madrasah dengan siswa non madrasah menunjukkan karakteristik sama, hal ini juga akan mempengaruhi minat orang tua untuk menyekolahkan anaknya pada madrasah.

Merujuk pada uraian tentang dinamika perubahan di madrasah pada aspek ekonomi dapat diskemakan sebagai berikut:

---

<sup>67</sup> Baca perkembangan terakhir tentang Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2013 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 Tentang Standar Nasional Pendidikan

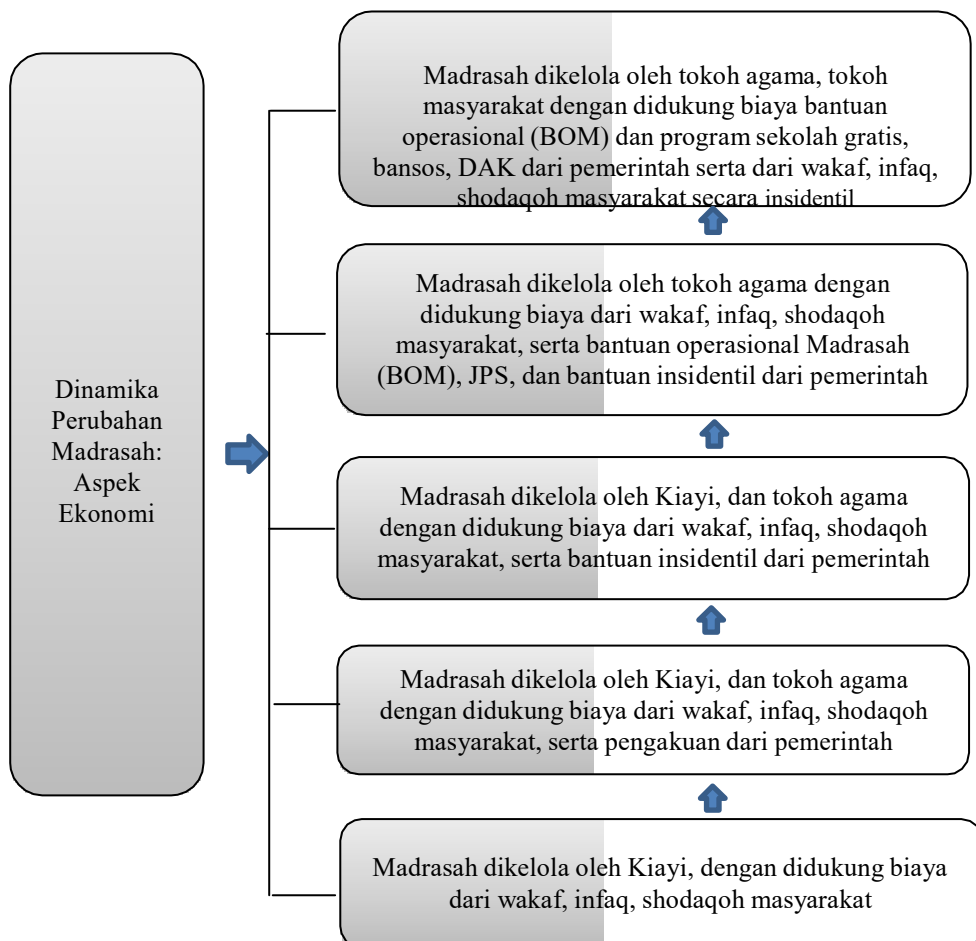
<sup>68</sup>Peraturan Pemerintah nomor 32 tahun 2013 tentang Standar Nasional Pendidikan.

<sup>69</sup>Hamzah, *Profesi Kependidikan Problema, Solusi, dan Reformasi Pendidikan di Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 15

<sup>70</sup>Saeeda Shah, -Educational Leadership: an Islamic Perspective, *British Educational Research Journal* Vol. 32, No. 3, June 2006, 363-385

<sup>71</sup>Abdurrahman Mas'ud, (ed.), *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Semarang: Pustaka Pelajar Offset, 2002), 146-148.

Skema 3: Dinamika perubahan di madrasah pada aspek Ekonomi



### Penutup

Berdasarkan dinamika perkembangannya baik pada aspek idealitas, sosial maupun ekonomi sebenarnya madrasah telah banyak mengalami pasang surut dalam eksistensinya membangun sumber daya manusia di Indonesia. Sebagai sub-sistem pendidikan nasional, madrasah memiliki kesempatan besar berpartisipasi dalam usaha mewujudkan profil manusia Indonesia. Dari aspek idealitas dengan mengedepankan nilai-nilai keagamaan khususnya Agama Islam, maka madrasah sangat tepat untuk melakukan pembentukan manusia yang beriman, bertaqwa, dan berakhlak mulia. Pada perkembangannya madrasah telah menunjukkan keikutsertaannya secara konsisten dalam penyelenggaraan pendidikan nasional. Namun banyak beban madrasah yang dituntut untuk

menggunakan kurikulum, menggunakan buku paket, dan menetapkan sistem ujian yang sama dengan sekolah umum, menampung dan mendidik peserta didik yang berasal dari keluarga yang kurang mampu secara ekonomi dan sosial, anak-anak pedesaan, keluarga petani, di lain sisi madrasah dibiarkan hidup dengan perhatian yang minim. Maka keberadaan madrasah hingga kini sebagian besar masih terus berkuat dengan keterbelakangan, lembaga kelas dua, alternatif terakhir, sekolah pinggiran, kuno, dan lain sebagainya membuatnya masih tetap terseok dan tertinggal. Meskipun ada juga sebagian kecil madrasah menjadi unggulan dan favorit, ini khususnya yang sudah di--negeri--kan oleh pemerintah.

Demikian juga di dekade akhir ini banyak juga hal yang menggembirakan di mana alumni Madrasah sudah ada yang mampu menembus pasar global, tapi fakta di lapangan mengatakan bahwa pasar semakin terbuka luas, pasar kerja di dunia global begitu dinamis dan menuntut kompetensi tinggi sehingga lembaga pendidikan sejenis madrasah saat ini harus bisa menghasilkan lulusan yang *go international*. Perubahan adalah sesuatu yang pasti dan akan terjadi, madrasah dituntut untuk berakselerasi menyesuaikan dengan berbagai perubahan agar mampu bertahan dan menjalankan peran dan fungsinya, sehingga lembaga itu harus mempunyai strategi perubahan yang tepat dan implementasinya terus berkelanjutan sepanjang waktu.

### Referensi

- Abasri, -Sejarah dan Dinamika Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Nusantara: Surau, Meunasah, Pesantren dan Madrasah, dalam Samsul Nizar eds., *Sejarah Pendidikan Islam: Menelusuri Jejak Sejarah Era Rasulullah sampai Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007).
- Alam, Tahir -Daru'l Uloom Madrassah Education in the UK: Alternating between Conservation and Change, *Dissertation* (London: Institute of Education University of London, 2012).
- Arief, Arma'i. *Reformulasi Pendidikan Islam* (Jakarta: CRSD PRESS, kerjasama dengan Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen Pendidikan Nasional, 2007).
- Ashforth, Blake E. and Fred Mael, -Social Identity Theory and the Organization, *Journal The Academy of Management Review*, vol. 14 No. 1 Jan 1989.
- Azra, Azyumardi. *Islam Reformis, Dinamika Intelektual dan Gerakan*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999),
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Dalam Millennium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002)
- Azra, Azyumardi. *Esei-esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos, 1998).
- Azra, Azyumardi. -Dinamika Islam: Menuju Renaissans Indonesia, *Makalah* untuk Public Lecture di ICAS Jakarta 15 Maret 2013.
- Breidlid, A. *Education, Indigenous Knowledges, and Development in the Global South. Contesting Knowledges for a Sustainable Future*; Routledge: New York, NY, USA, 2013.
- Bruinessen, Martin van. -Pesantren and *Kitab Kuning*: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning, in *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*, ed. W. Marschall (Berne: University of Berne, 1994).
- Berger, Peter L. -Religion in Global Civil Society, in Mark Juergensmeyer (ed.), *Religion in Global Civil Society* (Oxford University Press, 2005)
- Cartwright, D. *Field Theory in Social Science and Selected Theoretical Papers-Kurt Lewin* (Washington, D.C.: American Psychological Association, 1997).
- Carroll, A. 2004. -Managing ethically with global stakeholders: A present and future challenge, *Journal Academy of Management Executive*, Vol. 18 No. 2, 114-120.
- Colbran, Nicola. -Realities and Challenges in Realising Freedom of Religion or Belief in Indonesia, *The International Journal of Human Rights*, Vol. 14, No. 5, 2010
- Crocker, Jennifer and Riia Luhtanen.. -Collective Self-Esteem and Ingroup Bias, *Journal of Personality and Social Psychology* 1990, 58: 60-7
- Djamas, Nurhayati. *Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia Pascakemerdekaan*. (Jakarta: Rajawali Press, 2009)



- Dhofier, Zamakhsyari. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java* (Tempe, AZ: Program for Southeast Asian Studies, 1999).
- E. Carm, –The role of local leaders in cultural transformation and development. *Compare* 2012, 42, 795–816.
- Esteva, Gustavo dan Madhu Suri Prakash, –Demokrasi Radikal; Otonomi Lokal, Bukan Globalisasi, Proyek-Proyek demokrasi, Yogyakarta: *Jurnal Ilmu Sosial Transformatif “Wacana”*, No. II, 1999: 25.
- Fadjar, Malik. *Madrasah dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1998).
- Faisal, Jusuf Amir. *Reorientasi Pendidikan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995)
- Fassin, Yves. 2009. – The Stakeholder Model Refined. *Journal of Business Ethics*, 84, 133-135, DOI 10.1007/s10551-008-9677-4
- Fattah, Nanang. *Ekonomi dan Pembiayaan Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000)
- Frooman, J. 2006. –Stakeholders Influence Strategies. *Academy of Management Review*, 24 (2), 191-206.
- Hadad, Ismid. –Perubahan Iklim dan Pembangunan Berkelanjutan: Sebuah Pengantar dalam *Jurnal Prisma*, Volume 29 No. 2, April 2010.
- Hasyim, Farid. *Strategi Madrasah Unggul* (Yogyakarta: Prismsophie 2009)
- Hayyan, *Ta’lim al-Kibâr Wa al-Ta’limu al-Mustamir al-Mafhumu al-Khashâishu al-Tatbîqât*, (Riyadh: Maktab at-Tarbiyah al-’Arabi, 2002), 49.
- Hamzah, *Profesi Kependidikan Problema, Solusi, dan Reformasi Pendidikan di Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008)
- <http://www.ausaid.gov.au/publications>. (Diakses: 12 April 2013).
- Hamad, Ibnu. *Konstruksi Realitas Politik dalam Media Massa* (Jakarta: Granit, 2004).
- Huda, Nur. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007)
- Hisyam, M. *Caught Between Three Fires: The Javanese Pengulu Under The Dutch Colonial Administration 1882-1942* (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 2001)
- Karni, Asrori S. *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam* (Bandung: Mizan, 2009).
- Klinken, Gerry van, and Joshua Barker (eds.), *State of Authority: the State in Society in Indonesia* (Ithaca: Cornell University, 2009).
- Kebijakan Politik Kolonial Belanda terhadap Gerakan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia, dalam Samsul Nizar eds., *Sejarah Pendidikan Islam: Menelusuri Jejak Sejarah Era Rasulullah sampai Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007)
- Maksum, *Madrasah, Sejarah dan Perkembangannya* (Jakarta: logos, 1999)
- Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam; Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya* (Bandung: Trigenda Karya, 1993)
- Maswardi, Pola dan Kebijakan Pendidikan Islam di Nusantara pada Masa Awal sampai Sebelum Kemerdekaan: Kasus
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994)
- Munhanif, Ali. dan Mukti Ali, –Modernisasi Politik Keagamaan dalam Azyumardi Azra eds., *Menteri-Menteri Agama RI Biografi Sosial Politik* (Jakarta: INIS, PPIM dan Litbang Depag RI, 1988).
- Nata, Abuddin. *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2001).
- Indra, Hasbi. *Pesantren dan Transformasi Sosial, Studi Atas Pemikiran KH. Abdullah Syafi’ie dalam Bidang Pendidikan*, (Jakarta: Penamadani, 2003)
- Lauer, Rober H. *Perspektif tentang Perubahan Sosial* (Jakarta: Rineka Cipta 2000).
- Moedjiarto, *Karakteristik Sekolah Unggul* (Jakarta: Duta Graha Pustaka 2007)
- Maksudin, –Pendidikan Nilai Sistem Boarding School di Sekolah Menengah Pertama Islam Terpadu Abubakar Yogyakarta, *Disertasi* tidak dipublikasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008)

- Mas'ud, Abdurrahman (ed.), *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Semarang: Pustaka Pelajar Offset, 2002).
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994)
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002).
- Maulana, Agus MSM dalam Pearce Robinson, *Manajemen Strategik, Formulasi, Implementasi dan pengenalan* (Jakarta: Binarupa Aksara, 1997).
- Maulana, Zain dan Achmad Irfan, *Jerat globalisasi neoliberal: ancaman bagi negara dunia ketiga* (Jakarta: Riak, 2010).
- Muhaimin, *Pemikiran Pendidikan Islam*, (Bandung: Triganda Karya 2003)
- Nasir, M. Ridwan. *Mencari Tipologi Pendidikan Ideal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2006).
- Nizar, Samsul. *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoritis dan Praktis* (Jakarta : Ciputat Pres, 2002).
- Pye, Lucian W. *Aspects of Political Development* (Paperback, 1966).
- Peraturan Pemerintah nomor 32 tahun 2013 tentang Standar Nasional Pendidikan. Pohl, Florian. -Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia, *Comparative Education Review*, Vol. 50, No. 3, Special Issue on Islam and Education—Myths and Truths, Guest Editors: Wadad Kadi and Victor Billeh (August 2006).
- Pohl, Florian. -Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia, *Comparative Education Review*, Vol. 50, No. 3, Special Issue on Islam and Education—Myths and Truths, Guest Editors: Wadad Kadi and Victor Billeh (August 2006), 389-409
- QS: *al-Mujadilah*: 58/11. *Al-Zumar*: 39/9, *Al-Taubah*: 9/122, *Thaha*: 20/11, *Al-Nahl*: 16/43.
- Qomar, Mujamil. *Manajemen Pendidikan Islam* (Jakarta: Erlangga, 2007).
- Ray, Larry. *Globalization: Everyday Life* (New York: Routledge, 2007).
- Rahim, Husni. *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.
- . *Madrasah dalam Politik Pendidikan di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2005
- . *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam, Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*. Jakarta: Logos, 1998
- Ricklefs, Merle C. -Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore's Giant Neighbour (public lecture at the Asian Civilizations Museum, Singapore, September, 23, 2004), available at [http://www.ari.nus.edu.sg/docs/PLS\\_Merle\\_Ricklefs\\_Paper.pdf](http://www.ari.nus.edu.sg/docs/PLS_Merle_Ricklefs_Paper.pdf) (Download: 12 Januari 2014)
- Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammeds* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996).
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta, Rajawali Press 1987)
- Sridhar, M S. -Schools of thought in strategic management: fragmentation, integration or synthesis, *Journal European Management Review* (2004).
- Stahl, William A. -Religious Opposition to Globalization, in Lori Beaman and Peter Beyer (eds.) *Religion, Globalization and Culture* (Leiden: Brill, 2007), 336-9.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994) Shah, Saeeda. -Educational Leadership: an Islamic Perspective, *British Educational Research Journal* Vol. 32, No. 3, June 2006, 363-385
- Shaleh, Abdul Rachman. *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa: Visi, Misi, dan Aksi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004)
- Suwirta, Andi. -The History of Education in West Java, Indonesia: From Traditional Era toward Modern Era, *Educare: International Journal for Educational Studies*, 1 (2) 2009.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994).
- Supriadi, Dedi. *Satuan Biaya Pendidikan Dasar dan Menengah* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003).

- Tolkhah, Imam, dan Ahmad Barizi, *Membuka Jendela Pendidikan Mengurai Akar Tradisi dan Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada 2004)
- Tilaar, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional* (Jakarta: PT Rineka Cipta 2004).
- Wahyudi, -Pendidikan Islam Berparadigma Pembebasan: Sebuah Solusi Pengembangan Sumber Daya Manusia Menuju Masyarakat Madani”, dalam Jurnal *Edukasi*, Volume 4, Nomor 3, Juli-September, 2006
- Winarno, Budi. *Globalisasi Peluang atau Ancaman bagi Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2003)
- Wolf, Martin. *Why Globalization Works*, (United Kingdom: Felicity Bryan Literary Agency, 2004).
- Yunus, Mahmud. *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1982).
- Yusuf, Choirul Fuad. dkk, *Potret Madrasah dalam Media Massa* (Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2006)
- Zasmadi, *Modernisasi Pesantren, Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Ciputat Press, 2002).
- Ziemek, Manred. *Pesantren: Traditionell islamische Bildung und sozialer Wandel in Indonesien* (Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1986)

# THE ROLE OF KYAI IN PESANTREN[s] IN REALIZING THE MODERN ISLAMIC EDUCATION IN BENGKULU PROVINCE<sup>1</sup>

**Qolbi Khoiri**

Graduate Program Of IAIN Bengkulu  
Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu  
Email: [qolbi@iainbengkulu.ac.id](mailto:qolbi@iainbengkulu.ac.id)

**Akmal Hawi**

Graduate Program UIN Raden Fatah Palembang  
Jl. Prof. K. H. Zainal Abidin Fikri, Telp. (0711) 353276 Palembang  
Email: [akmalhawi123@gmail.com](mailto:akmalhawi123@gmail.com)

**Abstrak:** Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap peran kiyai di pesantren yang berada di Provinsi Bengkulu dalam mewujudkan Pendidikan Islam Modern, diketahui bahwa Kiyai di Pesantren merupakan sosok yang memiliki charisma dan kewenangan yang penuh dalam menentukan arah dan tujuan pendidikan di pesantren. Menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif analitis, dengan menjadikan Kiyai sebagai informan kunci pada tiap-tiap pesantren. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Kiyai turut menentukan arah dan tujuan pesantren namun kewenangannya tidak penuh, sebab keberadaan kiyai di Pesantren yang ada di Provinsi Bengkulu berada dibawah struktur yayasan. Namun demikian, para kiyai telah melakukan inovasi dalam merespon modernisasi dalam bentuk penguatan ekonomi, modernisasi manajemen pendidikan dan integrasi ilmu.

**Kata Kunci :** *Kiyai, Pesantren, Pendidikan Islam Modern*

## **Abstract**

The aim of this paper is to reveal the role of kiyai in pesantren[s] that located in Bengkulu Province in realizing Modern Islamic Education, it is known that legitimation of Kiyai in Pesantren[s] is a figure who has the charisma and full authority in determining the direction and purpose of education in the pesantren[s]. Using qualitative methods with an analytical descriptive approach, by making Kiyai as the key informant in each pesantren[s]. The results of this study indicate that the Kiyai helped determine the direction and purpose of the pesantren[s] but the authority is not full, because the existence of kiyai in Pesantren[s] in Bengkulu Province is under the foundation structure. Nevertheless, the kiyai have made innovations in responding to modernization in the form of economic strengthening, modernization of education management and integration of science.

**Keyword :** *Kiyai, Pesantren[s], Modern Islamic education*

## **A. Background**

---

<sup>1</sup> Presented at the International Seminar On Asean Studies, organized by the Malay Islamic Civilization Institute (MIC Institute) and the ASEAN Study Center (PSA) at the State Islamic University (UIN) Raden Fatah Palembang. On December 20-21, 2017

This paper tries to reveal and develop the illustration of the role of Kiyai in around Pesantren[s] as pure entity of Islamic Education in Indonesia which today challenged modernization in all fields. If we traced the Islamic education in Indonesia, it is clear that the existence and role of the Kiyai as social figure that became one of the components of Islamic educational institutions called pesantren[s] has played an active role in maintaining, filling and defending the State of Indonesia. A Kiyai as described by Ziemek<sup>2</sup> is a charismatic leadership who has full authority to manage the Pesantren[s] that founded him, Kiyai plays the role of planners, executors and evaluators of all activities undertaken in Pesantren[s].

The kiyai's leadership is sociologically reviewed according to role and function is very important, He has a high cultural and structural position in the eyes of his society. This reality allows the Kiyai to contribute greatly to the various problems of humanity. The leadership role of the Kiyai is not only limited to the spiritual aspect, but also the broader aspects of social life.<sup>3</sup>

Dhofier mentioned that nowadays the Indonesian people are actively building modern civilization of Indonesia, the actors of modern Indonesian civilization development are all the people of Indonesia, state institutions and government (central and regional) formulate, set strategy and empower all sources of power, for the development of civilization in Modern Indonesia is achieved as soon as possible, so that Indonesia is not occupied in the competition of civilization<sup>4</sup>, One of the sources is the optimization of Islamic educational institutions in the form of pesantren[s] which has reached to the rural areas, because pesantren[s] institution has been able to stand on the foundation of the tradition of its past.

