

E-ISSN : 2961 - 9513

P-ISSN : 2961 - 7820

SUARGA

Studi Keberagamaan dan Keberagaman

Volume 2, No.1, January-June



Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora
Universitas Islam Negeri
Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto



SUARGA

Studi Keberagaman dan Keberagaman

Program Studi Studi Agama-Agama
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora

Volume 2, Nomor 1, Tahun 2023

ISSN:

E-ISSN: 2961 - 9513

P-ISSN: 2961 - 7820

Penanggung jawab:

Prof. Dr. Hj. Naqiyah, M.Ag.

Editor in Chief:

Affaf Mujahidah, S.Th.I., M.A.

Journal Manager:

Kurnia Sari Wiwaha, M.Ag.

Editor:

Jamaluddin, S.Hum., M.A.

Nisa Adelia, S.IIP., M.Hum.

Rahman Latif Alfian, S.Pd., M.A.

Layouter:

Harisman, M.Ag.

Sekretariat:

Aditya Yanugraha, S.E.

Reviewer:

Dr. Akhmad Siddiq, Lc., M.A. (UIN Sunan Ampel Surabaya)

Dr. Elya Munfarida, M.Ag. (UIN Prof.K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto)

Brian Trinanda Adi Kusuma, M.A. (University of Amsterdam)

Tri Yunita Sari, M.A. (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)


Fatimah Azzahra Mutmainah, M.Pd., M.A. (UIN Walisongo Semarang)

Riska Dwi Agustin, M.A. (UIN Sultan Aji Muhammad Idris Samarinda)

M. Kholid Ismatulloh, M.Ag. (NU Jawa Timur)

Daftar Isi

| No | Judul | Halaman |
|----|---|---------|
| 1 | Islamic Culture Di Era Revolusi Industri 4.0 (Tinjauan Filsafat Teknologi Andrew Feenberg) Harisman | 01-19 |
| 2 | Prophet Muhammad Mawlid Celebration A Sunni or Shi'i Tradition? Nurrohim, Fitri Sari Setyorini | 20-39 |
| 3 | Kuntowijoyo Prophetic Social Science and Its Relevance to Material Religion Abdullah Muslich Rizal Maulana, Sufratman Sufratman, Ainun Aliah | 40-71 |
| 4 | Implikasi Konsep Moderasi Beragama terhadap Multikulturalisme Di Indonesia Sobri Febrianto, Elya Munfarida | 72-96 |
| 5 | Nilai Multikultural: Jalan Perdamaian Melampaui Dialog Antar Agama Danil Folandra | 97-114 |

| | | |
|---|---|---|
|  | SUARGA: Studi Keberagamaan dan Keberagaman | |
| | Vol. 2 No. 1 (2023) 01-18 | E- ISSN: 2961-9513 P-ISSN: 2961-7820 |

ISLAMIC CULTURE DI ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0 (TINJAUAN FILSAFAT TEKNOLOGI ANDREW FEENBERG)

Harisman

UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto

harisman2019@uinsaizu.ac.id

Abstract

Technological developments in the era of the industrial revolution 4.0 have changed the media used in developing Islamic culture. This paper tries to describe the development of Islamic culture to date. Various problems regarding developing technology raise questions regarding its use. The point of view that is widely used in viewing technology has not been able to represent the rationality of the technology itself. A rational reading of today's technology is possible to refer to the contemporary philosophy of Andrew Feenberg who has different views with his predecessors. The author uses a type of library research research with a qualitative approach. The analysis uses the viewpoint of Andrew Feenberg's technological rationality philosophy. As a result, the current technology makes access to Islamic cultural performances easier. One can watch a cultural performance anywhere and anytime and the spread of information and knowledge related to Islamic culture.

Keywords: *Islamic Culture, Industrial Revolution 4.0, Andrew Feenberg's Philosophy of Technology*

Abstrak

Perkembangan teknologi pada era revolusi industri 4.0 menjadikan media yang digunakan dalam mengembangkan budaya Islam menjadi berubah. Tulisan ini mencoba untuk menjabarkan terkait perkembangan budaya Islam sampai saat ini. Berbagai permasalahan mengenai teknologi yang berkembang menjadikan pertanyaan terkait pemanfaatannya. Sudut pandang yang banyak digunakan dalam melihat teknologi belum bisa mewakili rasionalitas dari teknologi itu sendiri. Pembacaan secara rasionalitas terhadap teknologi saat ini yang memungkinkan mengacu pada filsafat kontemporer dari Andrew Feenberg yang memiliki perbedaan pandangan dengan para pendahulunya. Peneliti menggunakan jenis penelitian library research dengan pendekatan kualitatif. Analisisnya menggunakan sudut pandang filsafat rasionalitas teknologi Andrew Feenberg. Hasilnya, teknologi yang ada saat ini menjadikan akses terhadap pagelaran budaya Islam menjadi lebih mudah. Seseorang dapat menonton sebuah pagelaran budaya di mana pun dan kapan pun serta tersebarnya informasi dan pengetahuan terkait budaya Islam.

