

PROCEEDING SEMINAR INTERNASIONAL 2017 UIN RADEN FATAH

by Ahmad Zainuri

Submission date: 21-Jan-2020 03:47PM (UTC+0700)

Submission ID: 1244368124

File name: PROCEEDING_SEMINAR_INTERNASIONAL_2017_UIN_RADEN_FATAH.doc (7.41M)

Word count: 47780

Character count: 283998

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 Sorong - Indonesia



Ibrahim Zargar, Ph.D.

Iran



Prof. Dr. Ris'an Rusli, M.Ag.

UIN Raden Fatah Palembang - Indonesia



Dr. Haji Abdurrahman Raden Aji Haqqi

Brunai 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. Intiyaz 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. P r o f . Dr. Ris'an Rusli, M.Ag (UIN Raden Fatah - Palembang)
13. P r o f . Dr. Duski Ibrahim, M.Ag (UIN Raden Fatah - Palembang)
14. P r o f . 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

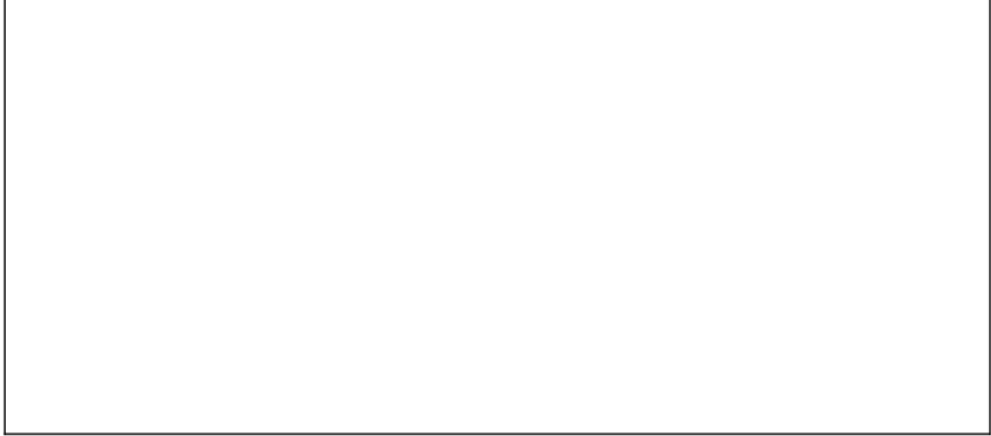
	Halaman
Halaman Judul	i
Kata Pengantar	ii
Sambutan Rektor	v
Daftar Isi	vii
BAGIAN I MAKALAH PEMBICARA UTAMA	1
1. REVIEWING LEXICOLOGY OF THE NUSANTARA LANGUAGE PROF. Dr. MOHD YUSOP SHARIFUDIN	1
2. ISLAM AND BUDDHISM AS UNIFYING FORCES FOR PEACE AND HARMONY IN ASEAN REGION MANAGING RELIGION AND ETHNIC DIVERSITY FOR HARMONY AND PEACE PROF. Dr. IMTIYAZ YUSUF	11
3. RELIGIOUS MINORITIES, THE SELF OR , THE OTHER IN THE ISLAMI GOVERNMENT AS PRESENTED IN THE SHI A SCHOOL OF THOUGHT QASEM MUAHMMADI	90
4. HUKUM ISLAM SEBAGAI KEKUATAN PEMERSATU DEMI KEAMANAN DAN KEHARMONISAN DIBRUNEI DARUSSLAM Dr. HAJI ABDURRAHMAN RADEN AJI HAQQI.....	106
5. ETHNO-RELIGIOUS CONFLICT IN SOUTH EAST ASIA PROF. Dr. ABDULLAH IDI, M.Ed	125
6. <i>MAQÂSĪD ASH-SHARĪ'AH</i> AND ITS RELEVANCE WITH PEACE AND HARMONY IN REGION OF SOUTHEAST ASIA PROF. Dr. DUSKI IBRAHIM, M.Ag	145
7. BRIDGING THE DISRUPTED CONTINUUM : PROBLEMS AND PROSPECTS OF INSTITUTIONALIZATION OF PEACE BUILDING IN ISLAM PROF. Dr. MASDAR HILMY	1 59
8. POLA ASUH ANAK DALAM TRADISI ISLAM MELAYU : KASUS SUKU MELAYU PALEMBANG PROF. Dr. NYAYU KHODIJAH, M.Si.....	165

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

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

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





Ω

N

N

?

N

Ω ?

ϑ N

?

N

N

?

?

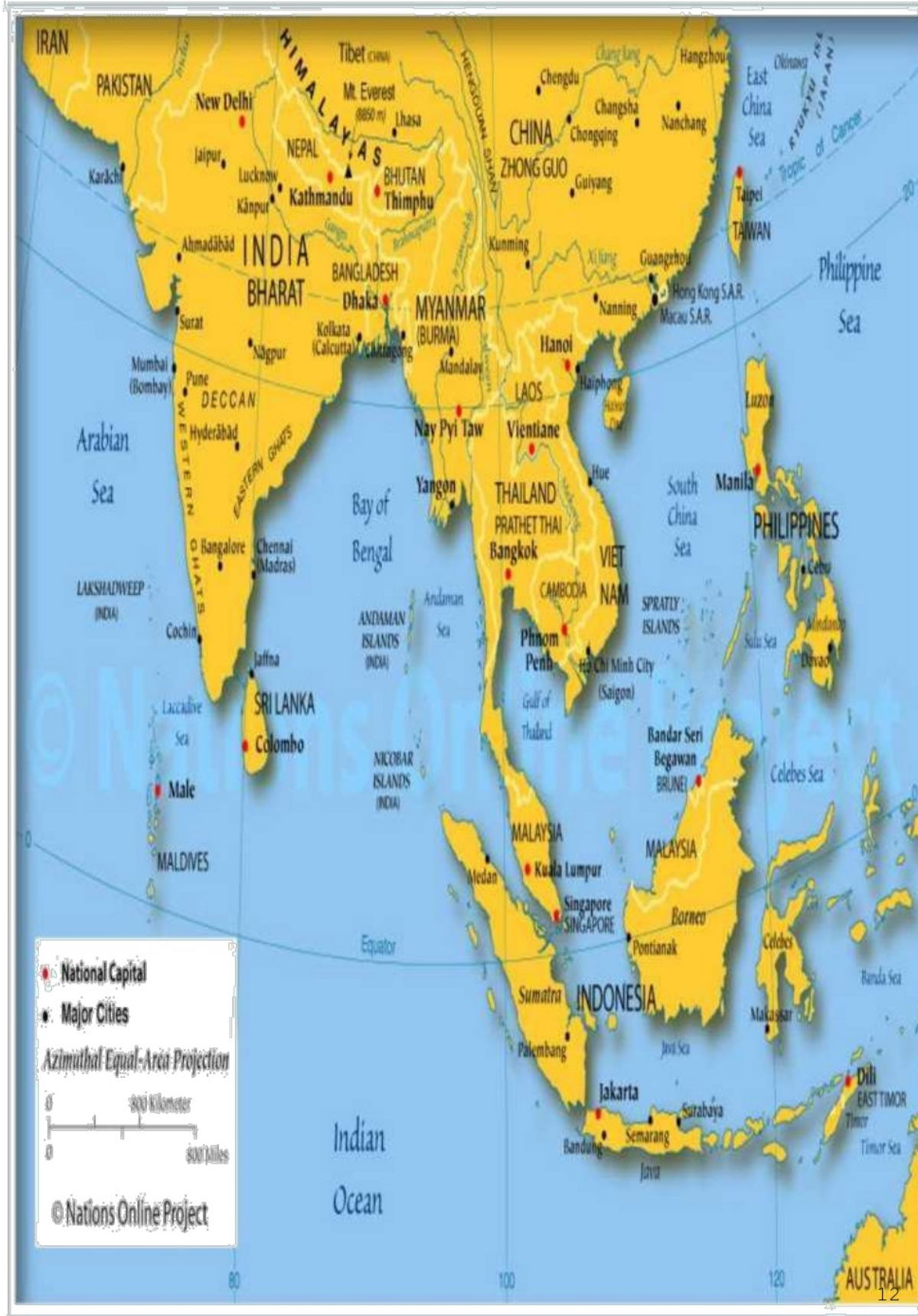
?



