

MENJADI MUSLIM MULTIKULTURALIS: Pengalaman-pengalaman Penelitian Lintas Budaya dan Agama

Ubed Abdilah Syarif

Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, Indonesia

ubedabdillah@yahoo.co.id

Abstrak

Makalah ini merupakan refleksi pengalaman penulis dalam melakukan tiga penelitian berbeda dan di tempat yang berbeda pula; Flores-Nusa Tenggara Timur, Nangroe Aceh Darussalam, dan Surabaya-Jawa Timur. Ketiga penelitian ini merupakan penelitian antar budaya dan agama dengan menggunakan metode observasi partisipatoris yang menuntut penulis bekerja langsung dengan individu dan komunitas yang menjadi objek penelitian. Seorang muslim yang harus bergaul dan mendalami kehidupan masyarakat yang masih kental dengan adat-budaya dan mayoritas beragama katolik di Flores, kemudian berinteraksi dan mengamati langsung masyarakat di Aceh yang tengah membangun dinamika penerapan syariah Islam, dan kemudian harus berinteraksi langsung dengan kehidupan agama dan spiritual jemaat Pantekosta-Karismatik di Surabaya. Pengalaman ini mengantarkan penulis pada sebuah kesadaran bagaimana penulis bisa melatih diri menjadi seorang muslim multikulturalis. Multikulturalisme tidak bisa berhenti pada tataran wacana, tetapi harus dipraktikkan dalam tindakan, dan itu memerlukan latihan dan pengamatan.

Kata Kunci: Penelitian Lapangan, Observasi Partisipatoris, Multikulturalisme.

Abstract

BEING ISLAMIC MULTICULTURALISTS (EXPERIENCES OF CROSS CULTURAL STUDIES AND RELIGION). This paper reflects how to become a muslim and a multiculturalist as well which are derived from the experiences of three different filed researches in three different places; Flores-East Nusa Tenggara, Nangroe Aceh Darussalam (Aceh), and Surabaya-East Java. By means of participatory observation I explored the shared experiences between me as a muslim that is trying to define a multicultural muslim. Lessons learned from those experiences are that is multicultural values should be learned and be practiced as well as to be exercised, multiculturalism is more than just a discourse in academic or public spaces, everyone should experience how the multicultural values both in thought and in ways of life.

Keywords: Field Research, Participatory Observation, Multiculturalism.

A. Pendahuluan

Saya ingin merefleksikan pengalaman-pengalaman penelitian yang bersifat lintas agama dan budaya di beberapa daerah antara lain Flores-Nusa Tenggara Timur, Nangroe Aceh Darussalam dan Surabaya-Jawa Timur. Kerangka dan motivasi penelitian di ketiga daerah tersebut awalnya memiliki latar belakang yang berbeda-beda. Namun, saya mencoba merangkumnya dalam sebuah benang merah bagaimana menjadi seorang muslim yang belajar menyikapi dan mengalami menjadi multikultur. Ketiga daerah tersebut juga memiliki perbedaan baik dari sisi sosial budaya, agama, politik dan ekonomi. Penelitian itu juga berbeda rentang waktunya dan dilakukan dalam enam tahun terakhir. Penelitian di Flores dilakukan pada pertengahan tahun 2007 selama 2 bulan, di Aceh pada tahun 2008 hingga 2010 dan di Surabaya di rentang waktu 2010-2012.

Penelitian di Flores mengambil tempat di sebuah desa di ujung selatan pantai laut Savu- Flores Timur, desa Sikka. Desa yang menyejarah sehingga kemudian namanya dijadikan sebagai nama kabupaten, Kabupaten Sikka. Di desa ini pernah terdapat kerajaan Sikka yang pernah meraih kejayaannya di abad ke

enam belas dengan menguasai semenanjung timur pulau Flores. Kerajaan Sikka juga telah menjalin hubungan politik dan dagang dengan sejumlah kerajaan luar hingga ke India.

Penelitian di Sikka-Flores dilaksanakan dalam rangka program Penelitian Antar-budaya yang diprakarsai oleh Pusat Studi Asia Pasifik-Universitas Gadjah Mada. Program ini telah dilakukan beberapa periode dengan melibatkan mahasiswa pascasarjana berbagai bidang (sosial humaniora) dan beberapa dosen sebagai pendamping mahasiswa. Program ini mewajibkan mahasiswa dan dosen melakukan riset lapangan di daerah yang merupakan bukan daerah asal si peneliti, masing-masing tiga bulan untuk mahasiswa dan dua bulan untuk dosen atau pendamping.

Sebelum ke lapangan, peneliti diberikan bekal berupa workshop metode penelitian sosial bercorak antropologis, observasi-partisipatif dan pembuatan laporan penelitian. Untuk beberapa lokasi penelitian, para peneliti dibekali dengan pelatihan dasar bahasa lokal oleh beberapa mahasiswa dari asal daerah penelitian yang dituju. Selain itu, pengetahuan mendasar seputar cuaca, kondisi geografis dan demografis dijelaskan. Hal ini sangat penting agar ketika peneliti terjun ke lapangan tidak mengalami keterkejutan budaya (*shock culture*) karena mendapati hal-hal yang sama sekali berbeda dengan kebiasaan, adat serta budaya sehari-hari peneliti. Meskipun, pada faktanya pengetahuan dasar tersebut tetap tidak cukup untuk mengatasi keterkejutan dan keheranan saat awal-awal melakukan penelitian di lapangan.

Penelitian di Nangroe Aceh Darussalam pada awalnya bukan dimaksudkan dalam sebuah kerangka penelitian yang ketat/akademis. Kunjungan saya ke Aceh hampir lima belas kali dalam kurun waktu 2008-2010, lebih pada pendampingan beberapa komunitas Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) lokal ketika saya bekerja sebagai konsultan untuk sebuah LSM internasional yang berbasis di Yogyakarta. Dalam proses pendampingan ini saya menemukan berbagai isu dan fakta seputar masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakat Aceh terutama berkaitan

dengan persoalan pasca konflik berkepanjangan antara sisa-sisa kekuatan Gerakan Aceh Merdeka-Pemerintah Pusat, dan persoalan terkait pemberlakuan syari'at Islam. Temuan-temuan itu berasal dari dialog dan diskusi bersama dengan masyarakat Aceh baik itu di Banda Aceh, kabupaten Idi dan Langsa (Aceh Timur) yang kemudian saya kembangkan sendiri dalam sebuah kerangka penelitian akademis.