In the practical reason on perspective about Kiyai , then the Islamic education in the modern era is currently demanding the role and contribution of policyholders, especially kyai in pesantren[s] environment, in order to formulate and develop Islamic education that has the power of epistemologists in order to do adaptation in the modern world marked by the progress of Science and technology and globalization in the face of western culture.

Globalization is an unstoppable force, it changes all contemporary aspects of political, economic and educational society. The term globalization indicates that the world is an environmental continuity that is constructed as a unified whole, no boundaries and bulkheads, cultural areas, politics, economics, especially technology, because it is a tool for the development of the dynamics of world change.<sup>5</sup>

The modernization phenomenon as described above, also occurs in Bengkulu Province. The phenomena of modernization is characterized by massive development in the form of technology, infrastructure and facilities and modern culture that tends to globalize and loaded with western culture. It also has an impact in education, especially pesantren[s]

The phenomena that appears in pesantren[s] with regard to modernization is by competing this educational institution in information system, so almost all pesantren[s] in Bengkulu already use technology media such as internet (FB, Twitter, Website, etc) in order to publicize activity and also registration of santri. In addition, there are also some pesantren[s] who already use technology as a medium in learning.

---

<sup>2</sup>Ziemek. *Pesantren dan perubahan sosial*. (Jakarta: P3M, 1986)., P, 138

<sup>3</sup>Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3ES. 1986)., P. 109

<sup>4</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3S, 2011), print-IX., P. 280

<sup>5</sup>Martin Wolf, *Globalisasi Jalan Menuju Kesejahteraan*. (Yogyakarta; Freedom Institute, 2007)., P. 16

Technological advances as a phenomena of modernization in education requires every party who is in the pesantren[s] to 'welcome' and readily in its use, especially kiyai as a central figure in the environment pesantren[s]. In addition, it also requires an open mindset for the kiyai in order to understand the phenomenon of modernization which is then expected to realize it in the form of policy and it is to be implemented in the process of education in pesantren[s].

Start from the background of the problem, then this paper becomes important to answer how the role of kiyai in realizing Modern Islamic education in Bengkulu Province.

## B. Theoretical Review

As a genuine educational institution owned by Indonesian Muslims, pesantren[s] aimed as the center of study, understand, deepen, live and practice the teachings of Islam by putting a specific notion on the balance of behavioral aspect (akhlak)<sup>6</sup>, the implementation of this goal seems to be met in various pesantren[s] in Indonesia, where the teaching of the “kitab kuning” (Arabic Inscription) is still preserved and preserved with material content in the field of fiqh, theology, and tasawwuf.<sup>7</sup>

While Kiyai as the central figure in the pesantren[s] environment that has responsibility for the development of Islam in the midst of society, and this role is very strategic especially with to political, social, cultural and religious aspects. This close relationship also indicates that the kiyai is a person who has strong attractive power to construct a society, so that not infrequently in some places, the attractive aspect of kiyai then becomes vital for the virtue of public, so they often come to kiyai, to listen some lectures, cure the sick, and to ask for a prayer for the good fortune of life.<sup>8</sup>

The kyai charism which gains support and position in the life of the society lies in the stability of the attitudes and qualities it possesses, expressing a personable personality ethic. This process starts from the nearest circle and then able to spread to distant places. Kyai is not only categorized as a religious elite. In the context of pesantren[s] life, kyai also holds the title of elite pesantren[s] with high authority in storing and disseminating religious knowledge.<sup>9</sup>

In the midst of development of Indonesian society in general can be found several titles designated as ulama (kyai), for example in West Java (Sunda) people call it *ajengan*, in Aceh region known as *Teungku*, in West Sumatera area called *'Buya'*, in Makassar commonly called *'Tofranrita'*, in Madura area called *'Nun'* or *'Bendara'* which is commonly abbreviated as *'ra'*, in Lombok and surrounding areas commonly called *'Tuan Guru'*. Especially in Java, kyai is commonly equated with *sunan* or *'suhshuhan'*,<sup>10</sup> while in Bengkulu has not been found the naming of ulama, but from several existing titles, often the name used is *Ustad, Kiyai, and Buya*. This seems to depart from the history of the entry of Islam in Bengkulu derived from several theories, namely the first theory of Aceh, the two theories of Palembang, Minangkabau theory and theory of Banten.<sup>11</sup> Syiar Islam

---

<sup>6</sup>Amir Fadhilah, *Struktur Dan Pola Kepemimpinan Kyai Dalam Pesantren di Jawa*, Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Vol. 8, No.1, Juni 2011:101-120

<sup>7</sup>Amin Suma, dkk, *Pondok Pesantren Al-Zaytun: Idealitas, Realitas dan Kontroversi*, (Jakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2002), p. 3.

<sup>8</sup>Periksa Sukanto, *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren*. (Jakarta: LP3ES., 1999), p. 13.

<sup>9</sup>Amir Fadhilah, *Struktur Dan Pola...* p. 104

<sup>10</sup>Amir Fadhilah, *Struktur Dan Pola...* p. 115

<sup>11</sup>Muhammad Abbas Mastofa, *Sejarah Masuknya Islam di Bengkulu*, Jurnal Tsaqofah & Tarikh Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu. Vol. 1 No. 2, July-December 2016., p. 115

in Bengkulu based on the evidence found to take place in the XIV century although it was possible before that Islam has entered.<sup>12</sup>

Studying about kiyai actually study about leadership, either in the midst of society and institutionalized education like pesantren[s]. There are various theories that sociologically show how a person can be made or called kiyai. Namely 'kyai nasab', are those who are used as kiyai to a pesantren[s] because of the the past existence of the previous pesantren[s] owners, then appointed as kiyai pesantren[s] leader as a form of regeneration.<sup>13</sup>

Along with the rise and development of urban pesantren[s] emerged 'kyai Nasib', is a name to someone who has expertise in the field of religion and has good managerial in managing pesantren[s], and asked for his expertise to manage or take care of pesantren[s]. In addition there is also a term 'political kiyai', i.e people who have religious knowledge and popular in the midst of society, have political positions, then in order to make a pesantren[s] that is dim to live again, then asked to become the leader of the pesantren[s], though just a name .

The leadership aspect of Kiyai is also often identified with the attributes of charismatic leadership. In that context, Sartono Kartodirjo stated that kyais of pondok pesantren[s], both past and present, is an important figure that can shape the social, cultural and religious life of Muslims in Indonesia.<sup>14</sup>

With regard to Modern Islamic education, then of course, talk about the phenomenon of modernization. Modernism in Western societies implies the thoughts, streams, movements and attempts to change the notions, customs, old institutions, etc., to adapt the new atmosphere brought about by the advancement of modern science and technology. The ultimate goal of modernization is to adjust the teachings contained in Catholicism and Protestantism with modern science.<sup>15</sup>

In theory of modernism is indicated by various terms such as globalization. Jan Aart Scholte, for example, sees that there are several things pertaining to globalization: Internationalization, Liberalization, Universalization, Westernization, Transplanetari relations and suprateritarianity: The fifth meaning is different from the four definitions above. On four definitions<sup>16</sup>

The condition of Islamic education today lies in the position of historical determinism and realism. That is, in the early history of Islamic education has reached its heyday. At that time the Islamic world was able to bear the figures of science that caliber the world and along with the development of science is developed and advanced in Islamic civilization. But nowadays, the opposite condition means that in today's practical reality of Islamic education seems to be powerless because it is faced with the reality of the development of modern industrial society.<sup>17</sup>

Islamic education in the discourse of modernity is also related to modern civilization, and modern civilization with the style of Islam is a civilization that contains the principles and characteristics of *Tawheed*, that according to Ismail Raji al-

---

<sup>12</sup>Muhammad Abbas Mastofa, *Sejarah Masuknya...* p 116

<sup>13</sup>Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*. Ter. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), p. 1-3.

<sup>14</sup>Sartono Kartodirjo, *Religious Movement of Java in the 19 th and 20 th Centuries*. (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1970), p. 114.

<sup>15</sup>HarunNasution, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975)., p. 3

<sup>16</sup>Indra Kesuma Nasution. *Dunia Islam di Tangan Globalisasi*. Jurnal Wawasan, Februari 2006, Volume 11, Nomor 3 FISIP USU.

<sup>17</sup>Syahminan, *Modernisasi Sistem Pendidikan Islam Di Indonesia Pada Abad 21*, JIP-International Multidisciplinary Journal, Vol. II, No. 02, Mei 2014

Faruqi<sup>18</sup> as the recognition of the word that there is no God other than Allah Almighty, and the center of all life, then humanist and cosmopolitan. Humanist in the sense of Islam is very guarding rights and values of humanity. Arnold J. Toynbee, as quoted by Abdurrahman Wahid, became one of the main factors that raised Islamic civilization to a very high level.<sup>19</sup> Then modern Islamic civilization according to Mustafa Husni al-Shiba'I who uphold moral principles (akhlaq). Then a civilization that promotes the development of science.<sup>20</sup> The next characteristic is the adaptive and open nature.<sup>21</sup> The last, modern Islamic civilization according to Nurcholis Madjid is a civilization that strongly holds pluralistic attitude and tolerance among religious people.<sup>22</sup>

### C. Methodology

This study used descriptive qualitative method. According to Bogdan, the characteristics of qualitative research are as follows:

- (a) *Qualitative research has the natural setting as the direct of data And the researcher is the key instrument;*
- (b) *Qualitative research the decriptive. The data collected are in the form of words or pictures rather numbers;*
- (c) *Qualitative researchers are concerned with process rather than simply with outcomes or product;*
- (d) *Qualitative researchers tend to analyze their data inductively. Theory developed from the bottom rather then from the top down;*
- (e) *Meaning is of essential concern to the qualitative approach.*<sup>23</sup>

The subject of this research is Kiyai in Pondok Pesantren[s] which is in Bengkulu Provincial Government Region, in this research will be examined some Pondok Pesantren[s] in Bengkulu which is considered that researcher can represent the achievement of the purpose of this research, Pesantren[s] to be chosen as sample are; Pesantren Pancasila Bengkulu City, Pesantren Hidayatullah Bengkulu City, Pesantren Al-Hasanah Bengkulu City, Pesantren Makrifatul Ilmi South Bengkulu and Pesantren Al-Quraniah South Bengkulu, Pesantren Bengkulu City, Pesantren Salafiyah Sentot Alibasa Bengkulu and Pesantren ar-Rhauha Seluma Bengkulu.

In order to facilitate the researchers and carry out research in the field, the researcher as a research instrument equipped with the use of interview guides, observation guidelines, and documentation guidelines.

Supporting the validity of the data, the researcher uses the triangulation process, namely the technique of checking the validity of data that utilizes something else outside the data for the purposes of checking or as a comparison of that data. Susan Stainback states that the goal of triangulation is : *“the aim is not to determine truth about some social phenomenon, rather the purpose of triangulation is to increase one’s understanding of whatever is being investigated”*<sup>24</sup>

The purpose of triangulation is not to seek the truth about some phenomena, but rather on increasing the researcher's understanding of what has been found. There are four kinds of triangulation as examination techniques to achieve validity, namely: Triangulation of data; Triangulation Observer (Inter Researcher); Triangulation Theory;

---

<sup>18</sup>Ismail Raji al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khasanah Peradaban Gemilang*, (Bandung: Mizan, 2001),p. 57.

<sup>19</sup>Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam* dalam Nur Kholis Madjid, *Islam Universal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2007), p. 2-7

<sup>20</sup>Mustafa Husni al-Shiba'I, *Khazanah Peradaban Islam*, (Bandung: CV. PustakaSetia), p. 35.

<sup>21</sup>Khoirul Adib, *Kebudayaan Islam dan Perkembangannya*, dalam Tim Dosen PAI Universitas Negeri Malang, *Aktualisasi Pendidikan Islam: Respons terhadap Problematika Kontemporer*, (Surabaya: Hilal Pustaka, 2010), hlm. 192.

<sup>22</sup>NurcholisMadjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2000), p. 34-35.

<sup>23</sup>Bogdan and Biklen, *Qualitative Research for Education*, (Boston Allyn and Bacon, 1992).,p. 231

<sup>24</sup>Bogdan and Biklen, *Qualitative Research ...* p 231



Triangulation method; In this study, researchers used the last triangulation model to obtain the validity of data with various methods to examine a case, such as interview methods and observation methods.

#### D. Findings and Discussion

The existence of kiyai in Bengkulu Province with regard to the existence of educational institutions led by pesantren[s] to modern civilization illustrates that the facts and phenomena have been detected by the leadership of Pesantren[s] in Bengkulu Province, most of whom believe that modern civilization is a situation to be faced, and the excesses of civilization modern is one form of failure of educational institutions to the character formation of students.

Pesantren[s] in the modern era is a boarding school that can modify the needs of society with the purpose of boarding as a coaching and empowerment of the ummah. according to Daulay, there are 3 characteristics of future pesantren[s], namely: explosion of science and technology, competitive, moral and pluralism.<sup>25</sup> Of course, to make this happen, pesantren[s] must depart from the paradigm used and make a renewal of its shortcomings.

The problem of meeting between Islamic civilization with other modern civilization, it can be explained that the eclectic nature and the presence of Islamic civilization does not mean liberal, everything is absorbed without dialectics, without a filter of values from Islam itself. This means that Islam still has a guarded identity. Islam has an eclectic nature to many new things, but Islam as a religion, as the identity of religious ideology or society, does not "take" to any material from outside. There is an adigium that Gus Dur holds on, *al-akhzu bi al-jadid ma'a al-muhafazah ala qadim al-salih*, (taking something new along with guarding something old and still relevant) and adigium *ma'la la yudraku kulluh la yutraku kulluh*.<sup>26</sup>

For pesantren[s] in Bengkulu capital owned in order to face modern values is the development and strengthening in economic aspects. The role of pesantren[s] in raising the dignity of society especially in the economic field can be seen from the participation of pesantren[s] in socializing cooperatives. In Indonesia, the idea of cooperatives was first presented by Bung Hatta, and began widespread campaigning in the 1930s. At that time not many people who welcomed the idea. They do not care because they are still in a weak economic condition and colonized, in addition to not understand and know the advantages of cooperatives. However, in such conditions, pesantren[s] welcomes the idea. Even pesantren[s] is noted as the first party to welcome and develop the cooperative sector. At the beginning of course still run with a very simple management. However, gradually cooperative pesantren[s] evolved economy in the environment of santri.

In addition to providing valuable contributions to the development of society in the physical sense such as pesantren[s] skills also berandil large in entrepreneurial campaign. In the pesantren[s] environment, the students should become human beings who are independent and entrepreneurial spirit. They work diligently and work independently without hanging fate on others or government and private institutions. The santris willing to work anything, as long as it is lawful. Unheard of, a santri is puzzled looking for job vacancies and is forced to become unemployed.

The thing to be grateful is that almost all pesantren[s] in Bengkulu Province have business charity that serves as a support for the sustainability of pesantren[s] operations, most of which build plantation, livestock and agriculture, and others through trade. In the

---

<sup>25</sup>Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Alfa Beta, 2012), cet. Xv, p.330.

<sup>26</sup>Abdurrahman Wahid, *Standarisasi Sarana Ilmiah di Pondok Pesantren*, dalam *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta; LKiS, 2010), p. 167-168

modern era today, it takes independence of boarding schools in managing themselves in order to survive in the face of modernization and globalization. The existence of this business charity is not solely for the operation of pesantren[s] and or for the improvement of the welfare of caregivers and teachers in the pesantren[s], but is used as a medium for the mentality of santri mentoring in the face of modern civilization.

Viewed from the aspect of consumption, pesantren[s] is a considerable strength. The number of students in the province of Bengkulu that reaches thousands of them, the needs of food, clothing and equipment and daily needs is very large. Efforts to meet the needs by utilizing local resources are expected to produce a double effect of economic growth. So the existence of pesantren[s] cottage in an area will provide job opportunities and increase the income of the surrounding community.

Nevertheless, the existing boarding school in Bengkulu province has not shown measurable patterns and strategies in building an Islamic education system that is characterized by modern, because it is still struggling in the search for identity and uniqueness of each. Nevertheless, some of the strategies that have been proposed by the special characteristic of the boarding school, according to the writer's opinion have departed from a regular and patterned consciousness, but not a submission to certain rules.

Submission to certain regulations in question, regarding the dominance of power to pesantren[s], in this case the government through the Ministry of Religious Affairs and the Ministry of National Education.

According to Abudin Nata<sup>27</sup> quoting Said Aqil Siradj, there are three shortcomings of pesantren[s] that need to be addressed if the pesantren[s] wants to become a quality educational institution. First, pesantren[s] should be able to escape from the impression and image of small kingdom. This means that in the pesantren[s], the nature of openness, freedom of thought and opinion, independence, collectivity, and openly accepting various external reform ideas. Second, the independence and autonomy of pesantren[s] which has been strengthened and directed as a basis for empowerment and strengthening the community to balance the strength of the state. Thirdly, the curriculum of pesantren[s] is reformed, the methodology of thought becomes the main focus and the students are returned to the classical literature.

Such pesantren[s] can follow the modernization in the development and change by time by not forgetting the identity of pesantren[s]. Transformation in pesantren[s] both curriculum and in learning method, do not have to eliminate the identity itself. Therefore, in the face of such rapid changes, at least pesantren[s] have to make fundamental transformation to the institution and its curriculum, so that pesantren[s] is a place to print santri who are expected both religion and good at facing the problems of the ummah.

The transformation of institutions in question is the addition of institutions that traditionally are outside the role and function of pesantren[s], such as the role and function of pesantren[s] with the establishment of public schools, foreign language courses, management training centers, computers, agribusiness, estates, marine & forestry.<sup>28</sup> The consensus of institutional transformation is the necessity of pesantren[s] to transform the curriculum. This transformation is more concerned with the position of matter and the thinking horizon that is taught to the santri. The position of these sciences as enrichment and development. If at first pesantren[s] traditionally only teaches to the science of Islam should pesantren[s] also teach general sciences.

---

<sup>27</sup>Abuddin Nata, *Tokoh-tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), p. 349.

<sup>28</sup>Lihat Suyoto, "Pesantren dalam Alam Pendidikan Nasional," dalam M. Dawam Raharjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), p 61-65.

This is already happening and implemented, but it is still struggling in the process of school system learning routine as applied in other similar schools, so there is no specific character of pesantren[s] education like pesantren[s] in the classical era that gave rise to Islamic scholarly tradition, it is known that the desired transformation does not leave the original identity of the pesantren[s] itself. With regard to this transformation, the pesantren[s] in Bengkulu is only at the stage of policy implementation, not yet at the stage of determining the distortion as Bourdieu explains that the distinction is not merely to create the distinctive features that distinguish one class or social group. But also as an effort of symbolic struggle of one of the group

Regular and patterned awareness is also a habitus concept that emphasizes significant change, in line with this concept as what Wahid Hasyim has done as a pesantren[s] figure in Indonesia, in making changes to the pesantren[s] education system, he makes careful planning. He does not want this movement to fail in the middle of the road. For that, he carried out the following steps, first, to describe the goal clearly. Second, describes how to achieve that goal. Third, it provides the belief and the way, that earnest goals can be achieved.

The next strategy that is now developed by Kiyai in Pesantren[s] in Bengkulu Province is to make the work of science integration. Although methodologically, pesantren[s] in Bengkulu begin to develop their teaching, but At some level, the integration of science between *fardlu'ain* and *fardhu kifayah* has not been maximally oriented. Studies of *fardhu kifayah* such as logic, Islamic philosophy, metaphysics, kalam, medicine and mathematics are also very few. The legacy of the scholars' intellectual tradition and earlier scholars has not been studied maximally.