**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. ²Imtiyaz 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 *kufr* – 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

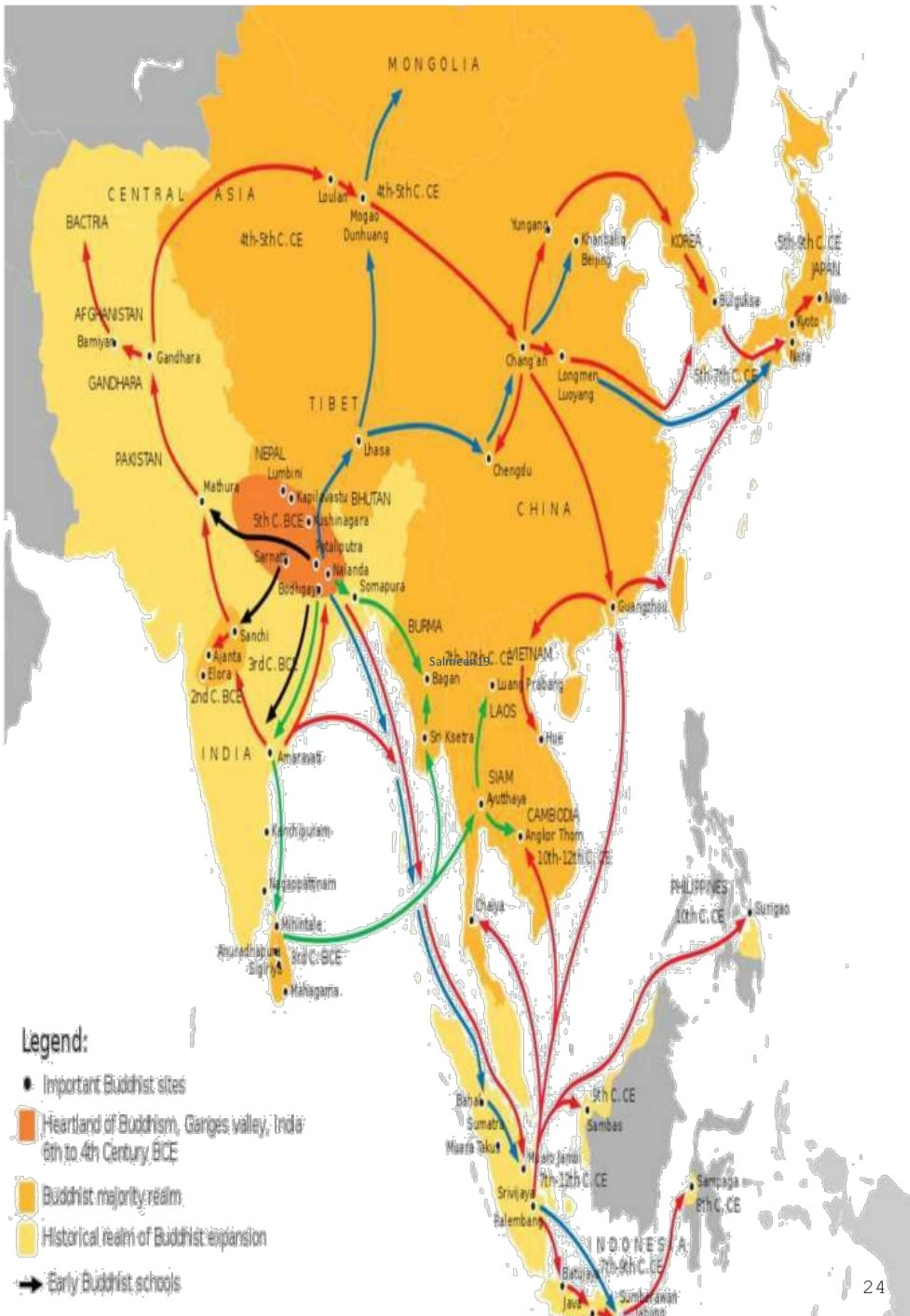
- ❖ Amidst the rising Buddhist-Muslim conflict in the South and Southeast Asia – Sri Lanka, Myanmar, Thailand. ASEAN
- ❖ Muslim scholars are not engaged locally but paying more attention to issues which do not concern their region.
- ❖ 1. Islam and Christian dialogue dominates because of money, etc. 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 come 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.



Legend:

- Important Buddhist sites
- Heartland of Buddhism, Ganges valley, India 6th to 4th Century BCE
- Buddhist majority realm
- Historical realm of Buddhist expansion
- Early Buddhist schools

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 11th - 13th 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 11th - 13th Centuries

- ² 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.
- ² 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 11th - 13th 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 dadañd -
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...*

2

(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 houris
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.

2

((Javed Nama-12) Taseen-e-Gautam (Gautam Budh Ki Taleemat)

The Teachings of Gautam.

drenched eye, the beauty lives
temptress glance for a moment,
Do you seek and the song are in a moment
repose for your sweeter than is no more;
soul? The soul's these-there is the beauty of
repose is nothing; something. is action and
the tear shed in something. fine ideals-
sorrow for your that is
companions-that something.
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)

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مَن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ لَأَرْسَلْنَاكَ مَعَهُم مَّا كَانَتْ لَكُمُ الْآيَاتُ بَيِّنَاتٍ لِّأَيِّ قَوْمٍ أَرْسَلْنَاكَ وَأَمْرٌ قَضِيًّا لِّلْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

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

وَأَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي الْبَلَدِ الْأَيْمَنِ الْمَكِّيِّ نَبِيًّا مِمَّنْ نَبِئْنَا بِمَا نَشَاءُ وَأَنْبِئُكَ بِمَا تَخْفَى عَنِ الْعَيْنِ

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

The ¹ Qur'anic concept of *risalah*, or prophethood, offers an analogue with the Buddhist concept of "Buddha" in certain ways.

¹ Buddhas appear in different epochs to teach the path to *nirvana*.

Messages of Buddha and Muhammad

1

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)

1

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.

1 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 *abl al- Kitab* - the people of Book similar to the Sabians mentioned in the Qur'an.

¹ 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

والتين والزيتون

By the fig and the olive, >

و طور سيناء

By Mount Sinai, >

وهذا البلد الامين

And by this land made safe; >

> Prof. Hamidullah holds that since ¹the 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).

و إسماعيل وإدريس الكفل الأكل الصابرين بين

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

و اذكر إسماعيل ويسع الكفل أو كل ما لأن ذيار

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.
- ¹ 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

1

- 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- Fihrist* 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 12th -15th 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

- ² 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
- 14th – early 19th centuries Era of Mystic Synthesis – *Kebatinan* / *Kejawen* - agama Jawa, Islamic Monotheism, Siva-Buddhism – henotheism, non-theism, pantheism –

Phases of Islam-Buddhist relations in Indonesia

- 15th 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

- ❖ ² 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:
 - 2 - 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 ² 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

² 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.

² 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 ² with which they had voted in the 2008 constitutional referendum and also 2010 national elections. ² 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

² 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.

² 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 ² 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 orientalist 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. Mustaʿman: 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 Mustaʿman 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..."¹

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 them² whereas the same entity may become even worse than animals.³

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) اَوَّلُ ذُنُوبِهِمْ كِبْرُؤُهُمْ بِرَبِّهِمْ...

² "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).

³ "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 Abī alib (,a)⁴ 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)”⁵

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 Šiffīn al-Imam Ali (,a) were informed that some troops of Mu,awiyah had

⁴Ali 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. ...⁵
لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةِ وَاللُّطْفِ بِمَنْ وَهَلْ تَكُونُ عَالِيَهُمْ سَبْعًا أَرَأَيْتَ تَنْتَهِنُ عَنْ أُلْمِهِمْ وَتَهْتَمُّ بِرَأْسِهِمْ مَا أَلَمَ لَكَ الدِّيَانُ
وَمَا نَظَرِي لَكَ أَلْقَى أَعْرَاطَهُمْ الرُّحْلَ، وَتَعْرِضُ لِمَنْ أَلَمَ لَكَ، وَتَهْتَمُّ بِرَأْسِهِمْ أَلَمَ لَكَ، وَتَهْتَمُّ بِرَأْسِهِمْ أَلَمَ لَكَ، وَتَهْتَمُّ بِرَأْسِهِمْ أَلَمَ لَكَ،
عَنْ وَكَوْنِهِ حَقٌّ مَقْلُ الَّذِي تَبُّ أَنْ أَعْطَى كِاهِلَهُ مَنْ عَرَّوهُ وَهَرَّوهُ...