Sementara penelitian di Surabaya merupakan bagian dari sebuah penelitian besar yang dilakukan selama dua tahun (2010-2012). Penelitian ini berfokus pada perkembangan satu aliran keagamaan dalam satu agama besar (sekte) yaitu aliran karismatik dalam gereja Kristen, relasi sosial politik, dan kebudayaannya serta imbas dari gerakan aliran ini terhadap potensi perdamaian dan konflik dengan komunitas dan agama/kepercayaan lain.

B. Pembahasan

1. Makna Multikulturalisme

Multikulturalisme telah diwacanakan seiring dengan perkembangan peradaban pasca modern. Ia diasumsikan sebagai sebuah kebutuhan karena perkembangan masyarakat pasca modern yang serba multidimensi dari segala aspeknya seperti dari sisi keanggotaan, pemikiran, cara pandang, tujuan, keyakinan dan gaya hidup. Ada kontestasi antar unsur penghuni masyarakat yang membutuhkan cara pandang yang bisa menerima dan diterima oleh semua pihak. Dalam hal ini, multikulturalisme dianggap sebagai sebuah jawaban.

Studi sosiologi dan antropologi tentang masyarakat majemuk, dalam konstruksi ilmu politik disebut *plural society*, selalu menggambarkan bahwa multikulturalisme merupakan ideologi dari sebuah masyarakat multikultur, yaitu masyarakat yang tersusun oleh keragaman etnik atau kebudayaan dalam arti luas. Sejak awal, ideology multikulturalisme itu diartikan sebagai suatu bentuk reepek yang bersifat mutul dari satu etnik kepada etnik lain, misalnya memberikan keleluasaan agar etnik lain

dapat menrekspresikan budaya etniknya, dan ekspresi tersebut merupakan salah satu kontribusi penting bagi pengembangan budaya bangsa.¹

Basis ide dari kebutuhan cara pandang multikultur adalah kondisi pluralitas masyarakat dalam suatu komunitas, bangsa ataupun negara. Dengan demikian paham pluralisme juga mendukung bagaimana multikulturalisme bisa dijalankan. Namun menurut Budy Munawar Rachman pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi, bukan pluralisme.² Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme (*to keep fanaticism at bay*). Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*).

Di sisi lain multikulturalisme juga kerap disalahpahami dengan dianggap sebagai bentuk permisifisme ekstrem terhadap perbedaan. Khusus terkait perbedaan agama atau keyakinan, multikulturalisme disalahmengerti sebagai ajaran yang melihat bahwa semua agama/kepercayaan sama.³ Untuk itu ada baiknya kita merujuk pada definisi multikulturalisme pada beberapa ahli sosial seperti Farid Essack yang mengatakan bahwa multikulturalisme merupakan kondisi seseorang yang dapat menerima (penerimaan) dan mengakui (pengakuan) tentang keberlainan dan keragaman. Multikulturalisme melampaui toleransi atas keberlainan sebab multikulturalisme harus hadir di dalam diri yang tulus dalam tindakan terhadap pihak yang berlainan”.

¹ Alo Liliweri, *Makna Budaya Dalam Komunikasi Antar Budaya*, (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2005).

² Budy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Penerbit Srigunting, 2004).

³ Zuly Qodir, “Kesalahpahaman Multikulturalisme”, *Opini Harian Kompas*, Kamis 21 Februari 2013.

Senada dengan Farif, Syed Hasyim Ali menutup bukututup, multikulturalisme adalah kondisi masyarakat dimana kelompok kebudayaan, kegamaan, dan etnis hidup berdampingan dalam sebuah bangsa (negara). Multikulturalisme juga berarti bahwa realitas itu terdiri dari banyak substansi yang mendasar. Multikulturalisme juga merupakan keyakinan bahwa tidak ada sistem penjelas (pemahaman) tunggal atau pandangan tentang realitas yang dapat menjelaskan seluruh kehidupan. Sementara Abdul Aziz Sachedina mengatakan bahwa “Pluralisme merupakan istilah atau kata ringkas untuk menyebutkan suatu tatanan dunia baru di mana perbedaan budaya, sistem kepercayaan, dan nilai-nilai membangkitkan kegairahan pelbagai ungkapan manusia yang tak kunjung habis sekaligus mengilhami pemecahan konflik yang tak kunjung terdamaikan”.

Dalam Islam sendiri basis ideologis dari penerimaan multikulturalisme terdapat dalam beberapa nash Alquran dan hadis Nabi Muhammad SAW. Secara umum nafas dan ide multikulturalisme terkandung dalam ajaran-ajaran akhlak moral yang mengedepankan sikap egalitar dan inklusif terhadap makhluk Tuhan yang berbeda. Surat al-Baqarah [2]: 251 menyebutkan bahwa Allah SWT menciptakan golongan “orang lain” di luar kita adalah untuk menjaga keseimbangan:

“Seandainya Allah tidak mengimbangi segolongan manusia dengan segolongan yang lain, maka pastilah bumi bancur; namun Allah mempunyai kemurahan yang melimpah kepada seluruh Alam.” (QS. al-Baqarah [2]: 251).

Ada ayat lain pula yang mengingatkan bahwa manusia diciptakan berbeda-beda agar kita saling mengenal satu sama lain. Pluralitas atau keragaman merupakan fakta dan hukum alam (*sunnatullah*) yang Tuhan ciptakan karena masing-masing perbedaan datang puola dengan fungsinya yang berbeda, untuk saling melengkapi. Multikulturalisme telah menjadi bahasan dalam kajian ilmu sosial dan politik. Beberapa isu yang seringkali ditemui dalam kajian multikulturalisme antara lain prasangka, hubungan mayoritas-minoritas, etnisitas, politik identitas, ras, diskriminasi

dan hubungan antar agama. Prasangka/*prejudice* (*praejudicium*) diartikan pernyataan atau kesimpulan tentang sesuatu berdasarkan perasaan atau pengalaman yang dangkal terhadap seseorang atau sekelompok orang. Prasangka berdasarkan pada generalisasi yang salah atau generalisasi yang tidak luwes. Prasangka adalah sikap positif atau negative berdasarkan keyakinan stereotype kita tentang anggota dari kelompok tertentu. Seperti halnya sikap, prasangka meliputi keyakinan untuk menggambarkan jenis perbedaan terhadap orang lain sesuai dengan perangkat nilai yang kita berikan. Menurut Liliweri (2005) prasangka mengandung sikap, pilihan, keyakinan, kepercayaan dan bukan tindakan. Jadi, prasangka tetap ada di pikiran, sedang diskriminasi mengarah ke tindakan sistematis.