Kata Kunci: *Kebudayaan Islam, Revolusi Industri 4.0, Filsafat Teknologi Andrew Feenberg*

Pendahuluan

Islam sebagai agama yang diakui eksistensinya dan diimani oleh banyak orang dari segala penjuru dunia melahirkan banyak sekali budaya dengan wajah berbeda-beda. Islam yang berkembang di Arab tentu wajahnya akan sangat berbeda dengan Islam yang berkembang di Barat. Begitupun dengan Islam yang berkembang di Indonesia dan negara-negara lainnya. Perbedaan tersebut melahirkan budaya keislaman yang juga berbeda-beda. Misalnya, budaya keislaman yang berkembang di Jawa. Acara yang biasa disebut *slametan*, *ratih*, *manaqiban*, dan lain sebagainya tidak akan ditemukan di Arab. Kebudayaan Jawa tersebut juga banyak dimasuki oleh nuansa mistisme yang akhirnya melahirkan Islam Kejawen. (Bakri, 2014)

Dalam konteks masa kini, perbedaan tersebut pastinya memiliki perkembangan lebih lanjut. Tentunya hal itu dipengaruhi oleh kondisi sistem manusia yang lebih maju dalam hal pengetahuan dan teknologi. Apalagi, di era revolusi industri 4.0 kali ini muncul banyaknya kegiatan manusia yang diselesaikan dengan teknologi digital. Misalnya saja, dalam aspek lainnya seperti pada permainan digital dan uang elektronik (*electronic money*). Perkembangan mencolok dalam era revolusi industri 4.0

ini ditandai secara jelas dengan pergantian tenaga manusia menjadi tenaga mesin.(Asnawi, 2022) Perubahan tersebut tentunya memberi dampak signifikan, apalagi dengan teknologi informasi dan komunikasi yang disebut sebagai digitalisasi.

Lebih lanjut lagi, kemajuan dalam bidang teknologi ini pastinya berpengaruh juga dalam perkembangan dunia Islam. Dalam hal pendidikan saja, berbagai *platform online* berbasis islami memenuhi media. Literasi baru dalam Islam dapat diakses melalui pdf, audio visual, dan lain sebagainya seperti dalam penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Alfatih Suryadilaga sebelumnya.(Dimas Indianto S dan Wiji Nurasih, 2020) Hal ini membuktikan bahwa Islam memiliki ruang yang bebas dalam dunia digital. Perkembangan dengan adanya digitalisasi hadis menunjukkan adanya perubahan budaya penulisan hadits dengan yang semula hanya menggunakan ingatan para sahabat,(Asep Sulhadi dan Izzatul Sholihah, 2020) kemudian masuk dalam budaya tulis menulis dan membukukan hadits seperti dalam tradisi yang dilakukan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim, kini budaya tersebut beralih ke dalam media online yang bisa diakses oleh semua orang dari berbagai penjuru dunia dengan mudah.

Fakta di atas hanya sebagian kecil dari perubahan tradisi kebudayaan Islam. Perkembangan tersebut akan sangat menarik jika dikaji dalam perspektif yang berbeda. Salah satu yang paling menarik yaitu perspektif dari filsafat teknologi Andrew Feenberg. Filsafatnya menjadi menarik karena kecenderungan pemikirannya yang lebih positif terhadap media. Ia berbeda dengan para pendahulunya, seperti Martin Heidegger dan Jacques Ellul.(Zachry, 2007) Selama ini, dalam wacana keislaman maupun wacana mengenai teknologi belum ada yang mengkaji perkembangan kebudayaan Islam (*Islamic culture*) dalam era revolusi industri 4.0 dengan perspektif filsafat teknologi Feenberg dengan pemikiran rasionalitas teknologinya yang diakletis.

Pertama, artikel penelitian berjudul Aplikasi *Mobile Learning* Pada Mata Pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam yang ditulis oleh Dedi Putra Widi Utama dan Rini Agustina menjelaskan mengenai aplikasi yang dapat membantu pembelajaran bagi siswa. *Setting* yang digunakan dalam artikel ini adalah MAN 1 Malang. Hasilnya, pembelajaran tersebut dapat meningkatkan pengetahuan pada siswa. Di dalamnya

memuat beberapa metode pembelajaran dari mulai metode *waterfall*, *communication*, *planning*, *modelling* dengan *analysis* dan *design*, dan lain sebagainya. (Putra Widi Utama dan Rini Agustina, 2020)

Kedua, penelitian dengan judul **Pengembangan** Media Pembelajaran Berbasis *Prezi* Pada Mata Pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam yang ditulis oleh Ade Sumarlia, Yayat Ruhiat dan Fadlullah menjelaskan mengenai pengembangan media **berbasis prezi** dengan menggunakan metode riset dan development. Dengan penelitian tersebut menghasilkan sebuah kesimpulan berupa sebuah kategori yang sangat layak dari validitas produk. Selanjutnya, dilakukan uji validitas yang menghasilkan terpenuhinya kriteria sebagai basis pembelajaran dalam mata pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam. (Ade Sumarlia, Yayat Ruhiat dan Fadlullah, 2021)