The science *fardhu kifayah* involving studies on Islamic economics, Islamic sociology, Islamic physics, Islamic medicine and the study of nature placed hierarchically, still seem dualistic. This is supported by the concept of habitus that can be directed to the purpose and outcome of certain actions, but without any conscious intention to achieve these results and also without the mastery of a special skill to achieve them. Because Islamic boarding schools in accordance with their identity is an Islamic educational institution that has the main task of maintaining Islamic civilization, especially in Indonesia.<sup>29</sup>

Practically, the strategy of Kiyai in Pesantren[s] located in Bengkulu Province in realizing modern Islamic education is to make modernization of management of education management, it is seen in Pesantren Darusslama of Bengkulu City which make modernization effort of Pesantren[s], it concerns management and management aspect Islamic boarding school. In this aspect there are some things that are constantly fixed to be well organized, namely: Administration, Organization, Educators and Education, Supervision and Evaluation. The process of modernization of educational management refers that Every individual within the organization has the authority that is governed by various policy rules and legal provisions so that the division of tasks in accordance with the specialists owned by individuals. Bureaucracy is an attempt to eliminate organizational traditions that make decisions emotionally or familial ties that result in ineffective organization. The bureaucracy also has nothing to do with convoluted procedures, work delays, inefficiencies, and wasteful.<sup>30</sup>

The management of Pesantren[s] is an important thing to be applied to see the future opportunities and to measure the condition and ability of Pesantren[s], both managerial and financial which is of course adjusted to the characteristics of Pesantren[s]

---

<sup>29</sup>Siti Ma'rifah, *Pesantren Sebagai Habitus Peradaban Islam Indonesia*, 2015. Jurnal Penelitian, Vol. 10, No. 1

<sup>30</sup>Ngalm Purwanto, *Administrasi dan Supervisi Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), p. 1

and its vision, mission and function. According to Soebagio Admodiwiro,<sup>31</sup> Management is a social process that is planned to ensure the cooperation, participation and involvement of a number of people in achieving and certain goals that are effectively determined. Management contains elements of guidance, direction, and direction of a group of people towards the achievement of general goals. As a social process, management puts its function on the interaction of people, either below or above the operational position of an individual in an organization.

Simplifying this strategy and based on its function, it can be concluded that at least three things should be worked out by boarding schools that are in accordance with their identity. First, the pesantren[s] as a cadre education institution. This function should still be attached to the pesantren[s], because pesantren[s] is the only educational institution that gave birth to the ulama. This is important given that pesantren[s] is required to respond to market needs, according to Nanang Fattah, based on Shrode and Voich's opinion that management objectives are productivity and satisfaction such as improving the quality of education, fulfilling employment opportunities in regional / national development and social responsibility. The objectives are determined based on an assessment of the situation and condition of the organization, such as strengths and weaknesses, opportunities, and threats.

Nevertheless, the demands of modernization and the development of science and technology require the ulama to have more capability, adequate intellectual capacity, insight, access to knowledge and information sufficient and responsive to developments and changes.

Secondly, pesantren[s] as an institution of special Islamic science development. In this order, pesantren[s] is still considered weak in the mastery of science and methodology. Pesantren[s] only teaches the science of religion in the sense of transfer of knowledge. Because pesantren[s] should clearly have the potential as a "land" of the development of religious knowledge. Third, the pesantren[s] environment should be able to position itself as a transformer, motivator, and innovator.

Thus, the formulation of kiyai strategy in pesantren[s] in realizing modern Islamic education can be classified on: 1) Understanding the foundation and concept of Awakening; 2) Reforming the Pesantren[s] aims 3) Improving Pesantren[s] Education System 4) Improving Pesantren[s] Management 5.) Improving the Quality of Pesantren[s] Output 6) Refunctionalization of Pesantren[s] 7) Building Outside Cooperation Partners 8) Increasing Pesantren[s] Role 9) Modernization in Technology, Information and Communication 10 ) Excellent program in the globalization era.

## **E. Conclusions**

The existence of Kiyai at pesantren[s] in Bengkulu Province serves as a fortress of morality of people in realizing the goal of Islamic education in the modern era, in addition Kiyai also has played its role in maintaining the tradition of pesantren[s] in order to maintain the existence of pesantren[s] in the midst of modern civilization, it needs strengthening for the Kiyai to be able to open up by re-creating the right formula in the system of education in Pesantren[s] in the modern age, it is important that pesantren[s] can exist and acceptable in the midst of modern society.

---

<sup>31</sup>Soebagio Admodiwiro, *Manajemen Pendidikan Indonesia* (Jakarta: Arda Dizya Jaya, 2000), p. 5

## Bibliography

- Adib, Khoirul, *Kebudayaan Islam dan Perkembangannya*, dalam Tim Dosen PAI Universitas Negeri Malang, *Aktualisasi Pendidikan Islam: Respons terhadap Problematika Kontemporer*, Surabaya: Hilal Pustaka, 2010
- al-Faruqi, Ismail Raji, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khasanah Peradaban Gemilang*, Bandung: Mizan, 2001
- al-Shiba'I, Mustafa Husni, *Khazanah Peradaban Islam*, Bandung: CV. PustakaSetia
- Bogdan and Biklen, *Qualitative Research for Education*, Boston Allyn and Bacon, 1992
- Daulay, Haidar Putra. *Pendidikan Islam*. Jakarta: Kencana, 2004
- Dofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3S, 2011
- Fadhilah, Amir, *Struktur Dan Pola Kepemimpinan Kyai Dalam Pesantren di Jawa*, Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Vol. 8, No.1, Juni 2011:101-120
- Fattah, Nanang, *Landasan Manajemen Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*. Ter. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa Jakarta: P3M, 1987
- [http://www.kompasiana.com/fajro14/teori-teori-manajemen-pendidikan\\_55004c1fa333115b745104b5](http://www.kompasiana.com/fajro14/teori-teori-manajemen-pendidikan_55004c1fa333115b745104b5) diakses tanggal 10 April 2017
- Ma'rifah, Siti, *Pesantren Sebagai Habitus Peradaban Islam Indonesia*, 2015. Jurnal Penelitian, Vol. 10, No. 1, Februari 2016 pada Lembaga Kajian Sosial dan Agama Tasamuh Institute Kudus, Jawa Tengah
- Madjid, Nurcholis, *Islam: Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Mastofa, Muhammad Abbas, *Sejarah Masuknya Islam di Bengkulu*, Jurnal Tsaqofah&Tarikh FakultasUshuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu. Vol. 1 No. 2, Juli-Desember 2016
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Nasution. Indra Kesuma, *Dunia Islam di Tangan Globalisasi*. Jurnal Wawasan, Februari 2006, Volume 11, Nomor 3 FISIP USU.
- Nata, Abuddin, *Tokoh-tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Purwanto, Ngalm, *Administrasi dan Supervisi Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995
- Sartono Kartodirjo, *Religious Movement of Java in the 19 th and 20 th Centuries*. Yogyakarta: Gajah Mada University, 1970
- Soebagio Admodiwiro, *Manajemen Pendidikan Indonesia* Jakarta: ArdaDizya Jaya, 2000
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah* Jakarta: LP3ES. 1986

- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Alfa Beta, 2012
- Sukanto, *Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES., 1999.
- Suma, Amin, dkk, *Pondok Pesantren Al-Zaytun: Idealitas, Realitas dan Kontroversi*, Jakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2002
- Suyoto, “*Pesantren dalam Alam Pendidikan Nasional*,” dalam M. Dawam Raharjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* Jakarta: LP3ES, 1974
- Syahminan, *Modernisasi Sistem Pendidikan Islam Di Indonesia Pada Abad 21*, JIP-International Multidisciplinary Journal, Vol. II, No. 02, Mei 2014
- Wahid, Abdurrahman, *Standarisasi Sarana Ilmiah di Pondok Pesantren*, dalam *Menggerakkan Tradisi*, Yogyakarta; LKiS, 2010
- Wahid, Abdurrahman, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam* dalam Nur Cholis Madjid, *Islam Universal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Wolf, Martin, *Globalisasi Jalan Menuju Kesejahteraan*. Yogyakarta; Freedom Institute, 2007
- Zeimek. *Pesantren dan perubahan sosial*. Jakarta: P3M, 1986

# The Difference of Meaning Concept between the Translation of the Qur'an verses of Malay and Indonesian

Rika Astari<sup>1</sup>  
Abdul Mukhlis<sup>2</sup>

## Abstract

This research is aim to describe the difference of the meaning concept between vocabulary in Arabic-Indonesian and Arabic-Malay dictionary, it also explain the factors are influenced of difference meaning concept of both dictionaries, then describe the influence of different meaning concept of both dictionaries to the translation of verses of the Qur'an in Malaysia and Indonesia countries.

This material object of research is Arabic dictionary among others: *Diwan* Arabic-Malay dictionary (2015) ,*Al-Wafi* Arabic-Indonesian dictionary (2016), the verses related to women in Quran translation of JAKIM (Jabatan Kedudukan Islam Malaysia) version and Ministry of Religious Affairs of Indonesia version. As for formal object is: 1) Vocabulary that has different meaning between Arabic-Indonesian (*Al-Wafi*) and Arabic-Malay *Diwan* dictionary. (2) The vocabulary that has different translation from Qur'an to Indonesian and Qur'an into Malaysian language. This research characterizes qualitative descriptive that analyze data through inductive.

Based on the data, for the verses about aqeedah, morality, law, warning (tadzikr), miracles, jihad (war), prophethood, between the quran translated version of Malaysia and Indonesia tend to have the same concept of meaning. The differences in the concept of meaning is found mostly in the verses relating to women. In the polygamy verses, differences in the concept of meaning can lead to different perceptions for speakers or Malaysian and Indonesian societies.

Kata kunci: concept of meaning, perceptions of speakers

## A. PENDAHULUAN

Bahasa merupakan alat yang digunakan oleh manusia untuk berkomunikasi dan sebagai alat untuk memproduksi arti, sehingga bahasa sangat erat kaitannya dengan kajian makna dan tata cara penerjemahannya. Bahasa Arab merupakan bahasa yang banyak dipelajari dan dikaji oleh umat muslim sebagai sarana untuk memahami al-Qur'an, maka dari itu penerjemahan kosakata Arab ke dalam berbagai bahasa di negara yang berpenduduk mayoritas Muslim tentu mempengaruhi pembaca dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.

Perbedaan penerjemahan ini tentunya dilatarbelakangi oleh faktor budaya, pengetahuan tentang bahasa sumber dan bahasa sasaran penerjemah/penutur bahasa. Hasil penerjemahan yang berbeda, tentunya akan menimbulkan pemaknaan atau

---

<sup>1</sup> Both are Lecturers of Arabic Language and Literature of Ahmad Dahlan University-Indonesia

<sup>2</sup>

persepsi yang berbeda pula bagi penutur bahasanya, dari persepsi yang berbeda ini , maka muncullah emosi berupa tindakan yang berbeda pula. Sebagai contoh negara berpenduduk muslim terbesar yaitu negara Indonesia dan Malaysia. Bahasa Indonesia dan Malaysia sama-sama termasuk dalam rumpun bahasa Austronesia, meskipun serumpun, kedua negara tersebut tetap memiliki perbedaan dalam menerjemahkan kosakata berbahasa Arab ke dalam bahasanya masing-masing. Contohnya, kata خَاف yang dalam kamus Diwan Arab-Melayu (AM) bermakna: ‘takut, takutkannya, bimbang terhadapnya’. Dalam konteks ayat di atas, وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا diterjemahkan dengan ‘dan jika kamu takut tidak dapat berlaku adil’. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu. Kata فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا diterjemahkan dengan ‘jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil’, sedangkan dalam kamus al-Wafi berarti: ‘takut, gamang, menakutkan’. Dalam konteks ayat di atas, وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا diterjemahkan dengan ‘jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil’, sedangkan فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا diterjemahkan dengan ‘jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil,. Perbedaan makna di dalam kamus dan terjemah al-Qur’an, akan mengakibatkan persepsi dan pemahaman yang berbeda pula pada kedua penutur bahasa.

## B. PEMBAHASAN

1. Makna kata قَرَبَ dalam Q.S. 2 : 222 dan terjemah versi bahasa Melayu dan bahasa Indonesia.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرِلُوا **النِّسَاءَ** فِي الْمَحِيضِ وَلَا قُرْبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُنتَهَرِينَ

Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Melayu (Jakim)	Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Indonesia (Kamenag.RI)
Dan mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) mengenai haid. Katakanlah: Darah haid itu suatu kotoran. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) ketika haid, dan <u>janganlah kamu hampiri mereka</u> (untuk bersetubuh) sebelum mereka suci. Apabila mereka sudah bersuci maka <u>datangilah mereka</u> seperti yang diperintahkan oleh Allah kepada kamu. Sesungguhnya Allah mengasihi orang yang banyak bertaubat, dan mengasihi orang yang sentiasa mensucikan diri	Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah sesuatu yang kotor.” Karena itu jauhilah istri pada waktu haid; dan <u>jangan kamu dekati</u> mereka sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, <u>campurilah</u> mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang tobat dan menyukai orang yang menyucikan diri.

Kata قَرَبَ berasal dari kata يَفْرَبُ فَرَبًا فَرَبًا. قَرَبَ dalam kamus Diwan (AM) memiliki makna ‘menghampirinya, menyentuhnya untuk melarangnya dengan keras’. Kalimat وَلَا قُرْبُوهُنَّ pada ayat di atas, diterjemahkan dengan ‘janganlah kamu hampiri



mereka'. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu, kata hampiri di sini berarti: larangan untuk mendekati istri untuk bersetubuh, namun kata 'hampiri tidak bisa diganti dengan kata 'sentuh', meskipun dalam kamus Diwan, kata قَرَبَ berarti : 'menyentuh'. Kata 'hampiri' menunjukkan makna 'hal-hal atau perkara apa saja yang mendekatkan dengan perbuatan', namun jika diganti dengan kata 'sentuh', maka maknanya menjadi: menunjukkan perkara yang lebih mendekati lagi untuk melakukan perbuatan jika dibandingkan dengan kata 'hampiri'. Jadi kata 'menyentuh' memiliki konsep makna yang sama dengan mencampuri, yaitu lebih mendekati istri jika dibandingkan dengan kata 'menghampiri', sehingga dalam terjemah di atas setelah janganlah kamu hampiri diikuti dengan keterangan (untuk bersetubuh).

Pada kamus Al-Wafi (AI), kata قَرَبَ memiliki makna: 'mendekati. Kalimat وَلَا قَرَّبُواهُمْ pada ayat di atas, diterjemahkan dengan 'jangan kamu dekati mereka. Kata mendekati di sini, menurut persepsi penutur bahasa Indonesia, yaitu: larangan untuk mendekati/berhubungan suami istri (jimak) karena ada kaitannya حَتَّى يَطْهُرْنَ. Kata 'mendekati di sini untuk menjauhi hal-hal yang mengarah ke jimak, terutama bagi yang tidak bisa menahan hawa nafsunya maka hendaknya menghindari, lebih dijelaskan sampai dia suci. Terkait perlakuan terhadap wanita haid itu juga harus berbeda, karena di masa itu, emosi wanita tidak terkendali.

Menurut tafsir al-Misbah makna dari kata وَلَا قَرَّبُواهُمْ yakni bermakna ' jangan dekati' arti dari ayat tersebut ialah *hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita*, dalam arti 'tidak bersetubuh', *pada waktu mereka mengalami haid*, atau pada tempat haid itu keluar. Ini berarti boleh didekati asal bukan pada tempat haid, yakni bukan pada tempat gangguan itu. Nabi mengizinkan bercumbu pada bagian atas, bukan pada bagian bawah. Jangan dekati, bukan jangan lakukan, karena nafsu seksual sering kali sulit untuk dibendung. Namun, mendekati disini adalah mendekati tempat dimana dapat terjadi hubungan seks yang berbuah (Shihab, 2002: 583-584).

2. Makna kata مَسَكَ dan سَرَّحَ dalam Q.S. 2:231 serta terjemah versi bahasa Melayu dan bahasa Indonesia.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا  
 مُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا  
 وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Melayu (Jakim)	Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Indonesia (Kamenag.RI)
Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri kamu kemudian mereka hampir tempoh iddahnya, maka <u>bolehlah kamu pegang mereka</u> (rujuk) dengan baik, atau <u>lepaskan</u>	Dan apabila kamu menceraikan istri-istri (kamu), lalu sampai (akhir) idahnya, maka <u>tahanlah</u> mereka dengan cara yang baik, atau <u>ceraikanlah</u> mereka dengan cara yang baik

<p>mereka dengan baik. <u>Dan janganlah kamu rujuk mereka untuk memberi mudarat</u>, kerana kamu hendak melakukan kezaliman; dan sesiapa yang melakukan demikian maka sesungguhnya dia menganiaya dirinya sendiri. Dan janganlah kamu menjadikan ayat-ayat hukum Allah itu sebagai <u>permainan</u>. Dan kenanglah nikmat Allah yang diberikan kepadamu, dan apa yang diturunkan kepada kamu iaitu Kitab Al-Qur'an dan ilmu hikmat, untuk memberi pengajaran kepadamu dengannya. Dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah: bahawa Allah Maha Mengetahui tiap-tiap sesuatu.</p>	<p>(pula). <u>Dan janganlah kamu tahan mereka dengan maksud jahat untuk menzalimi mereka</u>. Barangsiapa melakukan demikian, maka dia telah menzalimi dirinya sendiri. Dan janganlah kamu jadikan ayat-ayat Allah sebagai <u>bahan ejekan</u>. Ingatlah nikmat Allah kepada kamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepada kamu yaitu Kitab (Al-Qur'an) dan Hikmah (Sunnah), untuk memberi pengajaran kepadamu. Dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.</p>
---	--

Kata **فَأْمْسِكُوهُنَّ** berasal dari kata **مَسَكَ-يُمْسِكُ-مَسَكًا** dalam kamus Diwan (AM) memiliki makna: ‘mengambil dan berpegang dengannya. Sedangkan dalam kamus al-Wafi (AI) memiliki makna: ‘memegang, berpegang teguh pada sesuatu, memegang erat’. Jika berpola **أَفْعَلَ-يُفَعِّلُ**, menjadi **أَمْسَكَ-يُمْسِكُ** bermakna: ‘memegang dengan tangan, menahan daripada menurunkannya’ dalam kamus Diwan. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu, kata ‘pegang’ di sini berarti: ‘kembali pada ikatan tali pernikahan. Kata ‘pegang’ dapat digantikan dengan kata tahan’ untuk tidak melepaskan ikatan pernikahan. Untuk kata **سَرَّحَ** dalam kamus Diwan memiliki makna: ‘mengirim, melepaskan, menghantar’, pada konteks ayat di atas diterjemahkan dengan ‘lepaskan’. Kata ‘lepaskan’, tidak bisa diganti dengan kata ‘mengirim’ atau ‘menghantar’. Kata ‘lepaskan’ di sini bermakna ‘menceraikan atau membebaskan’. Kata lepaskan merupakan kiasan atau sindiran. Selain kata ‘ceraikan’, kata ‘lepaskan’ juga digunakan untuk kiasan bagi suami ingin menceraikan istri dalam budaya masyarakat Melayu. Contoh ungkapan istri kepada suami jika minta diceraikan: ‘tolong lepaskan saya’.

Kata **أَمْسَكَ** dalam kamus al-Wafi berarti: ‘menahan sesuatu, menahan diri dari’. Dalam konteks ayat di atas, kata **أَمْسَكَ** diterjemahkan dengan ‘tahanlah’. Menurut persepsi penutur bahasa Indonesia, kata ‘tahanlah’ disini berarti: menahan untuk memutuskan tali pernikahan atau rujuk. Untuk kata **سَرَّحَ** dalam kamus al-Wafi berarti: ‘melepaskan, membebaskan’, tapi pada konteks ayat di atas diterjemahkan dengan ‘ceraikanlah’. Karena dalam budaya Indonesia, tidak menggunakan kata ‘lepaskan atau bebaskan’ untuk menunjukkan makna menceraikan. Dalam budaya Indonesia untuk kiasan cerai ini selain dengan kata menceraikan, kiasan halus yaitu dengan kata ‘pulang ke rumah orang tua’ atau ‘sudah tidak suka lagi. Dalam budaya Indonesia untuk menunjukkan kembali terjalin ikatan yaitu dengan kata rujukilah.

3. Makna kata **عَضَلَّ** dalam QS. 2:232 serta terjemah versi bahasa Melayu dan bahasa Indonesia.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا رَاضُوا بِبَيْنِهِمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Melayu (Jakim)	Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Indonesia (Kamenag.RI)
Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri kamu, lalu habis iddahnya, <u>maka janganlah kamu (para wali) menahan mereka</u> daripada berkahwin semula dengan (bekas) suami mereka, apabila mereka <u>bersetuju sesama sendiri</u> dengan cara yang baik. Demikianlah diberi ingatan dan pengajaran dengan itu kepada sesiapa di antara kamu yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik bagi kamu dan lebih suci. Dan (ingatlah), Allah mengetahui (akan apa jua yang baik untuk kamu) sedang kamu tidak mengetahuinya.	Dan apabila kamu menceraikan istri-istri (kamu), lalu sampai idahnya, <u>maka jangan kamu halangi mereka menikah (lagi) dengan calon suaminya</u> , apabila telah terjalin <u>kecocokan</u> di antara mereka dengan cara yang baik. Itulah yang dinasihatkan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Itu lebih suci bagimu dan lebih bersih. Dan Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui.