Sementara Istilah mayoritas/minoritas dikaitkan dengan kekuatan yang dominan dan yang lemah atau kelompok besar dan kelompok kecil. Mayoritas diberikan pada kelompok suku bangsa, etnik, ras, atau bahkan agama tertentu yang mendiami satu wilayah tertentu. Hubungan mayoritas-minoritas selalu diwarnai ketegangan sehingga dalam hal ini ajaran multikultur mendapatkan urgensinya. Dalam masyarakat yang plural juga beroperasi politik identitas yaitu ketika identitas-identitas kultural dan kelompok atau entitas saling berkontestasi.

2. Satu-satunya Muslim dalam Komunitas

Sebagai muslim Indonesia, sejauh ini saya terbiasa menjadi bagian dari komunitas mayoritas, khususnya dalam konteks kepercayaan. Sehingga nyaris, dalam kebiasaan sehari-hari tidak pernah mengalami masalah dalam soal hak menjalankan kepercayaan, bersosial maupun berkomunikasi. Keinginan untuk menambah pengetahuan dan pengalaman adalah dua kunci yang membuka saya pada keterbukaan, membuka pintu pada transformasi cara pandang dan sikap yang lebih egaliter dan inklusif.

Pengalaman melakukan penelitian lapangan selama hampir dua bulan berada di sebuah desa yang seluruhnya memeluk agama katolik memberikan impresi yang mendalam. Meskipun dalam

beberapa hal kepercayaan lokal, khususnya dalam kaitan dengan adat kebudayaan, warga desa Sikka-Flores adalah pemegang teguh agama katolik. Jika selama ini merasa, adat kebudayaan saya sendiri sangat erat dengan Islam sebagai agama, warga Sikka merasa adat mereka sama atau identik dengan agama katolik sendiri.

Sebagai satu-satunya warga muslim yang hidup dalam mayoritas komunitas agama lain, keterbatasan untuk melakukan ritual ibadat merupakan konsekuensi yang harus diterima, tidak ada musholla, tidak ada masjid. Saya pun tidak punya pikiran untuk meminta orang lain untuk menyediakan tempat khusus bagi saya untuk melakukan ibadah sholat. Saya bisa melakukannya di kamar sebuah rumah milik penduduk lokal yang saya sewa. Untuk sholat jum'at, saya harus menempuh perjalanan angkutanpedesaan menuju ke kota kabupaten (Maumere) yang bisa ditempuh dalam waktu hampir satu jam. Menariknya, orang tua kos (pemilik rumah) yang saya tinggali memiliki pengertian yang cukup besar atas kondisi saya. Terlebih lagi, satu bulan saat penelitian itu jatuh pada bulan suci ramadhan sehingga saya hanya satu-satunya yang melakukan ibadah puasa di desa itu. Pemilik kos dengan senang hati mereka mempersilahkan saya untuk makan sahur, bahkan sesekali membangunkan saya untuk makan sahur. Begitu pula saat berbuka puasa, ibu kos mempersiapkan makanan pembuka dan sesekali menemani saya berbuka puasa.

Selain itu, ibu kos mengerti betul bahwa sebagai muslim saya tidak mengkonsumsi makanan tertentu seperti daging babi dan anjing karena diharamkan. Dia tidak mengkondisikan saya dekat dengan makanan yang berbahan daging hewan tersebut. Padahal, di daerah itu, Nusa Tenggara Timur pada umumnya, daging babi merupakan salah satu daging favorit untuk dimakan. Bahkan, di hampir setiap acara adat, daging babi adalah salah satu syarat adat yang harus ada pada setiap pesta dan makan-makan. Pada acara-acara adat tertentu saat saya diundang untuk hadir, mereka mengetahui bahwa saya tidak diperkenankan makan babi dan anjing, sehingga mereka menyediakan menu khusus bagi

saya, daging ayam atau kambing saja. Selain itu, mereka juga tidak memberi saya minuman arak khas daerah setempat yang biasa disebut “moke”, minuman yang terbuat dari pohon nira yang disuling, yang juga wajib ada pada setiap acara adat.

Pelajaran yang saya terima dari kasus ini adalah pengertian saya sebagai minoritas dan pengertian mereka sebagai kelompok mayoritas dalam suasana tenggang rasa dan saling menghargai. Saya tidak menuntut secara verbal untuk dihargai secara khusus terkait batasan-batasan dalam hal makanan dan pergaulan, namun mereka dengan pengetahuannya dan perasaannya memberikan ruang kebebasan saya dalam hal menjalankan keyakinan saya pribadi. Saya meyakini bahwa ketulusan dari setiap hubungan adalah dasar yang baik bagi terjadinya saling pengertian dan saling menghargai apapun latar belakang etnis, agama ataupun kelas sosial. Kesadaran dan ketulusan itu menghindarkan “mereka” dan saya sendiri dari kemungkinan-kemungkinan prasangka (*prejudice*) terhadap keislaman saya atau kejawaan saya, juga sebaliknya saya tidak sedikitpun memiliki prasangka terhadap kekatolikan dan kesukuan (Flores) mereka.

Kesadaran sebagai minoritas ini mengafirmasi kebutuhan adanya latihan-latihan dalam mengembangkan dan mempraktikkan maksud dan makna multikulturalisme. Multikulturalisme tidak cukup diwacanakan dalam ruang-ruang akademis dan publikasi ilmiah dan umum. Multikulturalisme sebagai tindakan mesti dipraktekkan dan diajarkan dalam kehidupan nyata.

3. Aceh, Syariat Islam, dan Tantangan Peradaban Multikultur Indonesia

Keberadaan saya di Provinsi paling barat Indonesia, Nangroe Aceh Darussalam (Aceh), pada awalnya adalah untuk mendampingi beberapa personel Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) untuk mengembangkan kapasitas (*capacity building*) dalam program pemulihan pasca trauma bencana Tsunami dan pasca konflik berkepanjangan yang terjadi antara kelompok Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan pemerintah. Harapannya, personil LSM dapat meningkat keahlian baik secara pribadi maupun

kelembagaan saat membangun kerja-kerja sosial terhadap masyarakat.

Seperti diketahui, gempa yang disusul bencana tsunami yang menimpa Aceh pada 26 Desember 2004 telah mengakibatkan sekitar dua ratus ribu orang Aceh meninggal dunia dan kerugian material yang jumlahnya sangat besar. Tentu saja, bencana besar tersebut menyisakan duka yang sangat mendalam bagi para korban. Banyak korban yang kemudian merasakan trauma berat atas kejadian tersebut, dan tidak sedikit trauma itu berkepanjangan dan membutuhkan waktu yang cukup lama untuk upaya-upaya pemulihan.