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" ⁹?" 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 path¹⁰ 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

⁹ Al-Baqara: 255

¹⁰ 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 (8th 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).¹¹

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-Dīṣānī had several debates of various issues with al-Imam Ja, far al-Ṣadiq (,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-Ṭabrarī (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.

مَنْ رَى بِنَانِي وَوَمِنْ ظُلْمِ تِي.

وَلنجران وحاشيتها جوارها اللو وذيمة ممدد النبي
رسول اللو. اللو ثنته اذ ادم من قل يل
اوتتري، ل اوتري، اسفت من اسقيو و
رأى اب ارونم جيتن. ومن سأل منهم
ح قاتب بينهم النصفت غري ظالم تي و

عنيو

ومسلم

وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بَارِكًا
فِيهِ حَيَاةٌ لِّلرَّيْحِ أَمْطَرْنَا فِيهِ
مِنَ اللَّيْلِ عَذَابًا مُّهِينًا

98

وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بَارِكًا
فِيهِ حَيَاةٌ لِّلرَّيْحِ أَمْطَرْنَا فِيهِ
مِنَ اللَّيْلِ عَذَابًا مُّهِينًا
وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بَارِكًا
فِيهِ حَيَاةٌ لِّلرَّيْحِ أَمْطَرْنَا فِيهِ
مِنَ اللَّيْلِ عَذَابًا مُّهِينًا

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).”¹²

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 treated 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

ويبيع او قفناً، هو متعم زجعو سبك اذا نتج 12 ويبيع (نينمؤمنا سيما لاقف، لاسي سبيك فوقكم خيش سم: لاق) ولانسا ويبيع (نينمؤمنا سيما وب غيب مجز نع، قزمح بيا نب دمحم نع
هو متعمعنا:) ولانسا ويبيع (نينمؤمنا سيما لاقف، يناسن نينمؤمنا سيما اي: اوناق ؟ اري ام:) ولانسا
لامنا تيب نم.

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-Ṣadūq 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-Ṣadūq 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-Ṣadūq 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 (ؑ) 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 (ؑ) 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, Bīḥār 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-ʿAmilī, Wasā'il al-shiʿa, 1995, 325).¹³

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 exclusive 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

نم رانلا . 13نع پنلا) بل للها ویلع ولاؤ (، لاق : نمو دهش ةداهش روز بلع لجر ملسم وأ یخذ وأ نم نأ نم سانلا ، قلع وناسلب موا ةمايقلا ، وبو عم ینقانلما کردلا
نَسْأَلًا

by Ali ibn Abūṭālib (,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 Takaīf-i Shahrwandān dar Jamī,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-Muḥaqqiq. *Sharāyi' al-islām*. Vol. 1. Qom: Ismā,īlian, 1987.

Ali ibn Abiṭālib. *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-Kāfī*. 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. *Muruj 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 yaḥḍarhul 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 (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. *Taḥtūt 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-fiqhīyyah.* Vol. 36. Beirut: al-Dār
al-islāmiyyah, 1989.

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

ETHNO-RELIGIOUS CONFLICT IN SOUTH EAST ASIA¹

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 Asia 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.

¹This 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 '.² 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

²Hoda 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.³ 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 similarities⁴.

³ 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.

⁴ *Internet*, diakses: 29 Juli 2017.

Minoritas⁵ 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 & Theodorson⁶ 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 Malaki⁷ 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

⁵*Ibid.*

⁶*Ibid.*

⁷Akhil 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*)⁸, 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.⁹

Weber¹⁰ 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

⁸'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.

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

¹⁰*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*).¹¹

Simpson and Yinger¹², 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. Dahrendorf¹³, 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

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ 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, Hutchinson & Smith, 1994, 1996; Erikson, 1993; Kellas, 1991; McCrone 1998; Nairn, 1997; Schwzrmanted, 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.¹⁴

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).¹⁵ It is believed that identity is a sure thing to change and may produce new ethnicities. From the pantheon of Phenis

¹⁴Istilah 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).

¹⁵Smith (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'.¹⁶

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.¹⁷

¹⁶Kendatipun 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. Penyamaraan 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).

¹⁷ 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 Schermerhorn¹⁸, 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: (Muhammed Mustafa Ishak, 'Politik Bangsa Malaysia....', *ibid.*, hlm. 10-11).

¹⁸Richard 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.¹⁹

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

¹⁹ 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 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.²⁰

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.²¹

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

²¹*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.²²

Disclosed Muhammad Tholhah Hasan²³ 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-historis-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.

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

²³Muhammad 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 ignorance, 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 Jabiddah Massacare; 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).²⁴

Taufik²⁵ 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

²⁴Sandy 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.

²⁵Sandy 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).²⁶

Taufik²⁷ 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).

Religion-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

²⁶Sandy 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.

²⁷Sandy 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 Maliki. 2001. '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. 103-117.
- 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*, Haper 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: AfifNadjihAnies. 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, 10-11th 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*. 08-11th, 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*, Haper 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 Glance, USA, 1962. Pages 309-318).
- Mustafa Ishak, Mohamed. 2016. *The Politics of Bangsa Malaysia: Nation-Building in a Multiethnic Society*. Versi Indonesia. Penerbit Prograssio. 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 Glance. 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 Hutchingson 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.
- Tholhah Hasan, Muhammad. 2005. *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*. Cetakan ke-3. Editor: Afif Nadjih Anies. Penerbit Lantabora Press-Jakarta Indonesia.
- Sandy Nur Iqbal 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 Bernusa Agama'. *Konflik Etno Religius Indonesia Kontemporer*. Editor: Moh. Soleh Isre. Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Bersama. Departemen Agama RI. Jakarta.

-

-

-

--

-

-

-

-

-

-

-

--

-

--

-

-

-

-

-

-

--

- -

- - - -

- -

-

- -

- -

-

-

-

-

- -

- -

- -

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

-

--
--

-

-

-

-

-

--

-

--

--

-

BRIDGING THE DISRUPTED CONTINUUM: Problems and Prospects of Institutionalization of Peacebuilding in Islam¹

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.

¹ 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 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 sparkle 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, France, 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.

ISLAM AGAMA PERADABAN DAN TANTANGAN GLOBAL¹

Oleh : Ris'an Rusli²

A. Pendahuluan

Dalam sebuah dialog yang menarik antara seorang Teolog Brazil Leonardo Boff dengan Dalai Lama dalam sebuah diskusi *roundtable*,³ "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 mengawatirkan, yang ditandai berbagai degradasi kehidupan etika moral terjadi dalam lingkup yang bervariasi. Doni Kusuma,⁴ 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,⁵ mengemukakan bahwa pada sisi lain akhir-akhir ini di fenomena sosial mengalami kebangkrutan,

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

² Guru Besar Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang.

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

⁴ Doni Kusuma, *Kompas Cyber Media*, 2009.

⁵ 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,⁶ “dalam menyikapi hal-hal belakangan ini, munculnya pertanyaan epistemologis, bagaimana nilai-nilai Keislaman dan Persatuan dapat mewujud 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,⁷ menjelaskan ketika mayoritas karakter masyarakat kuat, positif, dan tangguh, maka peradaban yang tinggi dapat

⁶ Idzam Fautanu. (2015). Dalam Makalah. *Nilai-Nilai Keislaman dan Keindonesiaan Untuk Membentuk Karakter Bangsa*. Seminar Loncing UIN Readan Fatah. hlm 5.

⁷ 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.⁸ 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

⁸ 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 berperadaban unggul.⁹

Dengan memahami manusia dan perilaku dalam perspektif 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 peradabannya. 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 kemanusiaannya.¹⁰

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

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

¹⁰ 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.¹¹

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.

¹¹ William H. Frenderich, 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.¹²

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).¹³

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

¹² Mansur. (2004). *Peradaban Islam Dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama. Hlm 1.

¹³ 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.¹⁴

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 memungkirkan 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.

¹⁴ Muhammad Quthb. (1995). *Perluakah 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.¹⁵ 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.