Kata **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** berasal dari kata **عَضَلَ-يَعْضُلُ-عَضَالًا** dalam kamus Diwan (AM) memiliki makna: ‘menjadi susah, menyempitkan, menghalangi’., sedangkan dalam kamus Al-Wafi (AI) memiliki makna: ‘memukul, otot seseorang’. Dalam kamus al-Ma’any kategori Qur’an words kata **عَضُلُوهُنَّ** berarti ‘kamu menghalangi mereka’, kamu menyusahkan mereka, sedangkan dalam kamus Munawwir kata **عَضَلَ-يَعْضُلُ-عَضَالًا** berarti: ‘menekan, mempersempit dan pada kata **عَضَلَ عَلَيْهِ** memiliki makna: ‘mencegah, menghalang-halangi’.

Dalam konteks ayat di atas, kalimat **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** diterjemahkan dengan ‘janganlah kamu (para wali) menahan mereka’. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu, kata ‘menahan’ di sini, dapat digantikan dengan kata ‘menghalangi’, namun tidak bisa digantikan dengan ‘menjadi susah’ yang dapat dimaknai juga dengan ‘menyusahkan mereka’ dan tidak bisa juga digantikan dengan kata ‘menyempitkan’, karena berarti ‘menyusahkan, menyulitkan’. Adapun contoh penggunaan kalimatnya sebagai berikut:

- 1) Saya menyulitkan mereka untuk berkahwin bermakna: ‘mempersulit urusan pernikahan’
- 2) Saya menahan mereka untuk berkahwin bermakna: ‘menghalang-halangi untuk menikah’.

Pada al-Quran terjemah versi Jakim, kata **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** berisi larangan untuk menghala-halangi untuk menikah dengan bekas suami.

Kata **عَضَلَّ** dalam kamus al-Wafi berarti: ‘memukul, memukul yang berkenaan dengan otot’. Kaitan makna antara kata ‘memukul dan menghalang-halangi di sini yaitu bersikap terang-terangan untuk menghalangi. Karena wanita cenderung takut jika melihat seorang melakukan tindakan fisik Pada kalimat **فَلَا عَضُّوهُنَّ** diterjemahkan dengan : ‘jangan kamu halangi mereka ‘ Menurut persepsi penutur bahasa Indonesia, bermakna: sikap menghalang-halangi atau menakut-nakuti untuk menikah baik dengan bekas suami atau dg calon suami yang baru. Hal ini bias juga budaya rasa malu dari pihak keluarga jika rujuk dengan bekas suami padahal sudah bercerai.

Dalam tafsir al-misbah kata **فَلَا عَضُّوهُنَّ**, kata ‘*adl* yakni larangan menghalangi para wanita yang telah dicerai itu untuk kawin lagi. Seandainya masa iddahnya belum habis, tentu larangan tersebut tidak diperlukan karena ketika suami yang menceraikannya masih berhak untuk rujuk kepada istri yang diceraiannya. Kalau sang istri telah habis masa iddahya dan tidak ada juga halangan lain yang ditetapkan agama, maka janganlah kamu wahai mantan suami dan para wali atau siapapun melakukan ‘*adl*, yakni menghalangi mereka, yaitu para wanita itu, menetapkan sendiri masa depannya menyangkut perkawinan. Siapa saja yang dipilihnya, baik suami-suami mereka yang telah pernah mereka menceraikannya maupaun pria lain yang ingin dikawininya yang bakal menjadi suami-suami mereka (Shihab, 2002:607).

4. Makna kata **أَكَنَّ** dan **أَسَرَ** dalam QS. 2:235 serta terjemah versi bahasa Melayu dan bahasa Indonesia.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ ۖ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا أَوْاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا ۖ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Melayu (Jakim)	Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Indonesia (Kamenag.RI)
Dan tidak ada salahnya bagimu secara sindiran, meminang perempuan, atau <u>menyimpan dalam hati</u> (keinginan mengahwini mereka). Allah mengetahui bahawa kamu akan menyebut mengingati mereka, <u>akan tetapi janganlah kamu membuat janji dengan mereka secara sulit</u> , selain dari menyebut kata-kata yang sopan. Dan janganlah kamu menetapkan dengan bersungguh-sungguh akad nikah sebelum habis iddah yang ditetapkan itu. Dan ketahuilah, sesungguhnya Allah mengetahui apa yang ada dalam hati kamu, maka beringat-ingatlah kamu akan kemurkaan-Nya, dan ketahuilah, sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Penyabar	Dan tidak ada dosa bagimu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu sembunyikan (keinginanmu) dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut kepada mereka. <u>Tetapi janganlah kamu membuat perjanjian (untuk menikah) dengan mereka secara rahasia</u> , kecuali sekedar mengucapkan kata-kata yang baik. Dan janganlah kamu menetapkan akad nikah, sebelum habis masa idahnya. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu, maka takutlah kepada-Nya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun.

Kata **أَكْنَنْتُمْ** berasal dari kata **كَنَّ-كُنَّا-كُنُونًا** dalam kamus Diwan memiliki makna: ‘berlindung, menyembunyikan, melindungkannya’, sedangkan kata **سِرًّا** berasal dari kata: **أَسْرَرْتُ-يُسِرُّ** dalam kamus Diwan memiliki makna: ‘menyembunyikan’, sedangkan dalam kamus Wafi bermakna: ‘merahasiakan, menjaga kerahasiaan’. Dalam konteks ayat di atas, kalimat **أَكْنَنْتُمْ** diterjemahkan dengan: ‘menyimpan dalam hati’ (keinginan mengahwini mereka)’. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu, kalimat ‘menyimpan dalam hati’ bisa digantikan dengan kata menyembunyikan dalam hati. Perkataan berlindung jarang digunakan untuk perkara yang berkaitan dengan perasaan. Contoh penggunaan kata berlindung: ‘saya berlindung daripada hujan’, maknanya menyelamatkan diri dari terkena hujan. Kata ‘menyembunyikan’ lebih cenderung digunakan untuk menunjukkan makna merahasiakan perasaan atau niat di dalam hati.

Kata **أَكْنَنَّ** dalam kamus al-Wafi berarti: ‘menyembunyikan, memendam, merahasiakan, dan menyimpan’. Pada kalimat **أَكْنَنْتُمْ** diterjemahkan dengan Dalam konteks ayat di atas, diterjemahkan dengan ‘atau kamu sembunyikan (keinginanmu)’. Menurut persepsi penutur bahasa Indonesia, kata ‘sembunyikan’ disini berarti: mengutarakan dengan lisan atau sindiran atau dengan sikap menginginkan atau perhatian terhadap wanita, seperti dengan kerlingan mata atau tidak terang-terangan.

Dalam tafsir al-misbah kata **سِرًّا** memiliki maksud ditetapkan batas, yaitu *janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia*, misalnya dengan memintanya untuk tidak kawin selain anda atau mengucapkan kata-kata yang malu, atau dinilai buruk oleh agama dan adat, mengucapkannya dihadapan umum. Jangan juga melakukan sesuatu yang melanggar agama dan kamu rahasiakan, yakni berzina dengan mengandalkan bahkan setelah masa iddah berlalu akan hidup sebagai suami istri (Shihab, 2002:617).

5. Makna Leksikal kata **فَأَنْخِفْنُمُ إِلَّا عَدِلُوا** dan **وَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا فُسِطُوا** dalam bahasa QS. 4:3

وَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا فُسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنَىٰ وَالْأَثَ وَرُبَاعٍ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا عَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ إِلَّا عَدِلُوا

Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Melayu (Jakim)	Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Indonesia (Kamenag.RI)
Dan jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim (perempuan), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu <u>bimbang tidak</u>	Dan jika kamu <u>khawatir</u> tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Tetapi jika

akan berlaku adil maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (kahwinilah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat supaya kamu tidak melakukan kezaliman	kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim.
---	--

Kata خَافَ dalam kamus Diwan (AM) memiliki makna : ‘takut, takutkannya, bimbang terhadapnya’. Dalam konteks ayat di atas, وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا diterjemahkan dengan ‘dan jika kamu takut tidak dapat berlaku adil’. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu. Kata فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا diterjemahkan dengan ‘jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil’. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu, kata ‘takut’ bisa digantikan dengan ‘bimbang’ meskipun tingkatan keberatan rasa bimbang tidak seberat rasa takut. Kata bimbang biasanya digunakan untuk menjelaskan sesuatu perasaan atau sifat. Contoh penggunaan kata ini: “Saya bimbang akan keselamatan kamu”. Tetapi kata ‘takut’ biasanya digunakan untuk aspek yang lebih berat seperti takut akan binatang buas. Kata khawatir mempunyai makna yang sama dengan kata bimbang.

Kata خَافَ dalam kamus al-Wafi berarti: ‘takut, gamang, menakut-nakuti’. Dalam konteks ayat di atas, وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا diterjemahkan dengan ‘jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil’, sedangkan فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا diterjemahkan dengan ‘jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil,’. Menurut persepsi penutur bahasa Indonesia, kata ‘khawatir’ di sini lebih kepada menghindari untuk menikah lebih dari satu atau berpoligami, meskipun poligami diperbolehkan dalam Islam, kata ‘adil’ di sini lebih kepada hal yang tampak, materi dan tidak memperlihatkan kecenderungan suka kepada satu istri di depan istri-istrinya yang lain, karena hal ini dapat melukai hati istrinya yang lain.

6. Makna kata هَجَرَ dan kata ضَجَعَ dalam QS .4: 34, al-Quran terjemah versi bahasa Melayu dan bahasa Indonesia.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاكِرَاتُ ۙ خَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنَّا طَعْنَكُمْ فَالَّا يَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Melayu (Jakim)	Terjemah Al-Quran Versi Bahasa Indonesia (Kamenag.RI)
Kaum lelaki adalah <u>pemimpin</u> bagi wanita, kerana Allah telah melebihkan orang lelaki atas wanita, dan juga kerana <u>orang lelaki telah membelanjakan</u> dari harta mereka. Maka wanita yang salih itu ialah yang taat (kepada Allah dan suaminya), dan yang memelihara dirinya ketika suami tidak hadir bersama, dengan pemeliharaan Allah. <u>Dan wanita-wanita yang kamu bimbang melakukan nusyuz hendaklah kamu menasihati mereka, dan pulaukanlah mereka di tempat tidur, dan</u>	Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah <u>memberikan nafkah dari hartanya</u> . Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). <u>Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu</u>

pukullah mereka. Kemudian jika mereka taatkanmu, maka janganlah kamu <u>mencari jalan</u> untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi, lagi Maha Besar.	beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu <u>mencari-cari alasan</u> untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar.
--	---

Kata هَجَرَ dalam kamus Diwan (AM) memiliki makna sebagai berikut: ‘menjauhi, meracau, merekik, meninggalkan’. Dalam konteks ayat di atas, وَأَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ diterjemahkan dengan ‘dan pulaukanlah mereka di tempat tidur’. Menurut persepsi penutur bahasa Melayu, kata وَأَهْجُرُوهُمْ di sini bisa digantikan: ‘pulaukanlah; bisa digantikan dengan kata ‘menjauhi, meninggalkan’, namun tidak dapat digantikan dengan kata ‘meracau’, karena meracau berarti: cara bicara orang yang kemasukan syetan. Pulaukanlah berarti: ‘asingkan’ atau ‘pisahkan’. Maksud dari memulaukan ialah meninggalkan dengan tidak ada komunikasi sebelum ia berubah. Dalam bahasa Melayu, tidak menggunakan istilah pisah ranjang, tapi menggunakan istilah ‘mengasingkan tempat tidur’.

Pada kamus Al-Wafi (AI), kata هَجَرَ memiliki makna ‘meninggalkan sesuatu, meninggalkan seseorang’. Menurut persepsi penutur bahasa Indonesia, kata ‘tinggalkan’ di sini ada yang menetap di tempat ada yang pergi (pisah ranjang) tapi tetap menjalin komunikasi.

### C. PENUTUP

Berdasarkan data, untuk ayat-ayat tentang akidah, akhlak, hukum, peringatan (tadzikr), mukjizat, jihad (perang), kenabian, antara quran terjemah versi Malaysia dan Indonesia cenderung memiliki konsep makna yang sama. Adapun perbedaan konsep makna ini banyak ditemukan terutama pada ayat-ayat berkaitan dengan wanita. Pada ayat poligami, perbedaan konsep makna dapat menimbulkan persepsi yang berbeda pula bagi penutur/masyarakat Malaysia dan Indonesia.

#### Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan, 2015, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Al-Mujahid, A.Thoha Husein& A.Atho’illah, 2016, *Kamus al-Wafi*, Depok: Gema Insani
- Khalid, Osman Haji, 2015, *Kamus Besar Arab-Melayu Dewan*, Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia
- Munawir, Ahmad Warson, 1984. *Kamus Al-Munawwir*. PP Al-Munawwir. Yogyakarta.
- Ratna, Nyoman Kutha, 2016, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Shihab, M. Quraish, 2002, *Tafsir Al-Misbah Vol. 3*, Jakarta: Lentera Hati.
- Internet .

Wikipedia Indonesia, [https://id.wikipedia.org/wiki/Rumpun\\_bahasa\\_Austronesia](https://id.wikipedia.org/wiki/Rumpun_bahasa_Austronesia), diakses pada 13, Januari 2016.  
<https://kbbi.web.id/> diakses pada 1 Oktober 2017.  
<https://prpm.dbp.gov.my>, diakses pada 1 Oktober 2017.  
<http://www.islam.gov.my/e-jakim/e-quran/terjemahan-al-quran>, diakses pada 1 oktober 2017  
<http://devquran.majorbee.com/index.php/suraAya/4/1>, diakses pada 1 oktober 2017



# THE EFFECTIVENESS OF ISLAMIC RELIGIOUS EDUCATION LEARNING MODEL BASED ON CONTEXTUAL (PAIBeKo) FOR THE FORMATION OF CHARACTER IN PUBLIC HIGHER EDUCATION

Wirdati, [wirdati75@gmail.com](mailto:wirdati75@gmail.com)  
Agus Irianto, [prof.agus.irianto@gmail.com](mailto:prof.agus.irianto@gmail.com)  
Jasrial, [jasrial@fip.unp.ac.id](mailto:jasrial@fip.unp.ac.id)

*The aim of research was to examine the effectiveness of the learning model of islamic education bases on contextual in order to build the student character at university. This model was called PAIBeKo learning model. It was examined by experts review. They had concluded that it was valid and practical. The effectiveness of the PAIBeKo model was tried out throught Quacy-experiment research using pretest posttest group design. The sample was taken by purposive random sampling. The data was attained by questioniare, observation and test. It was analyzed by compare means using F test and T test. It was founded that PAIBeKo model is more effective than conventional model; there is differentiation of learning outcomes between male and female; there is no interaction between gender and model PAIBeKo to attain learning outcomes. There is differentiation of PAIBeKo model and conventional model in building students character. This model using syntax of IBATASETASI suppose to be a new model of teaching islamic religious education in higher education in order to establish character of the students.*

*Keyword: learning model, islamic education, character, higher education.*

## **A. Background**

In recent decades, the character crisis also afflicts the academic community in universities especially students. Many cases indicate this. Cases of pornography, free sex, abortion and gambling and the scientific climate of most students have vanished (Sardjiyo 2011:25). This behavior leads to a decline in student learning ethos. Finally, most students are no longer great thinkers, persistent, unyielding, high ideals, independent, and highly motivated, but tend not to be hard, like to have fun and live instantly (Wibowo, 2013: 4).

And also, the religious character of Muslim students is judged by the practice of religion. They lack the practice of their religion. Such as in doing pray, there are only 62,48% students are praying (Zaitun and Siti Habibah 2013 :163), 32% in category often, and 51,5% in category always praying (Kosasih, 2012:23). Without mention the rank frequency of pray, there is 55,5% in category “always”, it can mentioned because the word “always” can be meant always doing pray everyday although do not do five times a day. There are 35% of students which read Al Quran, it is in category seldom, 40% often, and 35% always (Kosasih, 2012, 24). The ability in

reading Al Quran, in category enough 21,25%, less able 12,91%, and bad able 25% (Murniyetti,2012,19). These numbers indicate that students are not capable enough and poorly balanced with good ones.

In addition, honesty and responsibility characters of the student begin to disappear (Rasyidah, and friends 2011). The higher the level semester of student the lower the social and academic honesty. While women have a higher level of social and academic honesty than men. (Arianto: 2013). Irresponsible behavior such as arriving late during lectures or examinations, not collecting tasks on time, chatting on their own when lectures are often done by students. The forms of student dishonesty include: (1) writing paper assignments only download from the internet; (2) replicating thesis of the work of others; (3) answering test questions with the help of handphone that can connect to the internet (Mulyatiningsih, 2011: 3). The above shows a situation that needs to be paid attention, especially to PAI lecturers.

Responding to this condition, as the educators need to analyze it from the aspect of education. Research shows that the weakness of some educators in Indonesia is the lack of innovation in selecting and developing approaches and methods of learning in the classroom. Many educators maintain the old paradigm likes teacher-centric, material oriented and passing state exams (final exam of the semester). (Adisusilo, 2013: vi).

This results an ineffective lectures and lessons learned. In this regard, a more effective and meaningful learning model should be developed. The learning model is a learning tool that aims to train students to become more powerful learners (Joyce, Weil and Calhoun, 2011: 1). There are five elements or components that make up the model; syntax, social systems, reaction principles, support systems and instructional effects and accompanist (Joyce and Weil, 2011: 31-45). It can be said that the learning model is a learning strategy designed in such a way by educators in the form of learning tools with learning scenarios to help students achieve learning goals and become a powerful learner.

The contextual-based learning model is an educational process that enables learners to connect the subject content with the context of everyday life in finding the meaning (Johnson 2002: 25). The contextual learning process has several characteristics: 1) cooperation, 2) mutual support, 3) fun and not boring, 4) learning passionately, 5) integrated learning, 6) using various sources, 7) active students, 8) sharing with friends, 9) students critical of creative teachers, 10) classes full of

student work, 11) reports to parents not only report cards but students' work reports pratikum results, essay and so on (Depdiknas, 2002: 20), Sanjaya (2005); Interdisciplinary learning of Bern and Ericson (2005: 2-3), Rusman (2012)

The learning model of Islamic Religious Education Based on Cocontextual teaching and learning (PAIBeKo) is a model developed based on a philosophy of constructivism that is colored by the philosophy of Islamic education based on Qur'an and Sunnah of prophet Muhammad Saw, who is the main educator (*al Muallim al awwal*) in Islam. The use of a contextual approach in addition to the textual approach in Islamic Religious education (PAI), learning is none other than to create the comprehend of the written verses/signs of Allah (*qauliyah*) in the Qur'an and Sunnah and the verses of God that lie in the universe (*kauniyah*) become much more meaningful. In the end, this meaningfulness can inspire thoughts and feelings that can awaken the students to the existence of himself as a servant of Allah and the caliph so that they can recognize and worship God and utilize God's creation as an inheritance for the Caliph.