Pemulihan fisik (infrastruktur) yang dilaksanakan oleh Badan Rekonstruksi dan Rehabilitasi (BRR) kurang memberikan perhatian terhadap pemulihan psikis. Bantuan jutaan dolar amerika dari berbagai negara sebagian besar juga terfokus pada pembangunan kembali fisik dan infrastruktur yang rusak akibat bencana tersebut. Sebagian bantuan kemanusiaan melalui lembaga-lembaga nasional dan internasional telah memberikan perhatian untuk merehabilitasi mental para korban melalui berbagai programnya.

Hikmah terbesar dari bencana tsunami tahun 2004 adalah berakhirnya konflik berkepanjangan antara kelompok separatis Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan pemerintah melalui perjanjian yang disepakati dalam sebuah perundingan dan kesepakatan di Helsinki- Finlandia, pada tahun 2005. Namun, luka dan trauma psikis/kejiwaan yang diakibatkan konflik berkepanjangan itu terlanjur menjadi trauma berat bagi para korban, khususnya di daerah-daerah pusran konflik seperti di Banda Aceh, Aceh Timur dan sebagian Aceh Tengah. Trauma pasca konflik juga dirasakan lebih berat dan membekas dalam diri dan ingatan para korban dibanding dengan trauma pasca bencana tsunami. Hal ini terungkap dari ekspresi dan cerita-cerita pengalaman para korban yang menjadi dampingan program kami. Fokus program kami adalah pemulihan psikis melalui pelatihan-pelatihan untuk mengembangkan diri, mendorong

munculnya suara-suara (hati) para korban sebagai media untuk pelepasan trauma/stress. Suara-suara yang muncul itu antara lain adalah gambaran-gambaran tentang kekerasan semisal seorang ibu yang sangat tertekan melihat suaminya dibunuh, ditembak didepan matanya dan didepan anak-anaknya oleh anggota TNI, atau sebaliknya seorang istri yang kehilangan pegangan, sang suami, karena suami jadi korban pembunuhan anggota GAM. Ingatan traumatis yang paling *sahib* adalah kejujuran anak-anak yang menjadi korban muncul dalam cerita-cerita dan gambar-gambar yang ditorehkan dalam kertas putih. Suara dan gambar yang muncul adalah soal senjata, penembakan dan penyiksaan yang mereka lihat dan rasakan, terasa kepedihan yang dalam dari suara-suara dan gambar yang mereka bubuhkan⁴.

Pasca tsunami dan meredanya konflik, Aceh memasuki era baru sebagai masyarakat terbuka, sebagai masyarakat yang seolah baru mencicipi kemerdekaannya yang nyata. Perubahan sosial dan politik terjadi sangat cepat dalam kurun waktu lima hingga sepuluh tahun terakhir. Beberapa faktor yang mendorong perubahan itu antara lain keterbukaan masyarakat pasca masuknya bantuan-bantuan kemanusiaan asing dalam proses

⁴ Kami (AFSC) melakukan pendampingan untuk upaya-upaya pemulihan (*healing*) psikis korban tsunami dan korban konflik melalui metode sharing (berbagi) untuk para korban yang dewasa. Dalam sesi berbagi, masing-masing berkesempatan bercerita mengenai 'ingatan' akan luka-luka psikis yang mereka rasakan, saling menguatkan dan mendorong untuk bersama-sama bangkit melangkah ke depan. Dengan dasar saling percaya, muncul cerita-cerita yang menjadi luka batin mereka yang sebelumnya tidak mereka bisa mampu ceritakan kepada orang lain. Dengan begitu mereka dapat melepaskan 'luka' dan menemukan semangat untuk menyembuhkan diri. Sementara untuk para korban yang masih anak-anak, kami memediasi mereka dengan bermain dan berkesenian seperti menggambar, menari tradisional seperti belajar tari Saman dan seni tradisi lain. Dalam sesi menggambar, anak-anak melukiskan hal-hal yang identik dengan kekerasan yang terjadi seperti menggambar senjata dan tentara, ada anak yang menggambar orang yang dia identikkan dengan anggota GAM tengah menembak orang lain (diidentikkan sebagai anggota TNI). Ada pula anak yang melukiskan keluarganya yang bersedih karena kehilangan suami (ayah) yang tidak pernah lagi diketahui keberadaannya.

rekonstruksi dan rehabilitasi pasca bencana tsunami. Tentu saja, ada berbagai macam analisis mengenai hadirnya kepentingan-kepentingan asing dibalik agenda bantuan kemanusiaan tersebut semisal dorongan tumbuhnya demokratisasi dan isu-isu Hak Asasi Manusia (HAM) di Aceh. Faktor kedua, adanya perubahan paradigma pada tata kelola pemerintah pusat khususnya dengan program otonomi daerah dan desentralisasi kebijakan pusat ke daerah.

Puncaknya, pemberlakuan otonomi daerah di Aceh adalah dengan diberikannya hak dan kesempatan untuk menerapkan syari'at Islam di bumi serambi Mekkah ini pada era pemerintahan presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Secara politik, kebijakan penerapan syariat Islam meredam suara-suara di Aceh yang masih menginginkan Aceh yang merdeka. Beberapa analist menilai pemberian status otonomi khusus dengan hak penerapan syariat Islam ini sebagai kado politik semata untuk meredam gejolak politik nasional lebih jauh. Masyarakat Aceh sendiri merasa tanpa ada formalisasi atau institusionalisasi nilai-nilai Islam, kebiasaan dan adat kebudayaan Aceh telah mencerminkan keislaman.

Penerapan formalisasi syariat Islam sendiri pada perkembangannya memicu dinamika masyarakat Aceh pada umumnya mulai dari tarik menarik wacana model atau madzhab Islam mana yang menjadi rujukan, hingga tafsiran praktis dan penerapan nilai hukum Islam ke dalam peraturan daerah (*Qanun*). Ada juga kontestasi antar aliran tradisional dan modern, juga antara kelompok Islam atau Ulama *Dayah*, Ulama alumni Timur Tengah, dan ulama alumni perguruan tinggi Islam dalam negeri. Dinamika formalisasi syariat Islam di Aceh seringkali mengundang kontroversi bukan hanya ditingkat lokal Aceh, namun kerap juga memicu polemic di tingkat nasional. Sebagai contoh, penerapan *qonun* tentang hukuman cambuk bagi terpidana dan juga hukuman rajam bagi pezina. Pada perkembangan selanjutnya, setiap pemerintah daerah (kabupaten/kota) di provinsi itu membuat tafsiran sendiri atas qanun-qanun yang ada dengan membuat

undang-undang baru dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda). Salah satu perda yang cukup controversial adalah perda yang mengatur cara duduk perempuan saat berkendara sepeda motor, Perda yang mengatur “jam malam” bagi para remaja untuk tidak keluar malam selepas jam 22.00 di kota Langsa (Aceh Timur), dan masih banyak lagi perda-perda yang cukup kontroversial.