¹⁵ 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.¹⁶ 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 dalog ini mampu untuk membangkitkan gairah dialog dan kerjasama antar peradaban, termasuk khususnya antara Islam dan Barat, untuk mencegah

¹⁶Bisri 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.¹⁷

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 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

¹⁷Sidi 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.¹⁸

Pada tahun 1960-an penulis terkenal Kanada, Marshall Mc Luhan, menyebut "masyarakat global" sebagai "Desa Global" atau "*The Borderless World*" (Desa Dunia).¹⁹ 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 sustaninability*), dan kesehatan (*health*), sebagai kebutuhan dasar hak asasi manusia (*basic human right*).²⁰ Namun yang paling ditakuti Barat akibat negatif Globalisasi adalah paham radikalisme dan fundamentalisme agama, terutama dari Islam yang dianggap sebagai

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

¹⁹ Imam Nawawi. (2011). *Terjemahan Lengkap, Riyadhus Shalihin, Perjalanan Menuju taman Surga*. Surabaya: Jabal. Hlm 377.

²⁰Yatimin 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.²¹ Nilai

²¹Lihat 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 keamanan, 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.²²

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

²² 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.²³

²³ 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".²⁴

"Nilai kehidupan sekarang" dalam pandangan al-Qusyairi yang dikutip oleh Yusuf Khatthar, 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 membenaran; (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

²⁴ 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.²⁵

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

²⁵ 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.²⁶ 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 perananan 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

²⁶Mark 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.²⁷ 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

²⁷ 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.²⁸ 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

²⁸ 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 keihisan 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 keihisan 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.²⁹ 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 Multikulturalisme³⁰ 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

²⁹ Soerjono Soekanto. (2012). *Sosiologi suatu pengantar*. Jakarta Rajawali Pers. hlm 39.

³⁰ 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.³¹

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

³¹ 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.³²

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.³³

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

³² Mokhtaridi Sudin, *Pendidikan Multikultural Sebagai Upaya Mempertahankan Kebudayaan Melayu-Islam di Tengah Arus Global*, dalam Makalah Diskusi STAIN Jurai Siwo Metro, h, 10.

³³ 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.³⁴

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.³⁵

³⁴ Mokhtaridi Sudin, *Pendidikan Multikultural Sebagai Upaya Mempertahankan Kebudayaan Melayu-Islam di Tengah Arus Global*, dalam Makalah Diskusi STAIN Jurai Siwo Metro, hlm. 12-13.

³⁵ 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.³⁶

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 Islam¹ dan menjalankan adat-istiadat Melayu¹. Hal ini, sama

³⁶ 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 *deteritorialisasi*- sehingga menciptakan dunia baru dengan batas-batas wilayah dan nilai yang bersifat relatif. Proses *deteritorialisasi* 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 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.³⁷

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*".³⁸

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

³⁷ Mokhtaridi Sudin, *Pendidikan Multikultural Sebagai Upaya Mempertahankan Kebudayaan*, hlm. 20.

³⁸ 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

□

□

□

□

□

□

□

□

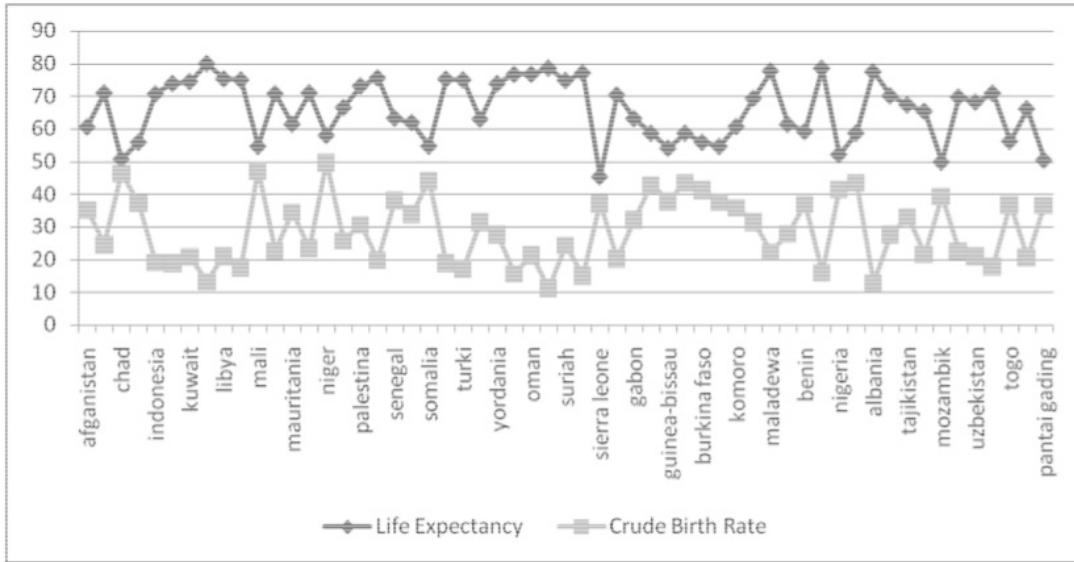
□

□

□

□





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.¹ Tulisan ini, yang merupakan ringkasan dan modifikasi dari Disertasi penulis,² 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.³ 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

¹Beberapa di antaranya adalah Maksud, *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.

²Disertasi 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)".

³Penelitian 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 Iilir, Madrasah Arabiyyah 13 Ulu, Madrasah Qur'aniyah 15 Iilir, Madrasah Ahliyah Sekanak 28 Iilir, Madrasah Islamiyah Tanjung Raja, Madrasah dan Sekolah Nurul Falah 30 Iilir, 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.⁴ 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,⁵ 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.

⁴Ketika 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).

⁵Mahmud 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.⁶

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.⁷ *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 *'Aqîdat 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.⁸ Dengan hilangnya institusi pendorong pengembangan ilmu-ilmu agama Islam yang bersifat istana-

⁶Menurut 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.

⁷Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 92

⁸Rahim, *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 kepemelukan 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.⁹ 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, Fiqih 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.¹⁰

⁹Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius Islam di Palembang: 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1997), h. 6

¹⁰Peeters, *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 'Alawiyin 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" ¹¹ dan Madrasah Islamiyah di Onderafdeeling Tanjung Raja (Afdeeling Ogan Ilir). ¹²

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 Alawiyin Palembang yang menganggap bahwa umat Islam Palembang sangat tertinggal dibandingkan dengan

¹¹Peeters, *Kaum Tuo-kaum Mudo*, h. 149.

¹²"Perajaan Sekolah Agama di Tandjoeng Radja", dalam *Pertja Selatan* No. 17, 22 Februari 1927, h. 3.

masyarakat Tionghoa yang telah lebih dahulu mendirikan organisasi dan lembaga pendidikan.¹³ *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.¹⁴ *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.¹⁵ *Keempat*, adanya keinginan untuk mengembangkan kegiatan dakwah Islam di tengah masyarakat.¹⁶

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.¹⁷ 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 1926.¹⁸

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

¹³"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

¹⁴"Pergerakan Agama Islam", dalam *Pertja Selatan*, No. 22, Selasa, 21 Pebruari 1928, h. 1

¹⁵"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.

¹⁶"Conferentie Moehammadijah Wilajah Tjabang Palembang ke VIII", dalam *Pertja Selatan*, No. 149, 13 Desember 1938, h. 10-11.

¹⁷"Rapat Oemoem Qoeraniyah", dalam *Pertja Selatan*, No. 140, 12 Oktober 1939, h. 6

¹⁸Jeroen 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.¹⁹

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 Arabiyah 13 Ulu, Madrasah Qur'aniyah, Madrasah Nurul Falah,²⁰ 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*,²¹ 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.²² 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.²³ Sekolah Islam juga didirikan oleh organisasi lokal Persatuan Nurul Falah. Organisasi ini membuka Schakelschool dan Muloschool pada 1938.²⁴

¹⁹ "Perkoempoelan Sekolah Agama", *Pertja Selatan* No. 70 (1929), h. 2.

²⁰ 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.

²¹ 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.

²² Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo*, h. 169 sebagaimana dikutip dari *Pertja Selatan* No. 57, 18 Mei 1933, h. 9

²³ "Onderwijs di Pladjoe", dalam *Pertja Selatan*, No. 76, 25 Juni 1936, h. 6

²⁴ "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*, *Staatkunde*, dan *Algemeen Ontwikkeling*.²⁵

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. ²⁶ (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)²⁷ 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).²⁸ (4) pemikiran dan aksi pembaharuan sosial dan keagamaan Islam yang dibawa oleh organisasi Islam semacam Muhammadiyah dan al-Irsyad. ²⁹

C. Karakteristik Perkembangan Lembaga Pendidikan Islam

1. Madrasah dan Sekolah sebagai Resistensi Umat Islam

1.1. Resistensi Umat Islam atas Kebijakan Pendidikan yang Diskriminatif

²⁵Noeroel Falah Palembang: Pergoeroean Doenia-Achirat", dalam *Pertja Selatan* No. 137, 15 Nopember 1938, h. 8.

²⁶"Kegiatan Madrasah Ahliah", dalam *Bumi Melajoe*, No. 24 9 Juni 1927, h. 1.; "Rapat Oemoem Qoeraniyah", dalam *Pertja Selatan*, No. 140, 12 Oktober 1939, h. 6

²⁷"Sekolah Agama (Al Islamiah School) Tandjoeng Radja", *Pertja Selatan* No. 32 (1929), h. 3

²⁸"Comite Pendirian Thawalib School di Pagar Alam", dalam *Pertja Selatan*, No. 171, 20 Nopember 1939, h. 6.

²⁹"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.³⁰

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.³¹ 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.

³⁰"Schakel dan Mulo-School Noeroel Falah Oesaha Oemat Islam Sendiri", dalam *Pertja Selatan* No. 65, 31 Mei 1938, h. 5-6.

³¹"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 tercemrin 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.³² 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.³³

³²"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.

³³"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 (Uluan) 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 Uluan 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 Uluan telah berdiri beberapa perguruan Islam. Fenomena ini dapat dianggap sebagai kebangkitan orang Uluan 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".³⁴

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

³⁴Peeters, *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.³⁵ (3) Pada umumnya lembaga-lembaga pendidikan Islam itu didirikan secara kolektif atas nama organisasi tertentu, baik yang bersifat lokal maupun nasional.³⁶ 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.³⁷ (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 kadangkala 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 Ulama³⁸ 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,

³⁵Jeroen Peeter, *Kaum Tuo-kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang*, h. 148.

³⁶"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 Februari 1929, h. 5.

³⁷"Pemboekaan Madrasah "Noer – Iboe" 4 Oeleo", dalam *Pertja Selatan* No. 43, 11 April 1939, h. 7.

³⁸Tentang 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.³⁹ 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).⁴⁰ 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;⁴¹ (2) hubungan non formal-fungsional di mana

³⁹Beberapa 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.

⁴⁰Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia: 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 39-65.

⁴¹Organisasi Ittihadul Ihsan (Al -Ihsan), Perkumpulan Dagang Islam Palembang (PDIP), Ittihadul Ahliyah, Persyarikatan Qur'aniah, 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'aniah, 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;⁴² 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 sebagaimana 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.⁴³

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

⁴²Organisasi semacam ini misalnya Jong Islamitten Bond (JIB) cabang Palembang, Perhimpunan 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 Ichwaniyah (TARICH) yang didirikan oleh pemuda, pelajar dan guru-guru dari Madrasah Nurul Falah.

⁴³Lihat 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.⁴⁴ 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 Aktivistik 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)⁴⁵ dan Ittihadoel Oelama (IO).⁴⁶ 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

⁴⁴Tentang jalannya konflik, lihat Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 394-412

⁴⁵"Madjelis Pertimbangan Oelama", dalam *Pertja Selatan*, No. 145 8 Desember 1930, h. 1-2

⁴⁶"Ittihadoe'l 'Oelama", dalam *Pertja Selatan*, No. 10, 24 Januari 1939, h. 1

kegiatan politik melahirkan eksese-eksese 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.⁴⁷

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.⁴⁸

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,⁴⁹ 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.⁵⁰

⁴⁷Lihat Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 424-447

⁴⁸ Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 447-453

⁴⁹Kritik ini dapat dilihat dalam Achmad Soerdani, "Boeah Pikiran tentang Pengadjaran di Soematera Selatan", dalam *Pertja Selatan*, No. 70, 9 Juli 1927, h. 5

⁵⁰Ismail, "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 1940.⁵¹

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

⁵¹Ismail, "Madrasah dan Sekolah Islam", h. 473-483.

sambutan luas berbagai komponen masyarakat Muslim baik di kota Palembang maupun dari Iliran dan Uluak 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.⁵²

F.KESIMPULAN

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.

⁵²Ismail, "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 Wilayah 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.
- "Ittihadoo'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 – lboe" 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 "Qoer-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 Qoeranijah", 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.

http://pendidikan-diy.go.id/dinas_v4/?view=v_artikel&id=35

diy.go.id/dinas_v4/?view=v_artikel&id=35

<http://pendidikan->

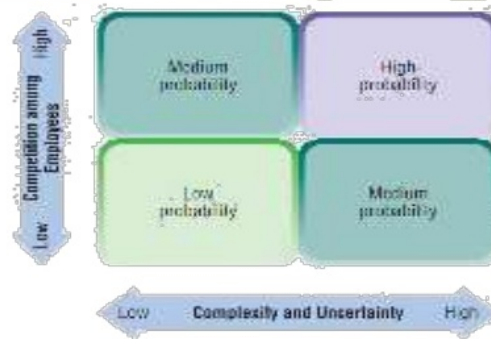
1



Figure 8.4 A Critical Factors Model of Economic Development Policy



Probability of Political Behavior in Organizations



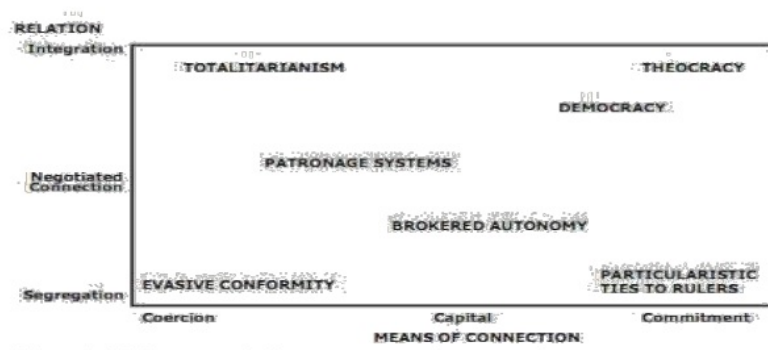


Figure 2.1. Relations of Trust Networks to Centers of Power

Közösségi
Világkép
Képzetelmek



- Érték
- személy
- politika
- erőforrás
- szociális
- Állam

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

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).¹

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.²

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

¹Djohan Hanafiah, *Sejarah Perkembangan Pemerintah Kotamadya Derah Tingkat II Palembang*, (Palembang: Pemda Tk II Palembang, 1990), hlm. 3

²Jumhari, *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.³

Menurut F. J. Mored dikutip dari Hanafiah⁴ 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 Yuzi, non-Muslim yang berasal dari Fujian. (Parlindungan, 1964). Misi penumpasan bajak laut tersebut adalah untuk

³Retno Purnawati, Tugu Prasasti Cina, (Jurnal Tamaddun 2004), hlm. 11-12.

⁴F.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 ditemukan 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 Majapahit⁵ Prabu Kertabumi Brawijaya V mengirim seorang utusan yang bernama Ario Damar (1455-1486) untuk menjadi Adipati yang mewakili kerajaan Majapahit ke Palembang.⁶

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

⁵Sejarah berdirinya 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.

⁶Djohan 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”.⁷

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 membur 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 huru-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”.⁸

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

⁷Salman Ali dalam K.H. Gajahnata dan Sri Edi Swasno, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, hlm. 135.

⁸*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.⁹ 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.¹⁰

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.¹¹ 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

⁹*Sejarah(1986)*

¹⁰ Benny Setiono,(2008) hlm.217

¹¹ 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 cung 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”.¹²

Biasanya orang Cina/Tionghoa tinggal di sungai-sungai dengan rumah rakitnya, sedangkan orang Arab telah mengelompok. Kedua golongan bergerak

¹²J. 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.¹³ 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.¹⁴ 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*¹⁵. Masalah permukiman Tionghoa ditempatkan pada suatu perkampungan tersendiri merupakan kebijakan pemerintah colonial yang disebut dengan kebijakan *Wijkenstelsel*¹⁶. Pemimpin Tionghoa pada kawasan

¹³Jumhari, *Sejarah Sosial Orang Melayu, Keturunan Arab dan Cina di Palembang dari Masa Kesultanan Palembang Hingga Reformasi*, hlm. 46.