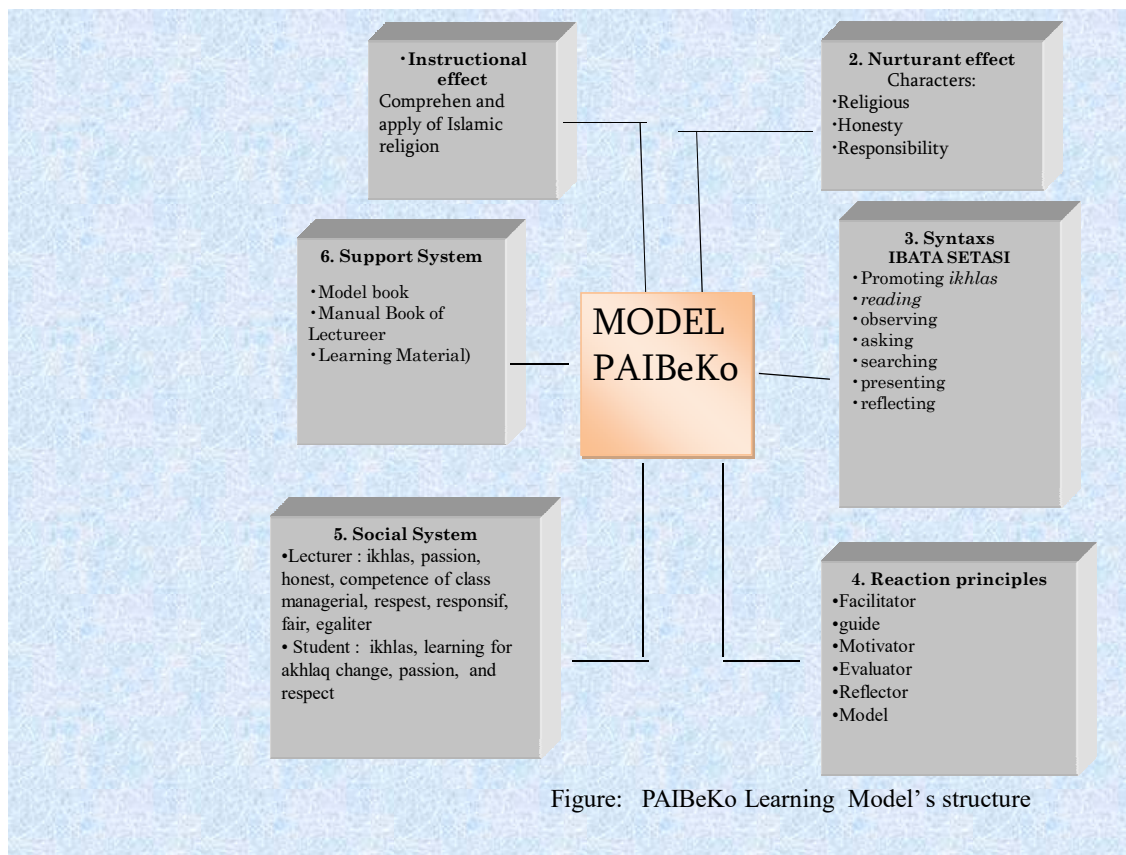


Figure: PAIBeKo Learning Model' s structure

The description of PAIBeKo model is as seen from the picture. With the syntax of IBATASETASI (encouraging sincerity (*ikhlash*), reading, observing, asking, searching, presenting and reflecting), it is expected sincerity to initiate learning activities will provide great motivation for students to learn more.

On the other hand, conventional learning is a model of learning conducted by lecturers so far. The lecturer gives the task of making a paper to be delivered in the discussion section. The discussion was conducted monotonously by the way the students read the paper in front of the class and then discuss it. Questions that arise are simply to register his name in the record of lecturer participation and recorded as a student who is active in the discussion. While his analysis and ideas are relatively undeveloped due to lack of interest and interest in students following the themes discussed in the classroom. Although the discussion does not include conventional learning methods, on the other hand the discussion method described above is called the conventional model.

Having been declared valid and practical through expert review, effectiveness test is done by Quasi-experimental method with Non-Equivalent Control Group Design. The presence of pretest prior to treatment for either the experimental group or the control group can be used as a basis for determining change and minimizing bias. Posttest giving at the end of the activity can show how far the treatment is due. The steps taken in this design are; 1) Selects two sample groups: one experimental group and a control group. 2) Implement the pretest in both groups. 3) Applying contextual-based learning models to experimental groups and ordinary learning models to control groups with the same learning materials. 4) Implement post-test to both groups. 5) Search for experimental group mean difference, between posttest and pretest; as well as for the control group. 6) Use appropriate statistics to find out the difference of results in order to know the implementation of PAIBeKo learning model.

Research respondents are Universitas Negeri Padang's (Padang State University) students who take PAI course in the semester of July-December 2016 which amounts to 42 section with 4,200 students. The study sample consisted of two sections, namely section 201611280311 as an experimental class and section 201611280326 as control class. The experimental class numbered 58 people with 9 men and 49 women. The control class consisted of 54 people consisting of 15 men and 39 women with a total of 112 people. Determination of sample based on

purposive random sampling that is the election based on the requirement of research that is to test PAIBeKo learning model.

Data analysis technique used to test this hypothesis is a test of ANOVA (variance analysis) two direction with group and T-test. The hypothesis proposed are: (1) Student learning result of learning applying PAIBeKo learning model is better than the student whose learning is conventional. (2) There are differences in learning outcomes between PAI between male and female students (3) there is no interaction between sex and learning method. (4) There is a character difference between students using PAIBeKo model with conventional model

## **B. Research Results and Discussion**

Before doing the analyst, first done some prerequisite test, these are homogeneity test and normality test. Testing this data using Kolmogorov-Smirnov test. The significance value of pre-experiment class variable was 0.625, post-test of experimental class 0,212, pre-test control class 0,602, post-test of control class 0,725. This means that the score of each variable is greater than the 0.05 significance level. Based on this score, it can be said that the distribution of data comes from a sample that is normally distributed.

Furthermore, the test of homogeneity of variances (test of homogeneity of variances) can be seen the significance value (Sig.) $> 0,05$ . on learning result variable PAI sig value. of  $0.193 > 0.05$ . This means that the data variance of population groups is homogeneous.

### **1. Results**

#### **a. Learning outcomes**

- 1) Description of PAI learning result data using PAIBeKo learning model in experimental class: from 58 students obtained the lowest score = 53.75 and the highest score 95 value = 80,84; median = 82,500; mode = 82.50; and standard deviation is 6.22. The value of learning result of PAI student average is above 70.
- 2) Description of PAI learning result data by using conventional learning, obtained learning result from 54 students. Where the lowest value = 40 and the highest value 83.75, the average value = 63.93; median =, 63.75; mode = 61; 25 and standard deviation 8.23. From 58 students, the average value is below 70.

## b. Gender

Description of the research data of the gender variable as a whole indicated that students with female gender (67,2%) more than student with male gender (25,9%)

## c. Hypothesis testing

Hypothesis test results in the analysis of variance can be seen

- 1) First Hypothesis Testing. The average score of learning outcomes by using the PAIBeKo Learning Model is higher than taught by using conventional learning. The Sig value. 0.000 <math>< \alpha 0.05</math> at 95% confidence level.
- 2) Second Hypothesis Testing. There is a difference in average learning outcomes of PAI group of students with male and female gender. In the Sig value column. 0.001 <math>< \alpha 0.05</math> at 95% confidence level ..
- 3) Third Hypothesis Testing. There is no interaction between the PAIBeKo Learning Model and the student's gender in influencing learning outcomes. This can be seen from sig. of 0.075. This is greater than alpha 0.05.
- 4) Testing of the fourth hypothesis . The testing is done by T tes.

There is a difference in the average value of the character of the students studying with the PAIBeKo model with the average character of the students studying with the conventional model. In the Levene "s test with a sig value of 0.919 means that the variance is homogeneous. While in the column Sig value. 0.001 <math>< \alpha 0.05</math> at 95% confidence level. This means that there is character difference between students using PAIBeKo model with conventional group. So, The using of PAIBeKo model of learning is btter than conventional model in establishing the character of the student.

## 2. Discussion

By looking at the explanation of the research results above, the researcher can propose the discussion of the results of research as follows:

1. The Differences of PAI learning outcomes taught with PAIBeKo learning model with conventional learning model in UNP.

From the results of hypothesis testing, it is known that the overall use of PAIBeKo learning model gives a greater influence on student learning outcomes. It showed that the use of the PAIBeKo learning model can improve overall learning outcomes. This becomes one indication that the improvement of learning outcomes one of them can be done by using PAIBeKo learning model.

After it applied in classroom learning, PAIBeKo learning model can provide students with real learning experiences, students become active in problem-solving. This experience is obtained when students work in groups, students must ask meaningful and related questions, students must report the findings, either orally or in writing. Thus, they learn and teach one another. They study, research, and discuss their work in groups using the Student Activity Sheet. Students are stimulated by duty, actively searching and finding their own. The work is then reported in front of the class and discussed extensively. Students are encouraged to argue, refute and defend their opinions.

With these activities the students have learned to take the initiative, practice how to solve problems, make decisions and draw conclusions. To generate meaningful, fun and effective PAI learning, it is necessary to design contextual-based learning with the main principles of constructivism, inquiry, inquiring, community learning, modeling, reflective and authentic assessment. This means the seven principles are applied in learning PAI. Because learning is a process of change in a person caused by experience (Slavin, 2011: 177). However, this adoption needs to be done very carefully because of the foundation of constructivism philosophy that uses ration and observation as an important source of its scientific argument (Syafri, 2013: 13). Especially for the subject of PAI which is much related to the transcendental thing, which can not be proven in a sense but can be explained by logic. Like the existence of God, heaven and hell and so on. For that, it takes skill to use this approach for better results.

The PAIBeKo model with the syntax of IBATASETASI, requires the implementation of each syntax in learning. Semester Learning Plan (RPS) is not just to meet the administrative requirements but needs to be done in accordance with the syntax. Unlike that found by Hasrinal's research. 2014. Titled Model of Infrastructural Based Transformative Learning Group (Study of Development at State Madrasah Aliyah In Kerinci and Sungai Sungai Penuh) found that RPP or RPS is more administrative. Assessment of morality as one part of Islamic education (PAI) in public schools has not been in accordance with the theory as more cognitive-oriented, in the evaluation only using test techniques, more to the aspects of learning outcomes than aspects of the learning process.

In addition, PAIBeKo learning model by emphasizing sincerity in learning, awareness of the ultimate goal of learning PAI is the formation of morals including

morals to God by running the practice of Islam, morals or honest and responsible character is a thing that can be a trigger of strong internal motivation for students in learning activities. As Fry (2013: 28) said that learner behavior is influenced by his beliefs, culture, interpretation, and understanding

The PAIBeKo learning model applies an adult education pattern in which prior knowledge is enabled; student involvement in learning; explain and answer questions (Fry, 2013: 27-28); enables students to be actively involved and motivated to master learning by interpreting it to be practiced in the daily life of the students. In addition, Fry, (2013: 28) also says that good learning takes place inside, or related to the relevant context to be meaningful. The PAIBeKo model with the question and observation syntax (short film/video) will give a certain meaning to the students.

## 2. Differences PAI learning outcomes between male and female gender

Based on the results of testing the hypothesis that has been done, it is known there are significant differences in learning outcomes between male and female. In this case, both male and female students are given the opportunity to assimilate information by exploring the environment, accommodating information by developing concepts, organizing information and linking new concepts by using or extending the concepts they have to explain a different phenomenon. The implementation of Piaget's learning theory (assimilation, accommodation, and organization) has correspondence with students' skill development efforts (Sutarman and Swasono, 2003).

Religious interests in male and female students are different. It is influenced by several factors. Hurlock (2012: 258) said that the sex factor; giving its own influence on religious interests. As women are more interested and more involved in religious activities. The middle social class is more interested in religion, the location of the residence, the family background, the relationship of friends, the anxiety of death and personality patterns affect the early adult religious in this case the student.

## 3. There is no interaction between the learning model and the gender of the students on the learning outcomes of PAI in UNP

Based on the results of testing the hypothesis, it is known there is no interaction between the learning model PAIBeKo with gender in influencing student learning outcomes. This is a significant value of 0.075, with an error rate of 0.05 (5%), then  $H_0$  is accepted. Because of there is no interaction between the learning



model and the sex then there is no need to do further analysis. Learning outcomes are something that students get after learning activities. Yusuf (2011: 186) stated that the results of learning is a form of achievement of learners and simultaneously a symbol of the success of educators in teaching learners. So the learning result is the ability of students obtained after learning in a certain competence. Learning outcomes can be used as a description of student mastery and the success of a program that is applied and the completeness of student learning.

Once applied in classroom learning, using the PAIBeKo learning model can provide students with real learning experiences, students become active, and are trained in communicating. This experience is obtained when students work in groups. In the process of learning it also students have used their ability to think and apply concepts, principles and techniques to investigate the problem. In addition, in the PAIBeKo learning model can be integrated various disciplines. All of this is in accordance with the theory of learning (Rusman, 2011: 231), the theory of learning based on constructivism.

#### 4. Differences of student characters taught by PAIBeKo learning model with conventional learning model in UNP.

Character as a morality, or personality formed from the internalization of virtues that is believed and used as a basis for the worldview, thinking, attitude and acting as formulated by the Ministry of National Education (2010: 3) can not be measured just like that in a very short time. Character takes a long time to then transform into a personality. However, this becomes possible when it is seen some tendency in thinking and doing by asking the opinion of the student himself as a person who is very aware of his own situation.

Lickona, the originator of character education in America, (2012: 81-110) said the character consists of operative value, value in action. To be able to act well one needs moral knowledge, moral feelings and moral behavior. However, the initiation of moral knowledge, knowledge of right behavior and moral feelings, the alignment to the right is basically a business built in shaping the character of the student. The character itself will continue to experience developments throughout human life. Characters can only be formed through the unity of mind, feelings, and actions. In Islamic concept known as knowledge, faith, and charity. All three are intertwined with each other. Knowledge will strengthen faith and faith will strengthen charity. For

that character building can not be separated from the approach of Knowledge or mind. This means the need for knowledge, information or knowledge about the good character that must be owned by students, such as religious character, honesty, and responsibility. With the basic information/knowledge and understanding of the values of these characters, cause belief (belief), feelings of alignment or acceptance and appreciation of the values of known characters. The final form of knowledge and beliefs or feelings is charity or behavior or realize the attitude in the daily life of students and when the behavior can be familiarized then it is called akhlak or character.

Religious character according to the Ministry of Education (2010) is an attitude and behavior that obedient in doing the religious teachings that believed. The practice of Islam is related to three aspects: *aqidah*, *shariah* and *akhlaq* (morality) which is the scope of Islamic teachings. Compliance and practice of religion (syari'ah) must be based on faith (aqidah) which will produce the noble character (good character). Hawwa (1999: 333) mentions the term "*warid*", one that illuminates the heart as the results of doing good deeds that will make a person's heart inclined to Allah SWT and adds faith.

The honest character according to the Ministry of Education (2010) is a behavior based on truth, avoiding wrong behavior and making himself always trustworthy in words, deeds, and work. The student's honesty behavior according to Arianto (2013) is influenced by peer perception. Peers can influence them to act dishonestly, especially in academics such as assignments and papers. In addition, according to Pujiatni (2010) that the honesty that is formed in the human self-does not necessarily come from internal factors in the human but derived from social interaction.

By implementing PAIBeKo learning model with syntax: sincerity, read, observe, ask, finish, show and reflection (*ibatasetasi*); principle of reaction, social principle, existing support system can realize instructional objectives of PAI and with indirect impact (*nurturant effect*) in the form of increasing character of student especially religious character, honest and responsible which potentially bring other good characters.

### **C. Conclusions**

The PAIBeKo model proved to be more effective after a limited trial of the experimental and control classes. Research showed that:

1. The learning outcomes of the PAI group of students taught by using the PAIBeKo learning model are significantly higher than the students taught by conventional learning models.
2. PAI student learning outcomes that have different male and female gender.
3. There is no interaction between PAIBeKo learning model with gender, it means learning model used is accepted for men and women.
4. The character of the students studying with PAIBeKo learning model is better than the students taught by conventional learning model.

### **Acknowledgement**

Thanks to all those who have helped to realize this dissertation and article. Especially to the Promotor Team: Prof. Dr. Agus Irianto, Prof. Dr. Abizar and Dr. Jasrial, M. Pd, Contributors; Prof. Nurhizrah Gistituati, Ed. D., Prof. Dr. Z. Mawardi Effendi., The Reviewer; Dr. Ahmad Rivauzi. Dr. Darmansyah, Dr. Treesyahlina, Dr Ahmad Kosasih. Drs. Hamidin, Dt, RE, as well as college students and colleagues: Sulaiman, Edi, Bill, Ikhlas, Rahmi, Riza, Vivi, and all, espesially to Yenni Rivauzi and Prof. Dr. Fuady Anwar. May Allah accept this as good deeds.

## REFERENCES

- Adisusilo, Sutarjo. 2013. *Pembelajaran Nilai-Karakter*. Jakarta : Rajawali Press.
- Arinto, Taufik. 2013. *Tingkat Kejujuran Sosial dan Akademik Mahasiswa Pendidikan Biologi*. Tersedia pada <http://www.e-jurnal.com/2015/02/tingkat-kejujuran-sosial-dan-akademik.html> diakses 15 September 2015
- Arends, Richcard. 1997. *Learning to Teach*. New York:Mc Graw Hill Companies. Inc
- Bern R.G. and Erickson, P.M., 2001. "Contextual Teaching and Learning: Preparing Student for New Economy" *The Highlight Zone No. 5* [www.Nccte.com](http://www.Nccte.com)
- Fry, Heather, et.al. 2013. *Hand Book Teaching and Learning, Strategi Peningkatan Mutu Pendidikan di Perguruan Tinggi*. Pekanbaru: Zanafa publishing
- Hawwa, Sa'id. 1999. *Mencapai Maqam Shiddiqun dan Rabbaniyyun*. terj.Imran Affandi. Jakarta: Robbani Press
- Hasrinal. 2014. *Model pembelajaran Akhlak Transformatif Berbasis Investigasi Kelompok (Studi pengembangan pada Madrasah Aliyah negeri di Kabupaten Kerinci dan Kota Sungai Penuh)*. Disertasi
- Hurlock., Elizabeth B. 2012. *Psikologi Perkembangan Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*. Jakarta: Penerbit Airlangga.
- Lickona, Thomas. 2012. *Educating for Character*. Terj. Jakarta: Bumi Aksara.
- Kosasih, Ahmad, dkk. 2012. "Implementasi Nilai-Nilai Akidah Islam di Lingkungan Civitas Akademika Universitas Negeri Padang" *Laporan Penelitian Dosen Pemula*. Padang: tidak diterbitkan
- Mulyatiningsih, Endang. 2011. *Analisis Model-Model Pendidikan Karakter Untuk Usia Anak-Anak, Remaja dan Dewasa*. diunduh dari [digilib.unimed.ac.id/.../UNIMED-Undergraduate-28526-709441019%20](http://digilib.unimed.ac.id/.../UNIMED-Undergraduate-28526-709441019%20). diakses 14 September 2015
- Murniyetti, dkk. 2012. Kemampuan Baca Al Qur'an mahasiswa Universitas Negeri Padang. Laporan penelitian DIPA UNP. Padang: tidak diterbitkan.
- Joyce, Bruce. Marsha Weil. Emily Calhoun. 2011. *Models of Teaching*. Terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Joyce, Bruce., Weil, Marsha. 1992. *Models of Teaching*. Boston: Allyn & Bacon.
- Johnson, B. Elaine. 2012. *Contextual Teaching and Learning*. terj. Bandung: MLC
- Pujiatni,K., Sri Lestari. 2010. "Studi Pengalaman Menyontek Pada Mahasiswa". *Jurnal UMS*
- Rasy Rasyidah, Umy Hidayatur,dkk. 2011. "Pengembangan Karakter Tanggung Jawab, Kejujuran, Tekun/Gigih dan Peningkatan Hasil Belajar Kognitif Fisika Matematika II melalui Perkuliahan Terpadu." *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan dan Penerapan MIPA, Fakultas MIPA, Universitas*

Negeri Yogyakarta 14 Mei 2011 [http://file.upi.edu/Direktori/fpmipa/jur.\\_pend.\\_fisika/ahmad\\_samsudin/Publikasi/](http://file.upi.edu/Direktori/fpmipa/jur._pend._fisika/ahmad_samsudin/Publikasi/) diakses tanggal 20 September 2015

- Rusman. 2012. *Model-Model Pembelajaran*. Bandung: Remaja Rosda Karya
- Sanjaya, Wina. 2007. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. Jakarta : Kencana.
- Sardjiyo. 2011. Implementation Fo Education Values As A Model Of Academic Supports In Character Education, (A Case Study In Indonesia Education University). *Journal Of Education*. Vol. 4, No. 01, November 201. <http://journal.uny.ac.id/index.php/joe/search/titles>. diakses 14 September 2015
- \_Slavin,. Robert E. 2011. *Psikologi Pendidikan Teori dan Praktek*. Terj. Marianto Samosir. Bandung: Indeks
- Syafri, Ulil Amri. 2013. *Pendidikan Karakter Berbasis Al Qur'an*. Jakarta: Rajawali Press
- Wibowo, Agus. 2013. *Pendidikan Karakter di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zaitun, Siti Habiba. 2013. “Implementasi Shalat Fardu Sebagai Sarana Pembentuk Karakter Mahasiswa Universitas Maritim Raja Ali Haji Tanjung Pinang”, *Jurnal Pendidikan Agama Islam Ta'lim* Vol. 11 No. 2 <http://jurnal.upi.edu/file/06ImplementasiShalatFardhu-Zaitun.pdf> diakses 14 September 2015

**FACTOR AFFECTING  
DIFFERENCES OF AL-QUR'AN TRANSLATIONS  
(SOEDEWO AND MAHMUD YUNUS VERSION)**

*Yusroh, S.S., M.Ag, Dr. Betty Maulirosa, M.A, Arif Rahman, M.Pd.I  
Faculty of Islamic Studies, Ahmad Dahlan University*

**Abstract**

The aims of this research to describe the different concepts of meaning in two translation of Qur'an in Dutch and Indonesian versions, and explain the factors that influence concept of meaning in both works. The formal object of this research is the differences in the meaning concept of the Qur'an. While the object material is al-Qur'an translation in Dutch version *De Heilige Qoer-an* and Indonesian translation of Qur'an by Mahmud Yunus. This research is comparative descriptive, while the method used in this research is padan and agih methods. The example of the different of meaning as seen in Q.S al-Baqarah: 60, which has different meaning. In Indonesian version interpreted the word **بعضا كاضرب** directly, 'hit the rock', while the Dutch version interpreted "go or walk with your people", where **اضرب** is interpreted to mean other words, 'walk' and **عصا** is also interpreted by the meaning of another word, 'a large group of people'. The difference in interpreting the word, of course, affects the understanding of the verse as a whole. The conclusion of this research that the translation of the Quran in Indonesia Dutch and Indonesian versions in 1930s, more likely to show different of meaning concept in sorting out the equivalent of the word meaning, especially in the verses of the prophetic miracle.