Secara umum, kerangka penerapan syari’at Islam oleh kalangan analist justru dinilai, dalam banyak hal, menghilangkan esensi dan pesan sejati dari nilai-nilai luhur Islam itu sendiri, dan cenderung mendegradasi pada tingkatan kurang dimengerti atau disalahpahami karena cara dan metode tafsirnya. Dalam kerangka sosial dan hubungan lintas agama dan budaya formalisasi syar’at Islam ini juga mengabaikan tata relasi dengan non muslim dan kalangan minoritas yang lain. Seperti selalu disebutkan bahwa syariat Islam itu tidak berlaku non Muslim, tetapi bagaimana bentuk-bentuk penghormatan dan penghargaan terhadap hak-hak warga nonMuslim ini tidak terjabarkan dalam peraturan (*qanun*), bagaimana syariat Islam ini mengajarkan penghormatan terhadap budaya dan kaum minoritas itu juga tidak tercermin dari qanun yang dibuat. Pada faktanya, kondisi masyarakat Aceh sejak dahulu juga memiliki kekayaan budaya dan terdiri dari berbagai suku bangsa dan etnis. Bahkan, Aceh adalah salah satu daerah yang memiliki kekayaan sejarah multikultur yang mana sejak dahulu orang asing/pedagang banyak yang datang dan menetap di daerah-daerah pesisir Aceh.

Kekayaan Aceh juga tidak terbantahkan dengan adanya berbagai suku atau etnis lokal yang mendiami mulai ujung barat pulau Weh (Sabang)-Aceh Tengah, kawasan pegunungan hingga ke Aceh Timur. Di beberapa bagian Aceh, seperti dari Aceh Tengah, Alas-Gayo, muncul penolakan terhadap beberapa bagian dan dari penerapan undang-undang (Qanun) yang dikeluarkan oleh DPR Aceh (DPRA). Sebagian warga di Aceh Tengah dan pegunungan ini merasa kurang terwakili dalam perumusan undang-undang sehingga hasilnya juga kurang bisa mereka terima. Contoh adalah *qanun* tentang *wali nangroe*, *qanun* tentang

perumusan bahasa dan nilai-nilai tradisional Aceh, perebutan klaim seni budaya dan lain-lain yang menurut masyarakat di beberapa wilayah di Aceh Tengah dan Timur tidak mencerminkan dan tidak merepresentasikan keseluruhan Aceh.

Formalisasi syari'at Islam di bumi Aceh juga berdampak pada daerah-daerah lain di Indonesia yang menuntut diberlakukannya undang-undang (perlakuan khusus) dengan alasan kekhasan daerahnya. Munculnya undang-undang otonomi daerah yang memberi ruang terbuka bagi setiap daerah untuk membuat kebijakan sendiri (otonom) mendorong peluang munculnya upaya-upaya pengkhususan sesuai kebutuhan daerah dan masyarakatnya. Tidak terkecuali tuntutan pemberlakuan standar-nilai yang diyakini untuk kepentingan warganya yang berdasarkan standard dan moralitas Islam melalui peraturan daerah (perda). Meskipun daerah-daerah itu tidak menamakan langsung perda-perda itu sebagai perda syariat Islam, namun dilihat dari konten dan maksudnya perda-perda itu terinspirasi oleh nilai sayariat Islam. Analisis kemudian menyebut perda-perda tersebut sebagai perda syariah.

Namun secara umum, ada banyak faktor yang mendorong munculnya perda syariah ini. Pertama, gelombang demokrasi pasca Orde Baru (reformasi) juga dimanfaatkan oleh kelompok garis keras untuk menyuarakan aspirasinya. Salah satu aspirasi penerapan syariah Islam adalah mendorong diterapkannya kembali Piagam Jakarta ke dalam konstitusi, meskipun gagal. Kedua, diberlakukannya Undang-Undang no. 22/1999 tentang Pemerintahan Daerah dan Undang-undang no. 25/1999 tentang Perimbangan Keuangan Pusat dan Daerah. Ketiga, pandangan bahwa Islam adalah agama yang sempurna (*kaffah*) dan mencakup cara hidup yang total. Pandangan yang khas kaum Islamis ini diajukan untuk menjadikan Islam sebagai solusi (*Islam is the solution*). Keempat, munculnya perlawanan masyarakat terhadap dampak negative dari arus globalisasi dan modernisasi. Di satu sisi, modernisasi dan globalisasi membawa dampak kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin memudahkan akses

informasi, komunikasi, dan pengetahuan. Namun disisi lain terjadi perubahan sosial yang lebih mengagungkan gaya hidup konsumerisme, hedonisme, dan permisifisme terhadap beragam budaya dan pola hidup yang tidak islami.⁵

Dalam kenyataannya, kemunculan perda-perda syariah tersebut lebih banyak didorong oleh nuansa-nuansa politis dan muncul dari elit politisi baik dari dewan perwakilan daerah maupun dari eksekutif/kepala daerah. Politisasi perda-perda syariah tersebut tersirat dari tujuannya yang lebih kental sebagai alat untuk mendulang simpati politis dari masyarakat biasanya sebagai alat pendulang simpati dan suara dari warga menjelang pemilihan kepala daerah dan atau perwakilan daerah.

Sementara dari sisi konten, banyak perda-perda syariah itu juga menjadi kontroversial karena menimbulkan pro dan kontra di masyarakat. Pada umumnya perda-perda syariah tersebut mengenai aturan dan penerapan standar moralitas masyarakat. Sebagai contoh, Surat Himbauan Bupati Tanah Datar No. 451.4/556/Kesra-2001 Perihal Himbauan/ Berbusana Muslim/ Muslimah Kepada Kepala Dinas Pendidikan dan Tenaga Kerja, Peraturan Daerah provinsi Sumatera Barat No. 11/2001 Tentang Pemberantasan dan Pencegahan Maksiat, Perda Kab. Solok No. 10/2001 tentang Wajib Baca Al-Qur'an untuk Siswa dan Pengantin, Perda kota Solok No 6 Tahun 2002 Tentang wajib berbusana Muslimah, Peraturan Daerah Kabupaten Sawahlunto/ Sijunjung nomor 2 Tahun 2003 tentang berpakaian Muslim dan Muslimah, semuanya di Sumatera Barat. Beberapa daerah mengeluarkan perda-perda serupa meski dengan nama yang berbeda seperti yang terjadi di Cianjur, Tasikmalaya, Tangerang-Banten dan lain-lain.