¹⁴Djohan Hanafiah dalam Zuneli Zubir, Seno dan Rois Leonard Arios, *Bunga Rampai Sejarah Sumatera Selatan, Sumatera Selatan dalam Kajian Sosial dan Ekonomi*, hlm. 37.

¹⁵Kelompok 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.

¹⁶Pada 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 Selatan, Sumatera Selatan 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.¹⁷ Mengenai pemukiman Tionghoa di Palembang diungkapkan:¹⁸

“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’ China 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.¹⁹

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.²⁰

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.

¹⁷Kemas Ari, *Masyarakat Tionghoa Palembang Tinjauan Sejarah Sosial (1823-1945)*, hlm. 32-34.

¹⁸(Caesar Alexey, 2005 dalam kompas online, www.kompas.co.id/kompas-cetak/0510/10/tanahair/ Senin, 10 Oktober 2005).

¹⁹*Ibid.*, hlm. 49

²⁰J. 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.²¹

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*.²²

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

²¹Lihat 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,

²² 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.²³ 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 pinggir Palembang dengan mencontoh

²³ Mestika Zed.....(2001: hlm 97)

industri gula di Jawa.²⁴ 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

²⁴ 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 Islam²⁵ 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)²⁶. 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 Bratananta²⁷ mengorganisir massa untuk

²⁵ 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.

²⁶ Audrey Kahin dalam Mestika Zed.....(2001: hlm xxvi-xxvii)

²⁷ 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.²⁸

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 ekonomi²⁹ 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

²⁸ Mestika Zed....(2001: hlm 161)

²⁹ 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 Islam³⁰

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 menggelinging 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.³¹ elit

³⁰ Mestika Zed.....(2001: hlm 161)

³¹ 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 Siauw. 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. Shamsuedin, dan BR Motik.³²

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.³³

Di Palembang pada masa pendudukan sekutu laskar yang telah dibentuk pada masa awal revolusi melakukan perlawanan-perlawanan sporadic yang bahkan menasar 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.

³²Lihat 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

³³Mestika 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.³⁴

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 separadis 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.³⁵

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

³⁴Mestika Zed (2001) hal 348

³⁵Mestika 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 1946.³⁶ 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

³⁶Mestika Zed (2001) hal 497-500

pengusaha Tionghoa tidak sabar yang berakibat pada turunnya harga karet dan tidak bertanggung jawab atas apa yang terjadi.³⁷

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.³⁸ 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

³⁷ Fikiran Rakyat

³⁸ 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.³⁹

³⁹Wawancara 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 took-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 klenteng 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

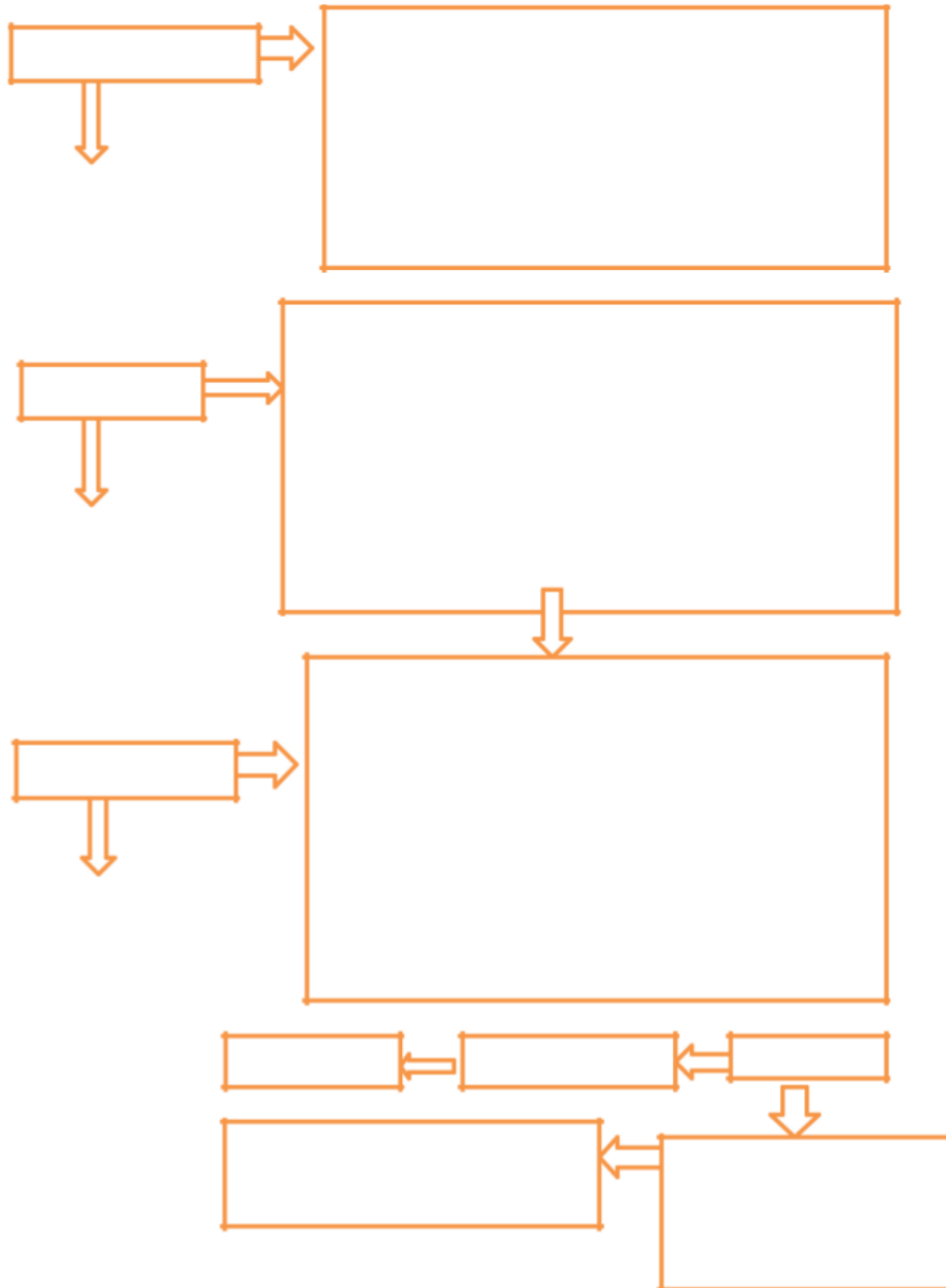
Pasang surut relasi antara Tionghoa dan Melayu tidak dapat dilepaskan dengan tema mengani identitas. Jika berbicara tentang identitas sebenarnya tidak

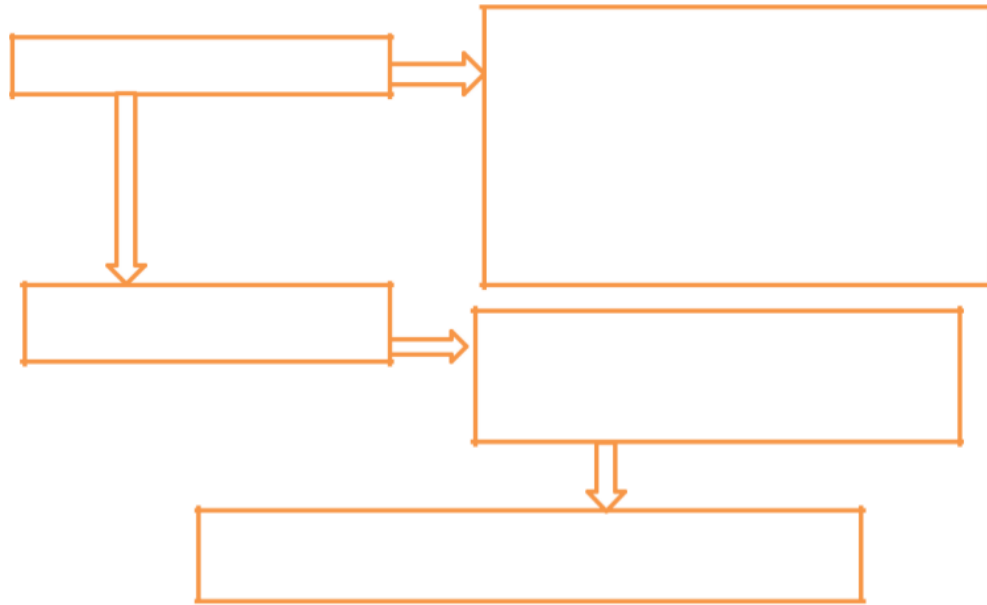
ada pertentangan yang tajam antara Melayu dengan Tionghoa. Identitas Melayu merupakan identitas yang eklektik, yang mana terdapat unsur Tionghoa di dalamnya, meskipun dalam hal ini, identitas Islamlah yang menonjol dalam identitas Melayu. Tionghoa juga demikian, ia bukanlah suatu identitas tunggal di 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