**Key words** : Quran, translation, meaning concept

**A. INTRODUCTION**

History records, that the idea of translating the Koran from its original Arabic, into another language, became a controversy in the Islamic world. Some scholars who oppose the idea, argue that translation activities will eliminate i'jaz al-Quran. This opposition is reinforced by the argument of Shaykh Azhar, Al-Jizawi (1917-1928) which prohibits the translation of the Koran into a foreign language. Other scholars argue that in the process of translation, it is possible bias, especially ideologically. As the result of writing that states the translating of Qur'an not only transfers it from Arabic to another language, but also transmits a certain ideology and understanding of the Koran itself.

Besides the *Terjemah al-Quranul Karim* written by Mahmud Yunus, there is also a Dutch translation, *De Heilige Qoer-an*, translated by Soedewo from his

original work *The Holy Qur'an* written by Maulana Muhammad Ali. Both works were widely read by the public and influenced the way they thought and looked at Islam which at the time was considered a backward religion in the view of the global community, especially European critics.

The election of the two works is due to several reasons: *First*, the history of the emergence of both reap the controversy related to the prohibition of translation of the Koran, *Second*, Both are published in the adjacent time period, *Thirdly*, both were read first by people in the same era, although there were differences in academic levels, eg; *De Heilige Qoer-an* can only be read by educated circles who speak Dutch.

## B. FACTORS AFFECTING MEANING CONCEPTS

Factors influencing the different concepts of meaning in the translation of the Dutch version of *De Heilige Qoeran*, by R. Soedewo Partokusumo Kertohadinegoro and the *Terjemahan al-Qur'anul Karim* by Mahmud Yunus in a few words in the verses of the Qur'an, in general can be classified into two groups, namely internal factors and external factors.

### 1. Internal factors

Internal factors are things that are in the text of the Qur'an which is considered as the cause of different concepts of meaning, among others:

- a. The objective conditions of the word in the Qur'an which allow it to be interpreted in various ways.
- b. In the Qur'an, there are several words that have many meanings, as Arabic is rich in meaning. Sometimes a word can mean *haqiqi* or *majazi*.
- c. There is ambiguity or double meaning contained in the Qur'an. It is like the words *musytarak* (meaning double).
- d. The translated source of the Koran

Mahmud Yunus translates from the source directly, the Arabic-speaking Qur'an. He is also qualified in Arabic, as one of the requirements to be able to translate the Qur'an, in addition to other supporting religious sciences that make it easier to translate the Qur'an from its source directly. In addition, he uses the leading references of *Tafsir al-Tabariy*, *Tafsir Ibn Kasir*, *Tafsir al-Qasimy*, *Fajru al-Islam*, *Zuhru al-Islam*, and others.

While Soedewo translates the Qur'an from *The Holy Qur'an* by Maulana Muhamad Ali who speaks English. Ali is the Ahmadiyya leader, so the translation tends to be a version of the Ahmadiyya school, and not directly from Arabic-speaking sources. In this case, there has been a translation transfer from Arabic, to English, then to Dutch. In the process of translation transfers from the source language, it can be possible to occur bias translation. The Holy Qur'an is the only source of Soedewo's translation.

### 2. External Factors

External factors are factors that are outside the text of the Qur'an that includes:

- a. *Background of the origin of the translator*

Mahmud Yunus was born in Sungayang, Tanah Datar Minangkabau on February 10, 1899 AD, and died in Jakarta. January 16, 1982, at the age of 82 years. His family background is very religious. His father, Yunus bin Incek was once appointed as a nagari priest (mosque). His great-grandfather from the path of his mother Hafsah, is a respected scholar. Since childhood, he studied Arabic and Islamic science, both formally and informally.

While Soedewo, born in Jember in February 1906, and died in Jakarta in Ramadan, November 22, 1971 and laid in Bogor. From small, he was educated in a Dutch educational setting. He lives in Yogyakarta, and becomes a teacher at HIS Muhammadiyah and other schools. Soedewo filled Jong Islamieten Bond (JIB) magazine called *Hetlicht* with Ghulam Ahmad version of Lahore which he received from Mirza Wali Ahmad Baig.

*b. Educational background of the translator*

Mahmud Yunus since childhood to learn Arabic and religious knowledge, so that his scientific mastery is very qualified. After learning informally and formally in his village, namely in surau and Madras School, he studied at Cairo University of al-Azhar Egypt in 1923 after performing the pilgrimage, and spent a year to obtain a certificate of Alimiyyahsyahadah. He is the second Indonesian to graduate in al-Azhar. Following his teacher's advice, he went on to study at Dar al-Ulum (now in Cairo University). He was admitted to the nightclub class where all his Egyptian students except Yunus. He was the first foreign student to complete up to level IV, and obtained a teacher diploma in the field of educational science in May 1930. In October 1930 he prepared to return to Indonesia, and arrived at his hometown in 1931.

While Soedewo, from childhood educated in the atmosphere of Dutch education. Formal education: HIS (1919), Kweekschool (1923), Hogere Kweekschool (1926) and Hoofdacte (1934) and not specifically studying Arabic and religious sciences.

*c. Organizational background*

In 1917, Yunus was appointed to lead the Madras School. In 1919, he attended a large Minangkabau clerical meeting at the Surau Jembatan Besi of Padang Panjang. In this meeting was inaugurated the establishment of the Association of Islamic Religious Teachers (PGAI), an association of scholars engaged in education, and Yunus became its members. Late in 1919, along with other Madras School teachers, he established the branch of the Thawalib Muslim student association in Sungayang. He mobilized activities in the field of education through the magazine *Islam al-Basyir* which first published in February 1920. Since knowing the thoughts of Muhammad Abduh and Muhammad Rasyid Ridla through *al-Manar* magazine, emerging desire to study in Egypt. Upon his education in Egypt, Mahmud Yunus actively develops schools and education in Indonesia.



Whereas Soedewo, from young active in various organizations struggle. On January 1, 1925, he founded Jong Islamieten Bond (JIB) and became vice chairman accompanying Syamsurijal. Representing JIB, he was present at the Pledge of Sumpah Pemuda on 28 October 1928 in Jakarta. He also joined the organization of Moeslem Broederschap, an astute Islamic religious association founded in Yogyakarta under the care of Djojosingito and Moh Husni, who published a Dutch magazine, *Correspondentie Blad*. This association is just another container for Ahmadiyya Lahore before the Ahmadiyah Bewegung.

At first he was active in Muhamadiyah. However, after the arrival of Ahmadiyya scholars in Yogyakarta and they introduced about Ahmadiyya teachings, Soedewo became influenced and finally active in Ahmadiyah, starting in 1928 and appointed as secretary of the Great Guideline of GAI.

*d. Political background*

When Mahmud Yunus was young and was in Minangkabau, there was a movement of Islamic renewal in the Middle East, especially in Egypt. Even in the end, he studied at Dar al-Ulum Cairo in 1924 after performing the pilgrimage. He was the only foreign student who successfully completed up to level IV, and graduated in 1929. He was interested in the thoughts of Muhammad Abduh and Muhammad Rashid Ridla as reformers of Islam in the Middle East. It also affects his way of thinking.

While Soedewo, the political atmosphere when he translated the Qur'an, was originally agreed between Muhamadiyah and Ahmadiyah. At that time, there was a close relationship between Muhamadiyah and Ahmadiyah, and even Muhamadiyah gave assistance when Ahmadiyah was founded in Yogyakarta in 1925. Allegedly, The Holy Qur'an, deviated from the teachings of al-Qur'an standard, as delivered by Muhammad Rasyid Ridla. And the influence of Ahmadiyah in Indonesia dimmed because of political issues.

When the translation process of the Qur'an, both by Soedewo and Mahmud Yunus, Indonesia is being colonized by the Dutch, so indirectly there is a political influence in the process of translation of both.

*e. Background of authorship*

Although the effort to translate the Qur'an at that time was opposed by the scholars, even said to be haram, but it did not weaken the spirit of Mahmud Yunus. Motivation of writing Mahmud Yunus in addition to increasing his scientific treasures, also in order to educate the Indonesian people, especially Muslims, by understanding the translation of the Qur'an with the Malay language. Translation of the Qur'an according to the author's description is the result of investigation for approximately 53 years, ie since the writer aged 20 years to 73 years. In this long span of time, strong reactions and protests continue to emerge, both from among

Muslims in general and from among the leading scholars. This is due to translation activities when it is considered as a rare act that is forbidden.

While the background of translation by Soedewo is, because he wants the educated people of Indonesia whose religious understanding is minimal, can better understand the teachings of Islam through the translation of the Qur'an is more scientific, according to him. He argues that the translation of Maulana Muhammad's version is more in line with Indonesian intellectuals, so that when this translation is finally finished, it is almost certain that in every house of the intellectuals there must be a translation of the Dutch version of the Qur'an by Soedewo.

*f. The process of translation*

The translation process of the Koran by Mahmud Yunus began in 1921 and was successfully published for the first, second and third juz. In 1924, the writing effort temporarily stopped because the author decided to continue his education to al-Azhar, Egypt. One important lesson that the authors get is the permissibility of translating the Koran and even it is recommended that foreigners who do not know Arabic can understand it as well. After Mahmud Yunus had studied at al-Azhar and Dar al-Ulum, he returned to Indonesia and resumed his efforts to translate the Koran. In translating juz-7 to juz-18, he was assisted by H.M.K. Bakry. In April 1938, the translation of the Qur'an was completed in Indonesian. While the translation process Soedewo, there is no lag time. Maulana Muhammad Ali published the first Qur'an and English Tafsir in 1918. Then in 1928, Maulana Muhammad Ali published an English translation of the Qur'an without Arabic letters with a brief interpretation. This work is translated by Soedewo into Dutch, without any Arabic text, so there is an impression, Soedewo does not refer to the Arabic text directly, which is the origin of the Qur'an, which should be the primary source language.

*g. Methods of translation*

The translation technique of Mahmud Yunus is literal translation (*harfiyyah*), although there are also translations *maknawi*. This is seen mainly in verses of the Qur'an that use the connotative and euphemistic nuances. Mahmud Yunus admits that literal translations are inadequate to provide a true understanding of a verse without being accompanied by a *maknawi* translation. He is inclined when translating a word (term) that emphasizes the lexical and semantic sense of the word in accordance with the development of the language used.

While the technique of translation of Soedewo from English to Dutch is also *harfiyah*, but English from Arabic, has happened *tafsir* and *takwil*, so that in certain verses, different from the source language of al-Qur'an, ie Arabic.

*h. Writing Method*

Mahmud Yunus tends to translate a word (term) that emphasizes the lexical and semantic sense of the word in accordance with the development of the language used. The writing of the translation of the Qur'an Mahmud Yunus by way of verse by verse and letter after letter according to the order in the Mushaf and done in cinnamon and global in no long sequence. Writing globally (ijmali). Also displayed asbab al-Nuzul and a brief description of the meaning of verses of the Koran.

While Soedewo when translating a word (term) tends to emphasize the contextual and semantic meaning of the word in accordance with the source of the translation language, ie the Dutch language without referring to its Arabic.

### **C. FACTORS AFFECTING TRANSLATION DIFFERENCES**

Not everyone is able to translate well, especially translating the Qur'an. Between the Dutch version and translated version of Mahmud Yunus, the Dutch version translates, using the harfiyah method, while Mahmud Yunus, influenced by tafseer, is adapted to the Indonesian context. The translation of Mahmud Yunus is easier to understand because, among other things, the background of his expertise in the field of education, so the translation tends to be concise and easy to understand. The pattern of translation also tends to understand the verse through the language approach, so that the argument is presented from the matching of language matching and depart from the semantic understanding of city's vocabulary. The aspect of purpose also influences the translation of the Dutch version and Mahmud Yunus. Mahmud Yunus aims to educate Muslims to understand the meaning of the Qur'an and follow the example of the Messenger of Allah.

The following is an example of the translation of the Dutch verse of the Qur'an by Soedewo and the Indonesian version by Mahmud Yunus and the influence of the different conceptions of his meaning on translation:

1. Surah Ali Imran: 35.

إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم

Soedewo version:

*Toen een vrouw van Amran zei: Mijn Heer! Waarlijk, U wijd ik wat in mijn baarmoeder is, om (aan Uw dienst) te worden opgedragen; neem derhalve van mij aan; waarlijk, Gij zijt de Hoorende, de Wetende.*

*When a woman from Amran said: "My Lord, I pour out what is in my womb to be assigned, therefore receive from me. Verily, Thou art the Hearing and Knowing."*

Translate Mahmud Yunus version:

*(Remember) when Imran's wife (Hannah) said; O my Lord, verily I void the child in my bladder to You; (if he is a man) to be freed (become khadamBaitulMaqdis), therefore accept him from me, verily You are the Hearer, the Knower.*

The word امرأة in the Dutch version translates, defined 'woman of Imran'. While the version of Mahmud Yunus version, interpreted 'Imran's wife'. While the version of Mahmud Yunus version, interpreted 'Imran's wife'.

The factor that influences the different concepts of meaning is that in the Dutch version translates, the word امرأة is translated with harfiyah, ievrouw resulting in multi interpretation, because the female meaning of Imran 'could be Imran's wife, the women named Imran, Imran's sister, Imran's daughter or Imran's granddaughter, so that the meaning is ambiguous.

While the translation of Mahmud Yunus with the title of wife, not ambiguous meaning, and immediately pointed to one person is the wife of Imran named Hanah.

The factor that influences this translation is because Mahmud Yunus does not simply translate harfiyah from the Arabic dictionary, but is assisted also by some of the tafsir books which he refers to.

2. Surat an-Nisa ': 158

بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما

Translate of Soedewo version:

*Neen! God verhief hem in Zijn tegenwoordigheid; en God is Machtig, Wijs. No! God raised him up in his presence and the Lord is Mighty, Wise.*

Translation of Mahmud Yunus's version:

*Even God raised Jesus to Him, and Allah is Mighty and Wise.*

The phrase رفعه الله here is interpreted as exalting or glorifying. The point is that God glorifies Jesus by not dying on the cross, but being lifted by God to heaven. This is a version of Mahmud Yunus. As for the Soedewo version, the word is meant to awaken, that is to say, Jesus died on the cross, then raised again.

The factor that influences the different concepts of meaning is that the Dutch version of the translation is influenced by the story in the Bible, where Jesus was crucified, then resurrected. Whereas Mahmud Yunus translates it in a harfiyya, in addition to the interpretation of the scholars, that the prophet Jesus was not crucified, but raised up by God into the heavens.

3. Surah Al-A'raf: 130

ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين و نقص من الثمرات لعلمهم يذكرون

Soedewo version:

*En zekerlijk grepen Wij Faraös volk aan met droogten en vermindering van vruchten, opdat zij gedachtig zullen zijn*

*And of course We bring Pharaoh's people into droughts and fruit drops, so they can remember them.*

Translate Mahmud Yunus version:

*And verily We have tortured Pharaoh's family with the dry season and the shortage of fruit, hopefully they will be warned.*

Sentence, **فأرسلناهم** here means 'bringing the people of Fir'awn' (followers) by the translation of Soedewo version, whereas by Mahmud Yunus interpreted by 'torturing the Fir'aun' family.

The factor that influences the different concepts of meaning is that Mahmud Yunus translates it according to the lexical and contextual meaning of the word, while the translation of the Dutch version is interpreted literally.

4. Surah Al-A'raf: 133

**فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين**

Soedewo version:

*Derhalve zonden Wij over hen een wijdverbreiden dood, en de sprinkhanen en de luizen en de vorschen en het bloed, duidelijke teekenen; maar zij gedroegen zich hoovaardiglijk en zij waren een schuldig volk.*

*Therefore, We send them deaths, grasshoppers, caterpillars, frogs and blood, clear signs, but they behave arrogantly and they are guilty.*

Translate Mahmud Yunus version:

*Then We bring to them taufan (bah), locusts, caterpillars, frogs and blood as tangible signs (signs). Then they are cocky and they are sinners.*

**الطوفان** here means *wijdverbreidendood* (death equally), referring to the origin of the word **طاف** which means to surround. This meaning is in accordance with the hadith narrated by Imam Bukhari. This is the Dutch version. While the version of Mahmud Yunus, interpreted as taufan (flood).

The factor that influences the different concepts of meaning above is that the translation of the Dutch version is influenced by the tawatikh, presenting Mahmud Yunus to translate it literally, and in accordance with the existing history narrated in the book of commentary.

5. Surah Al-A'raf: 163

و سئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ  
تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما  
كانو يفسقون

Soedewo version:

*En vraag hun aangaande de stad, die aan de zee lag; toen zij de grenzen van den Sabbath te buiten gingen; toen hun visch ten dage van hun Sabbath tot hen kwam, op het wateroppervlak verschijnende, en ten dage waarop zij den Sabbath niet hielden, kwamen zij niet tot hen; zoo beproefden Wij hen, omdat zij overtraden.*

*And ask them about the seaside town, when he can surpass the Sabbath, when their fish come to them on their Sabbath, appear on the surface of the water, and on the day when they are not keeping the Sabbath. They did not come to them, so We tried them, because they broke.*

Mahmud Yunus version:

*And ask them about the land closest to the sea. When they break God's command on Saturday, when the fish come floating on the Saturday, while on the other day not Saturday does not come to them. Thus did We test them because they are the people who are fasiq.*

Sabbath is the day when fish come to the seafront, while on other days it is not. This becomes a test of God. Sabbaths are sanctified by both Christians and Jews, for on that day, they are commanded to escape from the activities of the world, and rest on the seventh day, in which God has finished creating the heavens and the earth. This is the Soedewo version translation.

While Mahmud Yunus translated it with Saturday, the meaning that exists in the dictionary, not the meaning of what lies behind the history of the day.

The factor that influences the concept of the difference of meaning above is that the translated Dutch version translated from the English language is influenced by the meaning of the Sabbath in both Jewish and Christian teachings. While Mahmud Yunus does not translate it with interpretation, but based on the lexical meaning of the word.

6. Surah Yunus :87

وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم  
قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين

Soedewo version:

*En Wij openbaarden tot Mozes en zijn broeder, zeggende: Neem voor uw volk huizen om in Egypte te wonen en maak uw huizen tot bed plaatsen en onderhoud het gebed, en geef den geloovigen blijde tijdingen.*

*And We inspired Moses and his brother, saying, Take the ruma for your people to live in Egypt and make your home a safe place, and keep on praying, and to give the good news to the believers.*

Mahmud Yunus version:

*We have revealed to Moses and to his brother: "Take some houses in Egypt, for your families, and let them make the house a place of prayer and establish prayer, and give the people of joy to the believers.*

هناhere means a place of worship, ie every Israelite can worship in their own home, because Egypt is not a safe place for those worshipping outside the home.

Factors that affect the different concepts of meaning above is that the Dutch version influenced the interpretation of Jews and Christians, while Mahmud Yunus according to lexical meaning and interpretation.

7. Surah An-Naml: 18

حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم  
لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون

Soedewo version:

*Tot, toen zij tot de vallei van den Naml kwamen, een Namliet zei: O Naml! ga in uw huizen, (opdat) Sàlomo en zijn legers u niet zullen verpletteren, terwijl zij (het) nietweten.*

*Sampaisaatmereka sampai di lembah Naml, seorang Namliet berkata : O Naml, pergilah ke rumahmu, bahwa Sulaiman dan tentaranya tidak akan menghancurkan mu semenytara mereka tidak tahu.*

Mahmud Yunus version:

*So when they reach the valley of the ants, then say the king of ants: O ants, come into your house so that you will not be destroyed by Solomon and his army, while they are unconscious (against you)*

*Wad-in-Naml* is a valley of ants between Jibrin and 'Asqalan. Therefore نملة is the name of a tribe. This is a translation of Soedewo's version. While MamudYunus translates it with ants, and namlah is the queen of ants.