Kajian yang dilakukan oleh *Center for the Study of Religion and Culture (CSRC)* UIN Jakarta terkait penerapan perda syariah

⁵Sukron Kamil, dan Chaedar S. Bamualim (ed.), *Syariah Islam dan HAM*, Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim, Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta dan Konrad Adenauer Stiftung, 2007.

di berbagai tempat menyimpulkan banyak terjadi kesalahan dan metode interpretasi terhadap nilai-nilai hukum Islam yang dijadikan dasar munculnya Perda. Hal ini menjadikan perda tersebut sebagai cermin fundamentalisme Islam yang menafsirkan ayat dan hukum secara skripturalis, dan menafikan atau menutup diri dari tafsir pihak lain, yang juga bertentangan dengan hak-hak berpikir dan berbeda pendapat. Tafsir yang dimonopoli dan kemudian dipaksakan kepada public melalui instrument negara ini berbahaya, karena bisa menyebabkan pelanggaran terhadap hak orang lain. Pada kasus-kasus perda syariah yang dikaji terjadi ancaman pada kebebasan masyarakat dan HAM.

Saya melihat bahwa semangat formalisasi syariat Islam dan perda-perda syariah tersebut lebih menekankan pada Islam eksklusif yang memetakan Islam pada sudut tertentu dalam relasi sosial dan politiknya. Berbagai kajian mengenai formalisasi syariat Islam ini menyimpulkan bahwa tren formalisasi syariat Islam dan munculnya perda-perda bernuansa syariat ini sebagai kelanjutan eksperimentasi dari pembentukan negara Islam seperti yang digagas dalam sejarah Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) dan Negara Islam Indonesia (NII) pasca kemerdekaan Indonesia.

Namun dalam kerangka pemikiran Nurcholis Madjid formalisasi syariat Islam di tanah air ini merupakan bagian dari sejarah dan perkembangan peradaban Islam Indonesia itu sendiri. Dalam konteks pembangunan masa depan tanah air, peradaban Islam harus mengedepankan pengembangan akar Islam untuk pandangan sosial-politik, khususnya egalitarianism. Karena di bagian inilah Islam dapat memberi kontribusi yang paling penting bagi pembangunan bangsa di masa depan, khususnya pembangunan demokrasi (Madjid; 2008; 50). Semangat egalitarianism sejalan dengan prinsip-prinsip multikulturalisme yaitu kesetaraan, penghargaan dan penghormatan terhadap perbedaan dan keterbukaan.

Dalam situasi masyarakat modern dan terbuka, wacana dan model gerakan inklusifisme penting untuk dikembangkan,

termasuk dalam pandangan dan perilaku beragama. Dalam masyarakat terbuka, kita tidak bisa menghindari perjumpaan-perjumpaan dengan entitas yang berbeda-beda baik itu kelompok agama, suku, etnis, budaya, adat istiadat, bahasa dan sebagainya. Perbedaan itu sejatinya memperkaya diri kita sendiri sebagai identitas yang bukan tunggal. Dalam konteks keindonesiaan, kita bisa menyebut sebagai negara yang berpenduduk muslim terbesar di dunia, yang berdampingan dengan ratusan suku bangsa, kaya dengan budaya dan bahasa. Dengan lain kata, muslim Indonesia adalah kelompok muslim mayoritas yang menghargai dan menghormati pluralitas dalam dirinya dan bangsanya.

4. Gerakan Karismatik dan Fundamentalisme,⁶ Tantangan Multikulturalisme

Saya bersentuhan dengan gerakan Karismatik Kristen dalam sebuah penelitian besar yang dilakukan oleh lembaga Pentecostal and Charismatic Research Institute (PCRI) dari Southern California University-Amerika Serikat tentang perkembangan global gerakan karismatik akhir-akhir ini. Kebetulan saya mendapat lokasi penelitian di kota Surabaya sebagai salah satu kota yang cukup mewakili Indonesia dimana gerakan Karismatik ini tumbuh berkembang cukup pesat. Selain Surabaya, penelitian ini juga dilakukan di empat kota lainnya yaitu, Medan, Jakarta, Yogyakarta dan Manado. Hasil riset di lima kota ini menunjukkan gerakan Karismatik ini bertumbuh signifikan baik dari sisi kuantitas maupun kualitas gerakan. Gejala ini ditandai dengan bertumbuhnya jumlah gereja dan pengikut

⁶ Fundamentalisme adalah paham atau gerakan keagamaan yang menuntut perlunya kembali pada ajaran agama yang asli seperti yang tersurat dalam kitab suci dan sebagiannya cenderung memperjuangkan keyakinannya dengan cara radikal. Beberapa cirri fundamentalisme antara lain; cenderung menafsirkan teks-teks agama secara *rigid* (kaku) dan literalis (tekstual), cenderung memonopoli kebenaran atas tafsir agama (menganggap dirinya sebagai pemegang otoritas tafsir agama yang paling absah), sehingga menganggap sesat kelompok lain yang tidak sealiran, meniscayakan hubungan yang harmonis antara agama dan negara.

Kristen arus utama (mainstream) ke dalam gereja-gereja yang beraliran Karismatik. Bahkan, pengaruh gerakan Karismatik ini sudah masuk ke dalam pola dan gerakan Kristen arus utama dan sebagian gereja Katolik.

Gerakan Karismatik Kristen berakar dari aliran pantekostalisme yang telah berusia lebih dari seabad. Gerakan ini telah mengalami berbagai pembaruan di berbagai belahan dunia. Pada mulanya, pantekostalisme bercorak lintas ras, pasifis, disemangati oleh keprihatinan sosial dan meninggikan kedudukan perempuan. Gerakan ini bercorak missioner dan menjangkau ke penjuru dunia. Pantekostalisme mengalami tiga gelombang gerakan; pertama yang bercorak klasik dan mulai berkembang di paruh pertama abad ke-20. Gelombang kedua, atau gerakan karismatik dalam kekristenan arus utama, mulai bersemi sejak tahun 1960-an. Gelombang ketiga, atau Neo-pantekostal, terdiri dari kelompok-kelompok lebih belakangan yang independen dan bercorak pasca-denominasional, serta gereja-gereja pribumi seperti Gereja-gereja rumah tangga di Cina.