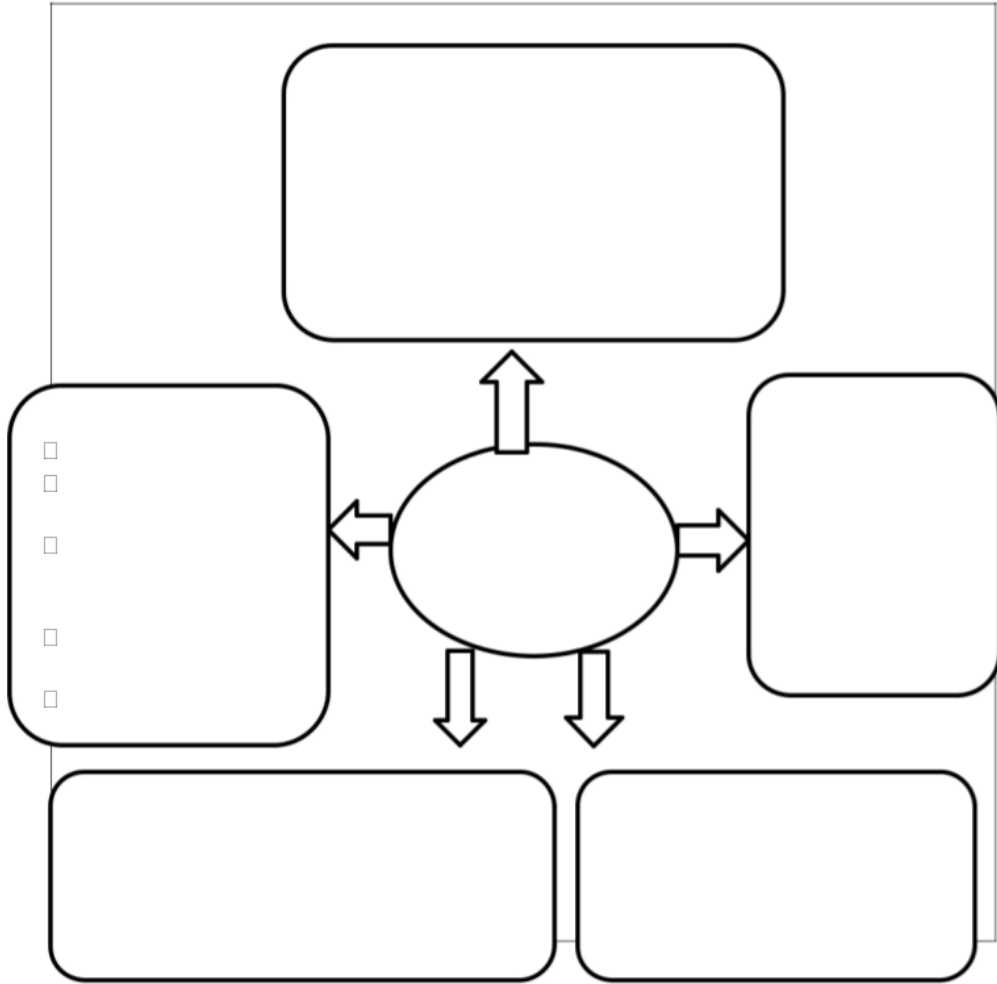
Referensi

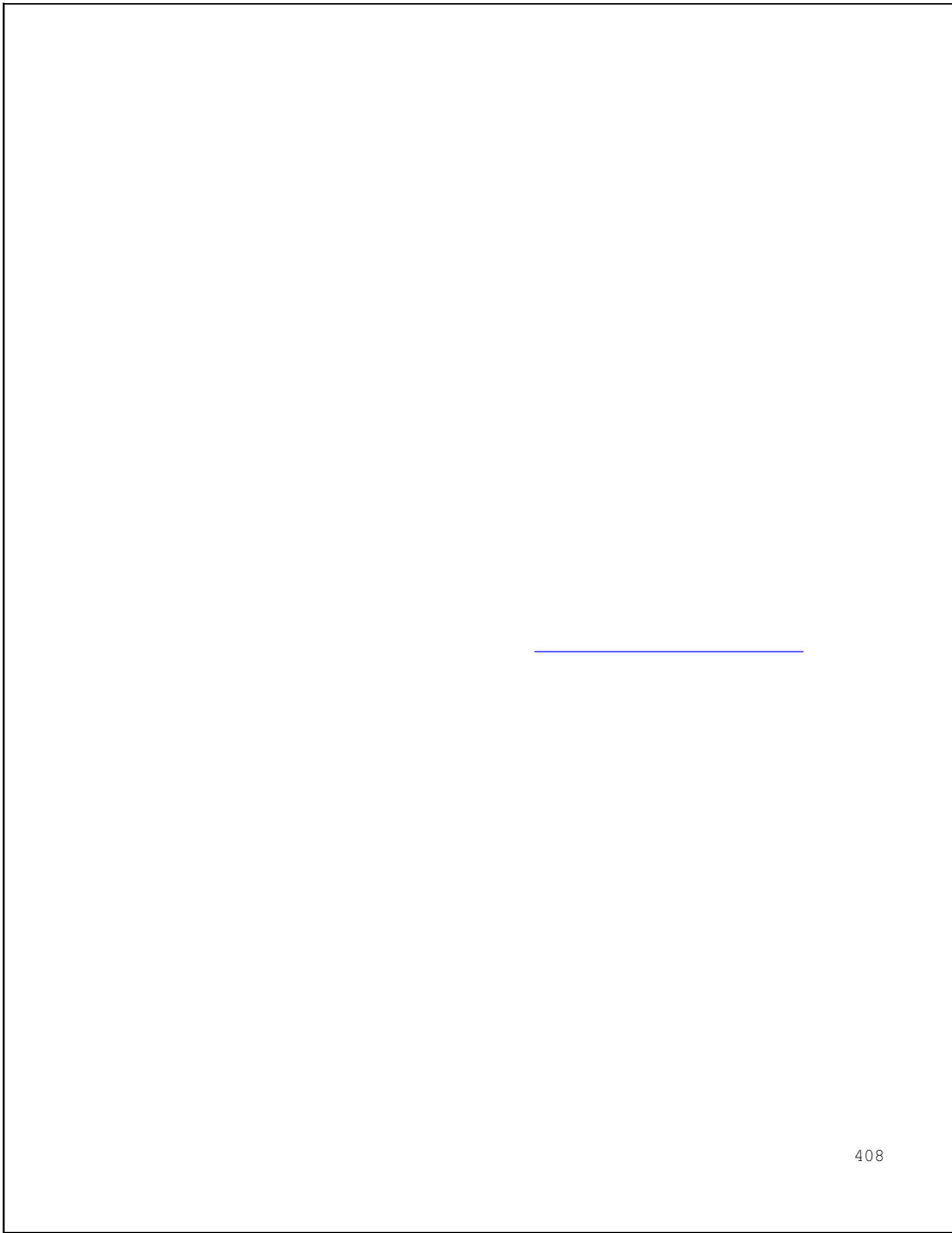
- Abdullah, Moen dkk. 1984. *Kota Palembang sebagai kota Dagang dan Industri*, Jakarta: IDSN Depdikbud
- Alimansyur, M.dkk. 1983, *Sejarah Perlawanan Terhadap Imprealisme dan Kolonialisme di Daerah Sumatera Selatan*, Jakarta: IDSN Depdikbud
- Andaya, Barbara W. "The Cloth Trade in Jambi and Palembang 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 Selatan dalam Kajian Sosial dan Ekonomi*