Factors that affect the different concepts of meaning above is that the translation of the Dutch version influenced the book of chronicles and interpretation of Jews and Christians, while Mahmud Yunus, translate it in a harfiyah and in accordance with the book of exegesis.

8. Surah An-Naml:20

وتفتقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين

Soedewo version:

*En hij nam de vogelen in ogenschouw en zei: Hoe kom het, dat ik Hoedhoed niet zie, of is hij onder de afwezigen?*

*And he looked at the birds and said: Why do not I see Hud-hud, or is he under the wind?*

Mahmud Yunus version:

*Then Solomon examined the birds, and then he said: Why do I not see the Hud-hud bird or is it unseen?*

According to Soedewo's version, referring to the meaning of الطير, previously interpreted by cavalry forces, هدهد is interpreted as a person's name, as is the custom at that time calling a person by the name of the animal. While Mahmud Yunus interpret Hud-hud, as one type of bird.

The factor that influences the different concepts of the meaning of both is that the translation of Soedewo is based on the Indian version of the Qur'an, influenced by the book of chronicles, in which Hudhud is defined as a person's name. While Mahmud Yunus translated it based on Arabic dictionaries and based on the book of exegesis, which interpret Hudhud, as one of the bird species.

## REFERENCE

- Ahmad, Khader, dkk. 2012. *Ketokohan Mahmud Yunus Dalam Bidang Tafsir Al-Quran, Kajian Terhadap Kitab Tafsir Quran Karim*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya
- Ali, Maulana Muhammad. 1973. *The Holy Qur'an*. Pakistan : Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam. Sixth.edition.
- . 2011. *History of the Prophet*. E.book. USA: Ahmadiya Anjuman Ishaat Islam.
- Burhani, Ahmad Najib. 2015 M. 1437 H."Sectarian Translation of the Quran in Indonesia. *Al-Jamiah*, Vol 53, No,2.
- Federspiel, Howard M. 1996.*Kajian al-Quran di Indonesia*. Terjemahan Tajul Arifin dari judul asli "Popular Indonesia Literature of the Quran", Bandung: Mizan.
- Ghofur, Saiful Amin. 2008.*Profil Para Mufasssir al-Quran.*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani



- Ibrahim, Sulaiman, 2011. *Pendidikan dan tafsir “Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaharuan Islam”*; Jakarta: LEKAS, Cet. I
- Johns. 1988. “Quranic Exegesis in The Malay World” dalam Andrew Pippin (Ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of Quran*. Oxford: Clarendon Press
- Kertohadinegoro, Sudewo Partokusumo, 1934, *De Heilige Qoeran*, Vervattende den Arabischen Tekst met Ophelderende Aanteekeningen en Voorrede, Batavia, Drukkerij Visser & Co. Based on The English Translation (1917) by Muhammad Ali, also includes the Arabic text, reprinted in 1968, 1981 and 1996
- Kesuma, Tri MastoyoJati. 2007. *Pengantar (Metode) TulisanBahasa*. Yogyakarta: Carasvatilbooks.
- Karim, Abdul. “Menarik Benang Merah Pluralitas Penafsiran Al-Qur’an”. dalam <https://abdulkarim06.wordpress.com/2013/01/29/menarikbenang-merah-pluralitas-penafsiran-al-quran-3/> (1 November 2017, 11.06 WIB)
- Muhammad, Herry, dkk. 2006. *Tokoh-tokoh Islam yang berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani Press, Cet I.
- Mukhlis, Akhmad. “Pengaruh perbedaan Qira’at terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur’an”. dalam <http://mukhlis1lahmad.blogspot.com/2014/11/pengaruh-perbedaan-qiraat-terhadap.html/>. Diakses 2 November 2017, 19.23.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Al-Munawwir : Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka progresif, cet. 14.
- Rohman, Izza. “Perbedaan Qiraat dan Pengaruhnya terhadap Penafsiran” dalam <https://quranisciences.wordpress.com/2008/11/17/perbedaan-qiraat-dan-pengaruhnya-terhadap-penafsiran/> Diakses 5 November 2017, 20.19.
- Riddle, Peter. 1989. *Earliest Quranic Exegesis Activity in the Malay-Speaking States*. Archipel Journal, no. 38
- Rina, Malta. 2011. “Pemikiran dan Karya-karya Prof. Dr. Mahmud Yunus tentang Pendidikan Islam”. *Tesis*. Padang: Universitas Andalas
- ash-Shiddieqy, Teungku M. Hasbi. 2013. *Ilmu-Ilmu Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Rizki Putra, cet. 5

Syarifuddin, M. Anwar. 2015. Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir Al-Quran Indonesia. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, vol. 2 no. 3, pp. 323-343

Sudaryanto. 1986. *MetodeLinguistik: KeArahMemahamiMetodeLinguistik*. Yogyakarta: GMU Press

Woolworth, Sage. 1927. *A Bibliography of Koran Texts and Translation*, The Muslim World Journal, vol. 17 no. 3

Yunus, Mahmud. 1930. *Tafsir Qur'an Karim*.

-----Tt. *Riwayat Hidup Prof,Dr,H,Mahmud YUnus, 10 Februari 1899-16 Januari 1982*. Hidakarya Agung.

**Analisis Kebijakan Bebas Visa Kunjungan di Indonesia dan Pengaruhnya Terhadap Pembangunan Nasional dan Hubungan Diplomasi**  
**Rizka Nurliyantika, Ferroka Putra Wathan**

**Abstrak**

Sektor pariwisata menjadi perhatian pemerintah Indonesia. Tingkat pendapatan ekonomi dari masuknya wisatawan yang tidak sedikit menjadikannya perhatian serius bagi pemerintah untuk menambah devisa negara. Berbagai kebijakan untuk merealisasikan program Wonderful Indonesia dibuat salah satunya fasilitas bebas visa.

Negara – negara terdaftar dapat masuk ke Indonesia tanpa membayar visa di lima bandar udara dan sembilan pelabuhan yang telah ditetapkan. Melalui Peraturan Presiden No. 104 Tahun 2015 tentang Perubahan atas Peraturan Presiden No. 69 Tahun 2015 tentang Bebas Visa maka total keseluruhan negara yang menerima kebijakan tersebut menjadi 174. Jutaan orang asing yang akan masuk ke Indonesia ini menimbulkan berbagai pro dan kontra dari parlemen dan masyarakat. Potensi keamanan negara dan berkembangnya pengaruh asing yang buruk mengancam rakyat dan menjadi pekerjaan baru bagi pemerintah. Indonesia-pun membuka peluang besar bagi kerja sama dengan berbagai negara. Perlu ada peninjauan atas kebijakan dan seleksi kembali terhadap negara-negara yang mendapat kebijakan bebas visa.

Metodologi penelitian adalah normatif, menganalisis dan menjabarkan bahan-bahan hukum tentang kebijakan bebas visa. Bahan hukum yang digunakan meliputi: Peraturan Presiden No. 104 Tahun 2015 tentang Perubahan atas Peraturan Presiden No. 69 Tahun 2015 tentang Bebas Visa Kunjungan, konvensi terkait visa kunjungan, laporan NGO, website yang berkaitan dengan visa kunjungan. Teknik analisis bahan yang diperoleh dalam penelitian ini menggunakan analisis deskriptif.

Penelitian ini diharapkan menjadi bahan pertimbangan khususnya oleh pemerintah yang relevan, masyarakat dan lembaga terkait dalam menentukan kebijakan selanjutnya tentang kebijakan bebas visa kunjungan di Indonesia.

*Kata kunci : bebas visa, sektor pariwisata*

**Pengenalan**

Sektor pariwisata melakukan penyegaran lewat kebijakan pemberian bebas visa bagi warga negara asing yang negaranya terdaftar yang akan mengunjungi Indonesia. Kebijakan ini

diharapkan dapat meningkatkan kunjungan demi mencapai target 20 juta wisatawan asing pada 2019.

Kebijakan bebas visa ini, pengunjung dari negara yang terdaftar akan dibebaskan dari pembayaran biaya

administrasi untuk perizinan masuk ke wilayah Indonesia. Pemerintah menyadari akan kehilangan penerimaan negara sebesar US\$35 per wisatawan dengan adanya kebijakan ini. Meskipun demikian, potensi penerimaan devisa dari kedatangan para wisatawan asing diperkirakan jauh lebih besar. Bahkan kebijakan tersebut akan menambah kunjungan satu juta wisatawan asing dengan perkiraan devisa minimal US\$1 miliar.

Faktanya pada akhir 2014, pemerintah hanya menargetkan tambahan lima negara dengan wisatawan potensial untuk menerima kebijakan bebas visa pada 2015, yakni China, Jepang, Korea Selatan, Australia, dan Rusia. Setidaknya ada dua tahap pemberlakuan pemberian kebijakan bebas visa yang ditetapkan melalui peraturan Presiden. Tahap pertama, Perpres No. 69/2015 tentang Bebas Visa Kunjungan yang ditandatangani Presiden pada 9 Juni 2015. Ada 30 negara yang mendapatkan kebijakan bebas visa.

Tiga bulan kemudian, kebijakan tahap II mulai diberlakukan dengan ditandatanganinya Perpres No. 104/2015 tentang Perubahan atas Peraturan Presiden No. 69/2015. Dalam Perpres yang ditetapkan Presiden Joko Widodo pada 18 September 2015 itu, jumlah negara penerima kebijakan bebas visa meningkat menjadi 75. Sebelum masuknya tahun 2016, pemerintah telah memutuskan untuk

menambah 84 negara baru dalam daftar negara penerima kebijakan. Maka total keseluruhan penerima kebijakan tersebut menjadi 174 negara.

Pemerintah mempunyai latar belakang dibalik ditetapkannya 174 negara penerima kebijakan bebas visa dan yang utamanya adalah peningkatan kunjungan wisatawan asing. Kemudian dengan adanya kebijakan ini diharapkan penyerapan tenaga kerja pada sektor pariwisata semakin besar. Sebab penyerapan tenaga kerja merupakan salah satu faktor pendukung pembangunan ekonomi yang dilakukan oleh negara-negara berkembang yang mempunyai tujuan antara lain untuk menciptakan pembangunan ekonomi.<sup>1</sup> Dari dua point yang meningkat ini, diharapkan dapat sebanding dengan pendapatan negara yang ikut bergerak naik.

Namun begitu dengan banyaknya negara yang diberi fasilitas bebas visa masalah keamanan akan terancam. Sebab beberapa negara tersebut memiliki catatan buruk terkait kejahatan, seperti narkoba dan terorisme. Disamping itu, pintu masuk bagi wisatawan asing ke Indonesia berupa bandar udara dan pelabuhan begitu banyak. Hingga dikhawatirkan tidak dapat dikontrol dengan maksimal. Disisi lain,

---

<sup>1</sup> Pengaruh Sektor Pariwisata Terhadap Penyerapan Tenaga Kerja di Kecamatan Bandungan Kabupaten Semarang, Fathul Huda Nur Susilo, Skripsi, 2015, hal 15.

174 negara yang telah di tetapkan tersebut memberikan dampak besar terhadap hubungan diplomasi Indonesia kedepannya.

Mempertimbangkan betapa berpengaruhnya kebijakan ini bagi pembangunan bangsa dan hubungan diplomasi, pro dan kontra pasti berkembang. Tantangan bagi pemerintah untuk membuktikan kredibilitasnya atas keputusan yang telah ditetapkan. Sebagai kebijakan baru, penyesuaian juga harus dilakukan demi terciptanya keseimbangan antara kebijakan atau peraturan dengan keadaan dilapangan.

Pertanyaan yang muncul kemudian apakah pentingnya kebijakan bebas visa kunjungan bagi pembangunan Indonesia dan hubungan diplomasi. Kemudian apakah dampak positif dan negatif dari kebijakan bebas visa kunjungan.

Metodologi penelitian adalah normatif, menganalisis dan menggambarkan instrumen hukum terkait kebijakan bebas visa di Indonesia. Bahan hukum yang digunakan meliputi: Peraturan Presiden No. 104 Tahun 2015 tentang Perubahan atas Peraturan Presiden No. 69 Tahun 2015 tentang Bebas Visa Kunjungan, konvensi terkait visa kunjungan, laporan NGO, website yang berkaitan dengan visa kunjungan. Teknik analisis bahan yang diperoleh dalam penelitian ini menggunakan analisis

deskriptif. Bahan-bahan yang diperoleh dan dianalisis dengan menggambarkan objek penelitian dianalisis.

### **Analisis dan Diskusi**

Setiap orang yang akan melakukan perjalanan ke luar negeri wajib memiliki paspor sebagai dokumen perjalanan yang memuat identitas pemiliknya. Paspor adalah surat keterangan yang dikeluarkan oleh pemerintah untuk seorang warga negara yang akan mengadakan perjalanan ke luar negeri.<sup>2</sup> Meski memuat identitas pribadi pemiliknya, namun paspor merupakan izin yang diberikan pemerintah dan statusnya adalah milik negara dan dapat dibatalkan atau dicabut sewaktu-waktu oleh negara tanpa pemberitahuan.

Jenis dan warna paspor tiap negara berbeda-beda sesuai dengan keinginan negara yang bersangkutan, tetapi untuk sistem dan kemananan paspor hampir semua negara menerapkan sistem yang sama berdasarkan standar ICAO (Internasional Civil Aviation Organization) atau Organisasi Penerbangan Sipil Internasional.

Dengan kemajuan teknologi, saat ini di beberapa negara telah mengeluarkan e-passport atau elektronik passport sebagai pengganti jenis paspor konvensional yang ada saat ini. Mekanisme e-passport ini

---

<sup>2</sup> Paspor, avialable at <http://kbbi.web.id/paspor> on 25 June 2017.

yakni dengan menanamkan suatu chip yang berisikan biodata pemegangnya dan dilengkapi dengan data biometriknya untuk memberi jaminan kepastian bahwa pemegang paspor tersebut adalah benar pemilik yang sah.

Ada beberapa macam paspor Indonesia, yang masing-masing dikeluarkan oleh lembaga yang berbeda-beda.

1. paspor umum, digunakan untuk perjalanan reguler. Di Indonesia paspor ini bersampul hijau. Terdapat dua jenis, yaitu 24 halaman dan 48 halaman. Paspor ini dikeluarkan oleh Direktorat Jenderal Imigrasi, Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia.
2. paspor kedinasan, digunakan untuk kalangan teknisi dan petugas administrasi dari suatu misi diplomatik seperti kedutaan dan konsulat bagi pegawai negeri atau pemerintah yang sedang menjalankan tugas ke luar negeri. Pemegang paspor ini mendapat kemudahan yang tidak dimiliki oleh pemegang paspor biasa. Di Indonesia paspor ini bersampul biru dan dikeluarkan oleh Kementerian Luar Negeri setelah

mendapat izin dari Sekretarian Negara.<sup>3</sup>

3. paspor diplomatik, digunakan untuk tujuan diplomatik. Pemegang paspor ini memiliki kemudahan perlakuan kekebalan di negara tempat mereka bertugas. Di Indonesia paspor ini bersampul hitam dan dikeluarkan oleh Kementerian Luar Negeri.
4. paspor orang asing, diberikan kepada seseorang yang bukan warga negaranya. Syarat dan ketentuan untuk memiliki paspor jenis ini diatur negara masing-masing. Contohnya paspor yang dipakai untuk haji yang dikeluarkan oleh Pemerintah Kerajaan Arab Saudi.
5. paspor kelompok, diberikan kepada sekelompok orang. Misalnya kelompok perjalanan anak liburan sekolah. Semua anak dalam perjalanan tersebut cukup memiliki satu paspor kelompok selama perjalanan mereka berlangsung.

Selain paspor, dalam melakukan perjalanan ke luar negeri diperlukan juga visa. Visa adalah izin yang diberikan kepada pemilik visa untuk tinggal di suatu

---

<sup>3</sup> Hukum Diplomatik, Syahmin AK, Rajawali Press, 2008, hal 113.

negara dalam jangka waktu tertentu.<sup>4</sup> Negara yang tidak memiliki perjanjian diplomatik, seperti Indonesia dan Israel, tidak dapat mengeluarkan visa untuk satu sama lain. Dokumen izin masuk ini bisa diperoleh di kedutaan di mana negara tersebut mempunyai Konsulat Jenderal atau kedutaan asing atau disebut visa pre arrival.

Macam-macam visa<sup>5</sup>:

- *tourist visa* diberikan untuk tujuan kunjungan wisata.
- *business single* atau *business multiple entry visa* diberikan untuk tujuan kunjungan kerja dan bukan ijin bekerja. *Single entry*, yaitu masuk keluar satu kali sedang *multiple entry* lebih dari satu kali.
- *sosio cultural visa* diberikan untuk tujuan kunjungan keluarga.
- *limited stay permit / working visa* diberikan untuk tujuan bekerja.
- *transit visa* diberikan untuk seseorang yang dalam perjalanan antar negara dan transit di satu negara lain.
- *diplomatic and service visa* diberikan untuk tujuan diplomatik.
- *visa on arrival* merupakan dokumen izin masuk ke satu negara

yang bisa diperoleh langsung di perbatasan antarnegara, bandara atau pelabuhan.

---

<sup>4</sup> Visa, available at <http://kbbi.web.id/masa>, 25 Juni 2017.

<sup>5</sup> Visa dinas dan diplomatik melalui <https://www.kemlu.go.id/itjen/id/layanan-visa/Pages>, 25 Juni 2017

**Table 1. Negara yang boleh dikunjungi warga negara Indonesia tanpa visa**

State	Day	Visa free
Asia		
Brunei Darussalam	14	√
Hongkong	30	√
Iran	7/15	√
Kamboja	30	√
India	30	Visa on arrival
Laos	30	√
Macao	30	√
Maladewa	30	Visa on arrival
Malaysia	30	√
Nepal	30/60	Visa on arrival
Oman	30	Visa on arrival
Filipina	30	√
Singapura	30	√
Sri Lanka	30	Visa on arrival
Taiwan	30	Visa Amerika, Kanada, Jepang UE, Australia atau Selandia Baru.
Tajikistan	45	Visa on arrival
Thailand	30	√
Timor Leste	30	Visa on arrival
Vietnam	30	√
Yordania	30	Visa on arrival
Africa		
Maroko	90	√
Mozambik	30	Visa on arrival
Seychelles	30	√
Tanzania	90	Visa on arrival
Zambia	90	Visa on arrival
Zimbabwe	90	Visa on arrival
Mesir	30	Visa on arrival (studend ID)
Kenya	90	Visa on arrival
South Africa	30	√
Europe		
Kosovo	90	√
Turki	30	Visa on arrival
Oceania		
Cook Island	31	√
Micronesia	30	√
Niue	30	Visa on arrival
Palau	1 mounth	Visa on arrival
Samoa	60	√
America		
Bermuda	6 mounth	√
Saint Vincent and Grenadine	1 mounth	√
Chili	90	√
Colombia	90	√
Equador	90	√
Haiti	90	√
Peru	183	√

Sumber : Data dari berbagai sumber berdasarkan penelitian penulis



Lebih kurang sebanyak 25 negara dari seluruh dunia yang boleh dimasuki oleh warga negara Indonesia dengan fasilitas bebas visa. Keadaan ini berbanding terbalik dengan jumlah negara yang boleh memasuki Indonesia dengan bebas visa, 174 negara.

## Pembahasan

Melalui Peraturan Presiden Nomor 104 Tahun 2015, ditetapkan 174 negara yang dapat masuk ke Indonesia dengan bebas visa.