Ciri khas dari aliran pantekostal dan karismatik adalah kebaktian mereka yang penuh semangat bernyala, menekankan pada pengalaman religius subjektif dan karunia-karunia roh. Gerakan ini bertutur tentang bahasa spiritualitas eksperensial dimana mereka merasa melakoni kehendak Allah dalam kehidupan sehari-hari. Spiritualitas yang bercorak “intuitif”, “langsung”, “harfiah”, ini merupakan “hakikat” dari pantekostalisme. Gerakan pantekostal/karismatik terutama berpautan dengan pengalaman akan karya Roh Kudus dan praktik karunia-karunia roh. Dengan menekankan yang adikodrati, terlibat dalam perang rohani, menghalau roh-roh jahat dan menjumpai Yang Ilahi dalam aneka rupa mimpi, penglihatan, karunia untuk nubuat, karunia untuk berkata-kata dengan hikmat, karunia untuk berkata-kata dengan bahasa roh, kaum pantekostal memperoleh cita rasa tentang kesigapan Yang Ilahi, bimbingan dan intervensi-Nya

dengan suatu kesalehan yang secara intensif digerakkan Roh. Pantekostalisme melahirkan perasaan layak dan penuh kuat kuasa, sembari menyajikan bagi para pemeluknya sarana yang luar biasa untuk menghadapi masa depan.⁷

Keterlibatan saya dalam penelitian tentang gerakan ini saya anggap sebagai sebuah tantangan belajar dan berdialog dengan pemeluk agama lain. Pada awalnya, terasa ada hambatan-hambatan teologis dan keyakinan bagaimana saya harus melakukan penelitian yang sifatnya observasi partisipatoris dimana saya harus banyak melibatkan langsung dalam kegiatan-kegiatan responden. Saya harus memasuki arena kegiatan ibadah mereka, masuk ke gereja, ke rumah-rumah mereka untuk melihat fenomena sosial individu, kelompok dan relasi-relasinya dengan kelompok di luar mereka. Di sisi lain, tidak mudah bagi mereka (responden) pada awalnya untuk menerima maksud dan kedatangan saya sebagai peneliti dan harus terlibat dalam beberapa kegiatan ibadah dan kegiatan sosial. Tampaknya, perasaan saya dan mereka hampir serupa, selain ada hambatan teologis, juga ada prasangka terhadap kehadiran saya sebagai seorang muslim. Saya melihat psikologi sebagai kelompok minoritas membuat mereka merasa ada kecurigaan tertentu terhadap kehadiran orang “asing”. Ada gambaran-gambaran stereotip baik dari saya terhadap kekristenan maupun dari mereka terhadap Islam. Sebagai contoh, saat pertama kali akan memasuki gereja, seorang staf gereja sempat “menginterogasi” dengan berbagai pertanyaan yang cenderung menyelidik. Dengan berbagai alasan, staf itu tidak memberikan ijin bagi saya untuk melakukan observasi atau sekedar memperkenalkan dengan pendeta atau pimpinan gereja.

Temuan-temuan awal, gereja-gereja pentakostal dan karismatik cenderung tertutup dan eksklusif. Di kalangan internal Kristen, informasi yang saya dapatkan, aliran ini juga dikenal tertutup, fundamentalis dan kurang kooperatif. Bahkan, di sebagian Kristen arus utama, aliran ini pada awalnya dianggap

⁷ Georg Kirchberger, dan John Mansford (ed.), *Kekuatan Ketiga Kekristenan*, Seabad Gerakan Pantekostal 1906-2006, 2007.

sebagai gerakan yang menyimpang dari sisi teologis. Akhir-akhir ini, ketika perkembangan pantekostal/karismatik cukup menonjol, sebagian gereja-gereja Kristen arus utama menganggap aliran ini cenderung menimbulkan masalah sosial karena mereka sangat rajin membuka gereja-gereja baru. Padahal, pendirian gereja merupakan salah satu isu yang sensitive dalam dinamika sosial keagamaan tanah air.

Cara pantekosta-karismatik dalam bergereja dan membangun misi (evangelisasi) diantaranya melalui perekrutan jejaring yang biasa disebut dengan sistem sel (kelompok sel). Dengan cara ini, mereka mengajak atau memberikan “kabar baik”⁸ dan membentuk kelompok-kelompok kecil untuk membuat gerakan bersama. Dari kelompok kecil ini, setiap anggota dapat membuat kelompok kecil lain sehingga lama kelamaan menjadi suatu kelompok besar. Observasi yang saya lakukan, kegiatan kelompok kecil ini biasanya pada awal terbentuknya kelompok disebut persekutuan do’a. Di dalamnya, mereka melakukan ibadah kecil, mempelajari al-Kitab, sharing pengalaman spiritual (biasanya memberikan testimony-testimoni akan kebesaran Tuhan (Jesus) dalam kehidupan sehari-hari), dan saling menguatkan dengan do’a.

Sebuah kelompok sel selanjutnya dapat berkembang menjadi sebuah kelompok besar yang berkomitmen untuk membentuk sebuah gereja baru. Model pertumbuhan seperti inilah yang kemudian mendorong kelompok-kelompok sel besar ini membangun tempat ibadah atau gereja baru. Seringkali, kelompok sel yang sudah besar dalam suatu gereja lantas memisahkan diri, keluar dari gereja induk, dan membentuk gereja sendiri. Untuk itu, dapat dipahami jika aliran ini (pantekosta-karismatik) kerap dituduh oleh gereja Kristen arus utama sebagai kelompok yang suka memicu kecurigaan pihak lain (non-Kristiani) dengan membuka gereja/tempat ibadah baru. Gereja/tempat ibadah mereka bertebaran mulai dari kawasan

⁸Kabar baik merupakan istilah lain dari evangelisasi atau menyampaikan injil kepada orang lain, terutama kepada orang yang non-kristiani.

atau bangunan rumah toko (ruko), perumahan warga, hingga ke gedung restoran, perkantoran, hingga ke bangunan *hypermarket*, *mall*, dan hotel mewah. Dalam konteks ini, kekhawatiran gereja Kristen arus utama, pertumbuhan tempat ibadah ini dicap sebagai pelanggaran undang-undang atau peraturan tentang pembangunan rumah ibadah⁹.

Hal lain yang membuat gereja Kristen arus utama merasa cukup terganggu dengan gerakan pantekosta-karismatik adalah cara mereka dalam merekrut anggota/jemaat baru. Penelusuran beberapa pendeta dari gereja Kristen arus utama menyatakan sebagian besar jemaat yang bergabung atau berpindah ke aliran pantekosta-karismatik berasal dari jemaat gereja Kristen arus utama. Istilah mereka, aliran pantekosta-karismatik ini suka sekali “mencuri domba” (mengajak dan merekrut) jemaat yang sudah bergereja di Kristen arus utama¹⁰. Di kesimpulan riset besar kami juga menunjukkan hampir 75% jemaat baru di pantekosta-karismatik berasal dari Kristen arus utama, selebihnya berasal dari berbagai latar belakang agama yang berbeda, seperti dari katolik, Islam, Konghucu, Buddhisme dan Hindu.