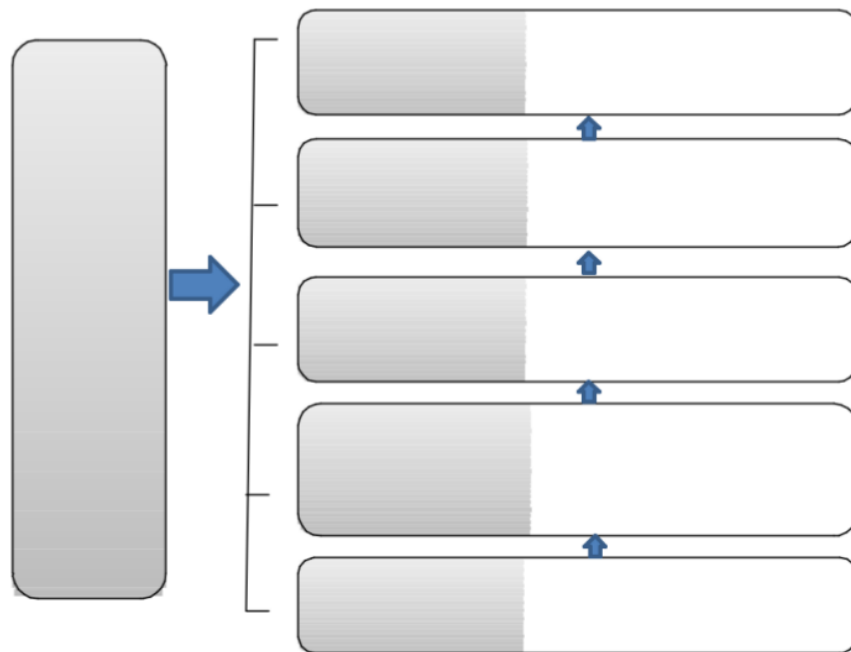


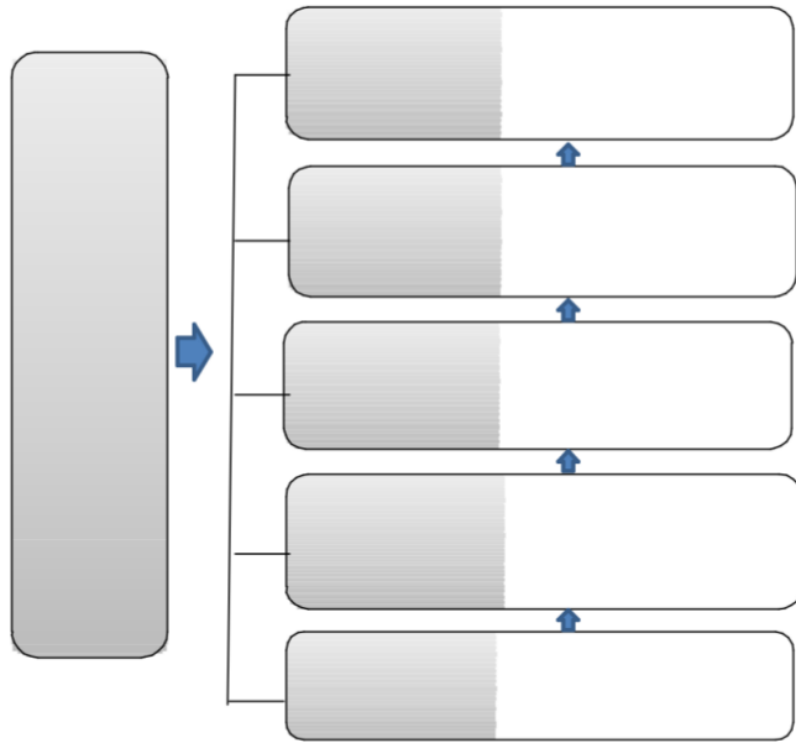


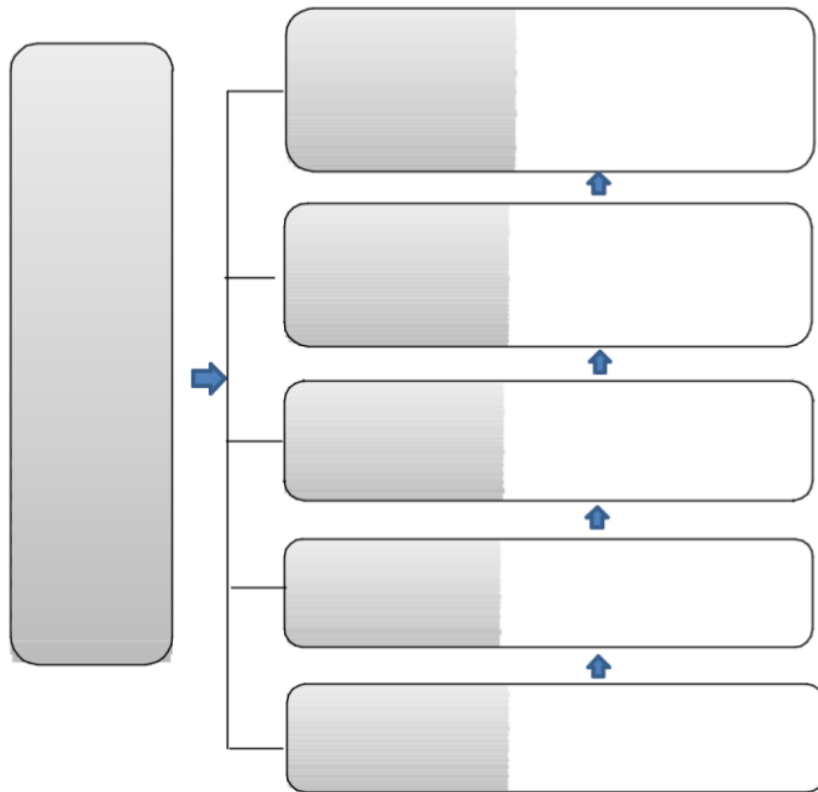












-

—

—

<p>—</p> <p>—</p> <p>—</p>	<p>—</p> <p>—</p> <p>—</p>

— — —

—

_____	_____
_____	_____
_____	_____
_____	_____

—

—————

—————	
—————	—————
—————	—————

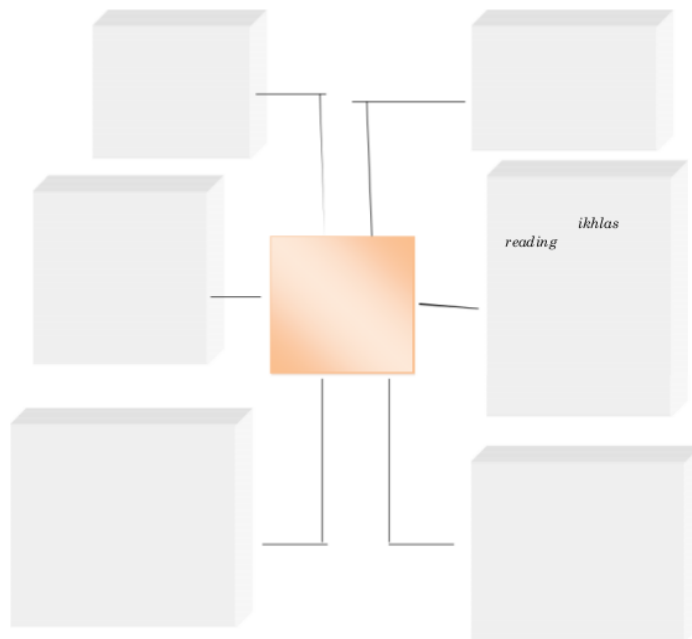
_____	_____

_____	_____
-------	-------

-

_____	_____
_____	_____
_____	_____
_____	_____

<hr/> <hr/>	<hr/> <hr/> <hr/> <hr/>
-------------	-------------------------



o

-

□

□

□

□

□

□

□



PROCEEDING SEMINAR INTERNASIONAL 2017 UIN RADEN FATAH

ORIGINALITY REPORT

2%

SIMILARITY INDEX

3%

INTERNET SOURCES

1%

PUBLICATIONS

0%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

onlinelibrary.wiley.com

Internet Source

1%

2

journal.uinjkt.ac.id

Internet Source

1%

Exclude quotes On

Exclude matches < 1%

Exclude bibliography On