**Tabel 2. Negara - negara penerima kebijakan bebas visa masuk Indonesia**

Australia	Grenada	Grenadis
Antigua & Barbuda	Guatemala	Samoa
Armenia	Guyana	Sao Tome
Albania	Haiti	Principe
Andora	Honduras	Serbia
Bahama	Hongkong (SAR)	Sri Lanka
Bangladesh	Jamaika	Swaziland
Barbados	Kenya	Tajikistan
Belize	Kepulauan Marshall	Tahta Suci Vatikan
Benin	Kepulauan Solomon	Tanjung Verde
Bhutan	Kiribati	Togo
Bolivia	Komoro	Tonga
Bosnia & Herzegovina	Kuba	Trinidad
Bostwana	Lesotho	dan Tobago
Brazil	Macao (SAR)	Turkmenistan
Burkina Faso	Madagaskar	Tuvalu
Burundi	Makedonia	Uganda
Chad	Mauritius	Ukraine
Chili	Mauritania	Uruguay
Ekuador	Malawi	Uzbekiztan
El Savador	Mali	Vanuatu
Gabon	Maroko	Zambia
Gambia	Mongolia	Zimbabwe
Georgia	Paraguay	Fiji
Mozambik	Peru	Finlandia
Moldova	Puerto Rico	Ghana
Namibia	Republik Dominika	Hongaria
Nepal	Rwanda	India
Nikaragua	Saint Kitis	England
Palestina	Navis	Irlandia
Palau	Saint Lucia	Islandia
Pantai Gading	Saint Vincent	Italia
South Africa	Belanda	Jepang
Aljazair	Belarusia	Jerman
United State of America	Belgia	Kanada
Angola	Bulgaria	Kazakhstan
Argentina	Ceko	Kirgistan
Austria	Denmark	Kroasia

Azerbaijan	Dominika	Korea Selatan
Bahrain	Estonia	Kuwait
Latvia	Maladewa	Oman
Lebanon	Malta	Panama
Liechtenstein	Meksiko	Papua New Guinea
Lithuania	Mesir	Perancis
Luxembur	Monako	Polandia
Norwegia	Qatar	Portugal
Republic Rakyat Tiongkok	Rumania	Rusia
San Marino	Saudi Arabia	Selandia Baru
Seychelles	Siprus	Slovakia
Slovenia	Spanyol	Suriname
Swedia	Swiss	Taiwan
Tanzania	Timor Leste	Tunisia
Turki	Uni Emirat Arab	Vatikan
Venezuela	Yordania	Yunani
Malaysia	Filipina	Brunei Darussalam
Singapura	Thailand	Vietnam
Cambodia	Laos	Myanmar

**Sumber : 1 Peraturan Presiden Nomor 104 Tahun 2015**

Kebijakan yang diambil pemerintah tentunya telah melalui pertimbangan yang matang. Dengan pertimbangan pembangunan bangsa dan kesejahteraan rakyat, terkadang kebijakan yang beresiko besar mesti diambil. Visa sebagai sumber pemasukkan dan berkaitan dengan keuangan negara menjadi hal yang sensitiv untuk diatur. Memberikan bebas visa kepada sangat banyak negara tentu menimbulkan berbagai pro dan kontra di kalangan masyarakat. Kebaikan dan kekurangan dari satu kebijakan yang baru baiknya diteliti oleh masyarakat, khususnya oleh para ahli agar dapat memberi masukan kepada pemerintah selaku pelaksana kebijakan.

#### 1. Pariwisata

Salah satu dampak positif dari hadirnya kebijakan ini adalah pada sektor

pariwisata. Indonesia sebagai negara dengan belasan ribuan pulau, beriklim tropis dan keragaman suku bangsa membuatnya begitu indah dan mempesona. Laut dan isinya, bentang alam berupa gunung dan bukit, tradisi masyarakat yang masih dipertahankan membuat sektor pariwisata menjadi daya tarik dunia.

Bali yang telah ditetapkan sebagai daerah wisata adalah yang paling banyak di kenal dunia. Banyak orang luar yang menganggap bahwa Indonesia hanyalah Bali. Padahal Indonesia masih memiliki ribuan tempat wisata lain yang wajib untuk dikembang. Raja Ampat yang sekarang sedang menjadi buah bibir, memiliki kekayaan bawah laut yang luar biasa. Yogyakarta, dikenal dengan kota wisata budaya juga tidak kalah menarik untuk dioptimalkan. Gunung Bromo, Pulau

Komodo, Danau Toba, Wakatobi juga Tanah Toraja merupakan sumber-sumber pendapatan negara pada sektor pariwisata bila di kelola dengan baik.

Ditengah lesunya sektor ekspor impor akibat lemahnya perekonomian, pemerintah mencari peluang melalui pariwisata. Membuat target 20 juta wisatawan asing di tahun 2019, diperkirakan pendapatan negara pada tahun itu adalah lebih kurang USD 20 milyar. Angka yang sangat besar memang,

namun mengingat banyaknya kekayaan alam dan tradisi Indonesia bukan hal yang mustahil membuatnya menjadi nyata.

Indoensia memiliki luas daratan mencapai 1.990.250 km<sup>2</sup> dan luas perairan lebih kurang 3.257.483 km<sup>2</sup>, dan merupakan negara terluas ke 13 didunia. Namun dengan luas daratan dan perairan itu, Indoensia masih jauh tertinggal dari negara-negara tetangga dalam sektor pariwisata.

**Tabel 3. Data Kunjungan Wisatawan Asing**

<b>State</b> / <b>Year</b>	<b>2014</b>	<b>2015</b>	<b>2016</b>	<b>2017 (Jan – Okt)</b>
<b>Indonesia</b>	9.5 juta	10.5 juta	12 juta	11,6 juta
<b>Malaysia</b>	27 juta	25 juta	30.5 juta	-
<b>Singapura</b>	15.6 juta / 2013	16 juta	-	-
<b>Thailand</b>	21 juta	27 juta	-	-

Sumber : Data Kunjungan Wisatawan ke Indonesia, <http://www.kemenpar.go.id/asp/ringkasan.asp?c=110> dan sumber-sumber lain.

Dari data diatas, pada tahun 2017 masih tersisa dua bulan lagi sebelum tutup tahun. Bila dirata-ratakan kunjungan wisatawan asing satu juta perbulan. Maka sampai akhir tahun 2017, bisa diperkirakan lebih dari 13 juta wisatawan asing yang berkunjung ke Indonesia.

Pariwisata merupakan bagian integral dari pembangunan ekonomi karena terkait dengan hampir semua sub sektor ekonomi, sehingga memiliki peranan penting dalam memberikan

kontribusi perekonomian Indonesia. Pariwisata mampu memberikan dampak positif dalam upaya memberikan sumbangan terhadap penerimaan, meningkatkan kesempatan berusaha dan lapangan kerja, meningkatkan pendapatan pemerintah pusat, daerah dan masyarakat serta sebagai wahana bagi masyarakat untuk memupuk rasa cinta tanah air, memperkokoh persatuan dan kesatuan sekaligus pengenalan budaya.

## 2 Lapangan kerja

Terkait dengan membuka berbagai kesempatan Usaha Kecil Mengengah (UMKM) dan lapangan kerja, adalah tugas negara. Sebagaimana dalam Undang-undang Dasar 1945, sebagai dasar negara, pasal 27 (2) bahwa

Tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan.

Saling berkaitan dengan dampak positif dari kebijakan bebas visa pada sektor pariwisata ini adalah terbukanya peluang bagi UMKM dan lapangan pekerjaan. Dapat dibayangkan apabila semakin banyak wisatawan asing yang datang ke Indonesia, permintaan akan hotel semakin ramai. Maka beberapa investor akan berdatangan dan membangun hotelnya untuk memenuhi kebutuhan konsumen. Pembangunan hotel tentu memerlukan pekerja dan setelah hotel dibangun pegawai akan direkrut untuk dipekerjakan. Kesempatan usaha juga tidak boleh disia-siakan oleh penduduk disekitar kawasan wisata. Rumah-rumah penduduk dapat dimanfaatkan menjadi tempat penginapan dengan konsep tradisional. Dari usaha ini wisatawan asing dapat lebih mengenal kehidupan masyarakat didaerah tersebut dengan berkomunikasi langsung, makan di ruang makan yang sama atau berkumpul di ruang keluarga bersama.

Peluang menjadi pemandu wisata juga terbuka lebar bagi pemuda-pemuda daerah. Selain menjadi tantangan anak muda untuk mengenalkan potensi daerah tempat tinggalnya, hal ini juga dapat meningkatkan semangat pemuda bangsa untuk menghargai potensi negerinya. Sebab di era yang serba *gadget* sekarang ini, banyak anak muda lebih bangga mengenal teknologi baru daripada mengenal kekayaan alam negerinya sendiri.

Pembuatan kerajinan tangan, makanan khas, kurus batik atau tenun, pertunjukkan seni angklung atau gamelan yang membawa ciri khas Indonesia juga tidak boleh dilewatkan untuk membuka lapangan pekerjaan bagi sesama. Tinggal diperlukan kreatifitas dan kemauan untuk memulainya.

## 3 Hubungan dengan negara lain

Dalam lingkungan internasional saat ini tidak ada negara yang dapat mengisolasi dirinya terhadap pengaruh asing atau pengaruh dari negara lain. Tiap negara saling membutuhkan satu sama lain untuk mencukupi kebutuhan masing-masing. Untuk mencapai apa yang menjadi kepentingan dan keinginan negara satu terhadap negara lain, maka perlu dijalin kerja sama antar negara baik secara bilateral maupun multilateral. Kerja sama multilateral dilakukan dengan banyak negara. Sedangkan kerja sama bilateral

dilakukan antara dua negara dengan kepentingan yang sama. Kerja sama bilateral cenderung banyak terjadi diantara dua negara yang dekat secara historis atau geografis, dengan kata lain kerja sama bilateral kebanyakan terjadi diantara kedua negara yang bertetangga.

Indonesia menjalin kerja sama dengan banyak negara, termasuk beberapa negara yang mendapat fasilitas bebas visa. Bersama beberapa negara ASEAN, seperti Malaysia, Singapura, Thailand, Myanmar dan Filipin, tiap-tiap warga negaranya bebas masuk ke negara lain tanpa menggunakan visa. Hal ini tentu sangat baik bagi tiap negara.

Namun begitu, dari ratusan negara yang mendapatkan bebas visa untuk masuk ke Indonesia hanya lebih kurang 20-an negara yang melakukan sebaliknya, memberi bebas visa bagi warga negara Indonesia yang datang ke negaranya. Kerjasama harusnya berdasarkan simbiosis mutualisme, yaitu saling menguntungkan tapi kebijakan ini tentu belum saling menguntungkan.

Dari fasilitas bebas visa yang diberikan negara lain terdapat warga negara Indonesia, pemerintah memang tidak ada input apapun. Malah sebaliknya, dikhawatirkan pertukaran rupiah ke mata uang asing akan semakin tinggi hingga menurunkan nilainya dan banyak warga negara Indonesia yang membelanjakan

uangnya diluar negeri berdampak pada produk dalam negeri yang sepi peminat. Ketimpangan seperti ini malah menurunkan martabat bangsa di dunia.

Orang luar dengan mudahnya masuk ke negara kita, melihat nilai-nilai tradisi yang kita banggakan, menikmati kekayaan alam bangsa kita, mempelajari kebudayaan Indonesia. Namun warga negara Indonesia masih harus membayar untuk mencari pengalaman dinegara lain, untuk mempelajari kehidupan suatu komunitas yang berbeda. Karena nyatanya, setiap orang yang datang ke tempat yang baru secara tidak langsung akan mempelajari tempat tersebut. Mengenal penduduknya, cara berkomunikasi, makanan, budaya dan lain-lain sebagai bentuk adaptasi dan menyesuaikan diri.

Cara bangsa Indonesia menghormati negara lain, harusnya juga ditanggapi serius dengan saling mengangkat nama baik satu sama lain. Ketegasan dari pemerintah juga diperlukan. Sebab beberapa negara yang masuk dalam kebijakan bebas visa, adalah negara yang tidak memberi kesan baik bagi bangsa baik dalam hal keadaan politik dalam negerinya maupun pada hubungannya bernegara.

Salah satu contoh ketegasan negara adalah Brazil. Juara lima kali piala dunia ini memberlakukan peraturan keimigrasian yang menyatakan bahwa warga negara Amerika Serikat wajib membayar visa

USD 140 tiap orang untuk masuk ke negaranya karena pemegang paspor Brazil juga dikenakan biaya USD 140 untuk masuk ke Amerika Serikat. Bahkan pada bukti pembayaran terdapat kalimat, yang kira-kira artinya demikian, “ini adalah bukti pembayaran visamu, karena negaramu juga men-charge visa kepada warga kami”. Meskipun berada di satu benua, Brazil dapat bertindak tegas untuk mengangkat martabatnya.

#### 4 Pendapatan negara

Dari sektor pariwisata dan lapangan kerja, tentunya sudah dapat dipastikan kemana muara dari kebijakan ini, peningkatan pendapatan negara. Di tengah turunnya ekspor Indonesia akibat lesunya perdagangan dunia, pemerintah harus mencari cara yang efektif dan cepat untuk mendulang pemasukkan negara.

Bersamaan dengan masuknya wisatawan asing ke Indonesia, dan kemudian menukarkan mata uangnya dengan rupiah untuk dibelanjakan di dalam negeri menjadi target pemerintah atas kesuksesan kebijakan ini. Bila sesuai rencana dan didukung dengan peningkatan kualitas di beberapa tempat wisata utama, tahun 2017 ini diperkirakan pendapatan negara akibat kebijakan bebas visa pada sektor pariwisata adalah lebih dari USD 10 milyar. Namun angka ini baru perkiraan dan belum terbukti kebenarannya.

Menghindari ketidakpastian, akibat dari kebijakan bebas visa pemerintah dipastikan telah kehilangan pendapatan lebih kurang Rp 1 triliun yang berasal visa wisatawan asing. Angka ini memang tidak sebanding dengan perkiraan pemerintah USD 10 milyar pasca keluarnya kebijakan bebas visa. Namun nilai itu adalah pasti dan sebenarnya dapat bertambah lagi dengan adanya promosi yang baik dan pengembangan tempat wisata potensial.

#### 5 Pemilihan negara yang mendapat bebas visa

Daftar negara penerima kebijakan yang banyak sempat membuat masyarakat bingung. Lebih lagi kebijakan ini dibuat melalui beberapa tahapan panjang dan terkesan dibuat-buat. Pada awal 2015 Pemerintah melakukan terobosan dengan memberikan bebas visa bagi lima negara, yakni Australia, Jepang, Korea Selatan, China, dan Rusia yang mulai diterapkan tahun 2016. Di tengah penggodokan peraturan ini Indonesia menyatakan batal memberikan kebijakan bebas visa bagi wisatawan asal Australia karena adanya perbedaan kebijakan di antara kedua negara. Australia diketahui menganut kebijakan universal visa yang mewajibkan siapa pun warga negara asing harus menggunakan visa, sedangkan Indonesia menganut paham resiprokal<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Besifat saling berbalasan (dalam KBBI)

Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik Indonesia, warisan asing yang sering berlibur ke Indonesia adalah yang berasal dari Singapura, Malaysia, Australia, China, Jepang, Amerika, Rusia, Jerman, Belanda, Thailand dan Hongkong. Namun dari sekian banyak negara yang bebas visa memasuki Indonesia, mayoritas negara tersebut tidak memiliki tradisi berlibur ke luar negeri, lebih-lebih untuk ke Indonesia.

#### 6 Keamanan

Sektor keamanan adalah yang paling menjadi perhatian para pengamat yang masih meragukan kebijakan ini. Penyesuaian terhadap masuknya jutaan wisatawan asing dari berbagai negara yang harus diawasi dengan teliti oleh petugas imigrasi dan ketersediaan sarana prasarana pendukung keamanan menjadi perhatian khusus. Sebab kenyataannya antara kebijakan sebagai teori dengan pekerjaan petugas keamanan sebagai prakteknya tidak mudah.

Persiapan yang tengah di rencanakan pemerintah adalah penambahan personil imigrasi pada pintu-pintu kedatangan. Diikuti dengan pembukaan konter-konter baru untuk menghindari antrean yang panjang. Juga perbaruan sistem online. Persiapan ini adalah fokus dari kementerian imigrasi sebagai garda terdepan penyambut wisatawan.

Beberapa syarat harus diikuti wisatawan asing, yaitu paspor harus berlaku paling sedikit 6 bulan sejak tanggal kedatangan dan memiliki tiket pulang yang sah. Petugas imigrasi di pintu masuk negara (bandara/pelabuhan/perlintasan darat) dapat meminta pengunjung untuk menunjukkan dokumen tertentu (seperti pemesanan hotel atau bukti keuangan). Sebelum kedatangan, wisatawan asing biasanya diberikan kartu kedatangan dan keberangkatan berupa lembaran yang harus disimpan karena akan dikembalikan ke petugas imigrasi sebelum meninggalkan Indonesia.

Berbagai persiapan pemerintah dan syarat wisatawan asing demi mendukung kebijakan ini tetap saja tidak boleh menganggap remeh keadaan ini. Sebab mengawasan masuk dan keluarnya wisatawan dari berbagai penjuru dunia di banyak pintu di Indonesia membuatnya sulit dikontrol. Ancaman narkoba dan penyebarluasan ideologi radikal menjadi kekhawatiran utama. Ditambah dengan penyebarluasan penyakit penular dan terorisme. Beberapa negara di Amerika Latin yang mendominasi kartel narkoba dan juga negara timur tengah yang saring menjadi pusat radikalisme masuk sebagai penerima fasilitas bebas visa.

## Kesimpulan dan Rekomendasi

Menambah pemasukkan negara melalui sektor pariwisata yang terpenting adalah objek wisata itu sendiri. Semakin menarik tempat wisata itu maka orang-orang dengan sendirinya akan datang. Untuk itu diperlukan sinergisitas antara tempat wisata dan sarana prasarana di tempat tersebut. Potensi sumber daya alam Indonesia sangat luar biasa. Tidak perlu ada sungai, gunung atau laut buatan untuk menarik hati wisatawan, Indonesia sudah memilikinya tanpa meminta. Diperlukan hanyalah mengembangkannya dengan bijaksana. Maksudnya adalah pengembangan yang tidak merugikan aspek-aspek lain seperti keamanan, pembangunan negara dan nilai-nilai tradisional yang kuat di Indonesia.

Menetapkan begitu banyak negara untuk bebas masuk Indonesia harusnya tidak dikaitkan dengan gengsi. Semakin banyak negara akan meningkatkan gengsi pemerintahnya. Namun selektif dalam memilih adalah tanggung jawab pemerintah terhadap rakyat.

Terdapat banyak cara lain untuk meningkatkan pendapatan negara dan menjalin hubungan diplomatik melalui sektor pariwisata. Misalkan dengan menambah promosi kekayaan alam Indonesia di luar negeri, secara rutin membuat kegiatan-kegiatan bertaraf internasional, peningkatan kualitas

infrastruktur di kawasan objek wisata dan yang terpenting adalah menjaga hubungan baik dengan negara-negara sahabat. Mengharapkan wisatawan asing, maka standar yang dipersiapkan untuk menyambut kedatangan mereka harusnya berstandar internasional.

Menarik kembali negara-negara yang telah masuk pada daftar penerima bebas visa memang bukan langkah yang paling tepat. Sebab akan menurunkan wibawa bangsa dimata dunia. Maka dari itu pemerintah dapat segera menjalin komunikasi dengan negara-negara tersebut untuk adanya *mutual respect*, dimana negara yang boleh masuk dengan bebas visa ke Indonesia membuat kebijakan yang sama. Dengan adanya kebijakan yang seimbang, warga negara Indonesia juga bebas visa ke negara-negara tersebut serta meningkatkan hubungan diplomatik Indonesia.

Masalah keamanan yang akan mengancam, sebaiknya diperhatikan serius terutama oleh polisi. Sebagai kebijakan baru, maka perlu diadakan kebijakan pendukung untuk mendukung satu sama lain.

Sudah saatnya Indonesia berkembang dan untuk itu, langkah-langkah yang beresiko harus diambil. Kebijakan telah ditetapkan dan sekarang saatnya untuk melaksanakannya dengan bijaksana.



## Referensi .

Hukum Diplomatik, Syahmin AK,  
Rajawali Press, 2008.

Pengaruh Sektor Pariwisata Terhadap  
Penyerapan Tenaga Kerja di Kecamatan  
Bandungan Kabupaten Semarang, Fathul Huda  
Nur Susilo, Skripsi, 2015.

Malaysia tourism data melalui  
<http://mytourismdata.tourism.gov.my/>  
diakses 22 Juni 2017.

Number of countries can travel to  
without visa melalui  
[http://www.doyouneedvisa.com/rank/passport/nb\\_countries](http://www.doyouneedvisa.com/rank/passport/nb_countries) diakses 22 Juni 20167.

Passports Compare melalui  
<https://www.passportindex.org/comparebyPassport.php?p1=id&fl=&s=yes> diakses  
25 Juni 2017.

Data Kunjungan Wisatawan melalui  
<http://www.kemenpar.go.id/asp/ringkasan.asp?c=110> diakses 25 juni 2017.

Visa Dinas dan Diplomatik melalui  
<https://www.kemlu.go.id/itjen/id/layanan-visa/Pages>, diakses 25 Juni 2017

Peraturan Presiden Nomor 104  
Tahun 2015