Seiring dengan berkembangnya proses penelitian saya semakin dapat memahami gerakan pentakosta-karismatik ini dan bagaimana cara bergaul dan melakukan pendekatan. Ketika penelitian berkembang, banyak asumsi-asumsi hingga prasangka maupun hambatan teologis tereliminasi. Pada faktanya dalam proses penelitian ini adalah perjumpaan, dialog, dan persahabatan sebagai sesama makhluk Tuhan yang mencoba saling mengerti, saling menghargai dan mencoba berbuat baik terhadap sesama manusia dan berbuat untuk Tuhan. Setelah separuh jalan proses

⁹ Undang-undang/peraturan tersebut terkandung dalam Peraturan Bersama/Surat Keputusan Bersama (SKB) Dua Menteri (Menteri Agama dan Menteri Dalam negeri) No 8 dan 9 Tahun 2006 Tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat, tanggal 21 Maret 2006.

¹⁰ Interview beberapa pemimpin gereja Kristen arus utama di Surabaya April-Juni 2012.

penelitian, beberapa asumsi dan praduga awal terbantahkan. Misalkan, tidak semua gereja pantekosta-karismatik tertutup atau eksklusif, sebagian diantaranya cukup terbuka meskipun harus melewati pendekatan dan komunikasi yang cukup lama dan intens. Bagi sebagian pihak, Kristen arus utama dan katolik, pantekosta-karismatik sulit untuk diajak berdialog, namun saya menemukan beberapa gereja pantekosta-karismatik terbiasa membangun dialog baik dengan kalangan internal maupun dengan non-kristiani.

Dari karakteristik gerakan, khususnya di kalangan anak muda pantekosta dan karismatik, aliran ini sangat aktif dan kuat dalam hal evangelisasi (menyebarkan injil), radikal, militan dan cukup fundamentalis. Sebuah kelompok persekutuan anak muda dan remaja di sebuah gereja karismatik di Surabaya, Gereja Mawar Sharon (GMS), menamakan diri mereka sebagai “*Army of God*” yang jika disandingkan dengan kelompok-kelompok militan anak muda muslim setara disebut “*Hezbollah*” atau tentara Allah. *Army of God* mendefinisikan komunitas mereka sebagai komunitas yang kudus (suci) dan radikal¹¹. Umumnya, gereja-gereja Karismatik besar (mega churches) memiliki persekutuan anak muda yang militan. Ibadah dan kebaktian gerakan pentakosta-karismatik yang hingar bingar dan kemasannya yang eksklusif menarik banyak anak muda Kristen untuk bergabung dalam persekutuan-persekutuan muda ini. Namun, fenomena-fenomena seperti ini terjadi pula di berbagai kelompok agama dan kepercayaan sebagai bentuk respon terhadap fenomena sosial politik global dan nasional. Sehingga ini juga menjadi catatan penting bagaimana tantangan peradaban multikultur di kalangan anak muda yang merupakan penerus dan pewaris sejarah masa depan.

Secara umum, pengalaman bergaul dan berdialog langsung dengan “orang lain” dalam hal ini kekristenan telah membuka mata saya dan melepas rantai kebutaan atas agama Kristen

¹¹ Lihat Bulletin Gereja Mawar Sharon (GMS) Surabaya edisi 3 April 2011 tentang kegiatan *Army of God, Mawar Sharon Youth (Highly Intellectual, Highly Spiritual, Highly Influential)*.

secara umum. Meskipun saya tidak mendapatkan pengetahuan teologis mendalam, setidaknya pengetahuan dari pergaulan ini mendorong saya untuk secara arif melihat orang lain yang berbeda keyakinan, dan menghormati hak mereka dalam melaksanakan keyakinannya. Sebaliknya, saya bisa memberikan pengertian-pengertian tentang Islam dan muslim yang saya yakin memberikan perspektif positif dan sedikit banyak saya berharap bisa merubah pandangan-pandangan mereka terhadap Islam/muslim menjadi lebih positif. Demikian pula yang terjadi selama riset di Flores-Nusa Tenggara Timur, terjadi saling memberikan pelajaran dan pengetahuan antara saya sebagai peneliti dan masyarakat di sana sebagai laboratorium sosial.

C. Simpulan

Serangkaian refleksi dari tiga penelitian berbeda diatas menyiratkan beberapa catatan yang saya anggap penting dan urgen dalam kerangka pengembangan ajaran nilai-nilai multikulturalisme dan membangun peradaban Indonesia. Catatan pertama, pengembangan dan perluasan ide multikulturalisme bisa diawali dengan pengembangan diri pribadi melalui aksi nyata, bergaul dan membuka diri terhadap perbedaan-perbedaan dan “keoranglainan”, kemudian mentransformasikan nilai-nilai itu dalam tindakan. Kedua, memberikan kesempatan dalam bentuk pelatihan-pelatihan perjumpaan budaya, berbagi ide dan bekerja sama antar entitas berbeda apakah itu berdasar agama/kepercayaan, etnik dan ras atau kebudayaan. Ketiga, perlu ada kampanye berkelanjutan tentang ide-ide dasar kebhinekaan Indonesia sebagai sebuah entitas yang beragam dalam bingkai keindonesiaan (kesatuan).

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Abrasyi, Athiyah, *At-Tarbiyyah al-Islamiyyah wa Falsafatuba*, Beirut: Dar al-Fikr. 1969.
- Ainul Yaqin, M. *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*, Yogyakarta: Pilar Media. 2005.
- Andersen dan Cusher, “Multicultural and Intercultural Studies” dalam C. Marsh (ed), *Teaching Studies of Society and Environment* (Sydney: Prentice-Hall, 1994).
- Kamil, Sukron dan Chaedar S. Bamualim (ed.), *Syariah Islam dan HAM*, Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim, Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta dan Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
- Kirchberger, Georg dan John Mansford (ed.), *Kekuatan Ketiga ekristenan*, Seabad Gerakan Pantekostal 1906-2006, 2007.
- Liliweri, Alo, *Makna Budaya dalam Komunikasi antar Budaya*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Madjid, Nurkholis, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 2008.
- Miller, Donald E. and Tetsuno Yamamori, *Global Pentecostalism, The New Face of Christian Social Engagement*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 2007.
- Rachman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Srigunting, 2004.
- Qodir, Zuly, “Kesalahpahaman Multikulturalisme”, *Kompas*, Kamis 21 Februari 2013.