Ketiga, artikel dengan judul Konstruksi Integritas Ilmu, **Teknologi**, dan Kebudayaan yang ditulis oleh Muhammad Wahyudi memiliki **fokus** terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi yang memiliki keterkaitan atau relasi yang jelas. Ketiganya merupakan sebuah rangkaian yang tidak bisa dipisahkan. Dalam hal **epistemologi**, hal ini masuk dalam ranah faktual dan positivistik. Teknologi juga memberikan sebuah kontribusi terhadap ilmu pengetahuan yang bernilai dalam ranah aksiologi. Hal tersebut merupakan rangkaian yang konkrit dalam kehidupan manusia. (Wahyudi, 2016)

Metode Penelitian

Dengan adanya beberapa penelitian mengenai teknologi dan kebudayaan di atas terlihat sekali belum ada yang meneliti mengenai kebudayaan Islam di era revolusi industri 4.0 dengan perspektif Andrew Feenberg. Di sini peneliti menggunakan pendekatan kualitatif dan metodenya yang lebih kepada deskriptif analitis dengan sudut pandang filsafat Andrew Feenberg. Jenis penelitian ini menggunakan jenis penelitian *library research*. Kajian ini sangat menarik dan diperlukan guna menambah khazanah pengetahuan dalam dunia modern serta mengetahui perkembangan *Islamic culture* ini di zaman serba teknologi canggih. Perpaduan pemikiran filsafat barat berbasis teknologi dengan ranah keislaman menjadikan tantangan tersendiri sehingga nantinya akan menjawab berbagai problem dan dinamika media keagamaan.

Hasil dan Pembahasan

Kemajuan Teknologi Era Revolusi Industri 4.0

Dalam sejarah teknologi internasional, kemajuan teknologi saat ini tentu saja tidak serta merta tanpa suatu proses yang panjang. Pengenalan terhadap teknologi yang maju berawal dari revolusi industri 1.0 pada abad ke-18 dengan ditemukannya mesin uap di Inggris oleh James Watt. Benih-benih penemuan ini tidak berhenti sampai situ. Perkembangan terhadap dunia teknologi dilanjutkan pada era revolusi industri 2.0 dengan adanya perubahan besar yang seringkali disebut sebagai lompatan besar. Perubahan ini ditandai dengan pergantian penggunaan tenaga mesin uap dengan teknologi listrik dan **munculah** transportasi. Lebih lanjut lagi pada abad ke-20 mulailah revolusi industri 3.0 dengan adanya produksi transportasi berupa mobil yang lebih banyak. Internet dan telepon mulai muncul pada periode ini dan adanya sistem teknologi informasi yang lebih canggih berbasis computer dan robot. (Kezia Indianti Ruhama dan Ferdinan Pasaribu, 2022)

Kemajuan ini berlanjut pada revolusi industri 4.0 sekarang ini. Pada revolusi industri kali ini, kemajuan teknologi dapat dilihat dengan adanya kecerdasan buatan (AI), alat mengirim data melalui internet (IoT), *big data* dan yang lainnya. (Dila Alfiana Nur Haliza, Merita Dian Erina, Isna Fitri Choirun Nisa, Azizah Jumriani Nasrum, dan Moh. Asror Yusuf, 2022) Adanya computer dan sejenisnya membuat hampir seluruh aspek kehidupan dalam masyarakat dipenuhi dengan digitalisasi. Sebagai contoh atau gambaran, munculnya *e-commerce* yang menandai usaha atau bisnis digital. (Asnawi, 2022) Bisa dilihat dengan adanya media-media online dengan berbagai platform dagangnya yang menarik daya beli masyarakat.

Revolusi industri 4.0 ini juga biasanya dinamakan sebagai *cyber physical system* karena kolaborasinya dengan teknologi *cyber*. Teknologi informasi dan komunikasi digabungkan dalam era **ini. Pada** permulaannya, industri 4.0 muncul dengan adanya suatu kepentingan untuk menjaga kemajuan agar tetap terdepan pada 2011 di Jerman ketika adanya Hannover Fair hingga dari situ terjadilah sebuah kebijakan **High-Tech Strategy** 2020. Tujuan dari adanya revolusi industri 4.0 ini tidak terlepas dari

kepentingan terhadap peningkatan daya saing dalam pasar global yang situasinya bisa saja selalu berubah dan berkembang. (Nabillah Purba, Mhd Yahya dan Nurbaiti, 2021)

Tinjauan Umum Mengenai *Islamic Culture*

Diskursus mengenai agama dan kebudayaan telah dilirik oleh berbagai **ilmuwan**. Martineau misalnya, memiliki pandangan bahwa agama dipahami sebagai keyakinan terhadap Tuhan yang senantiasa hidup. Sedangkan kebudayaan, seperti yang dikatakan oleh Goondenough dipahami sebagai setiap pengetahuan yang dimiliki oleh manusia dengan adanya perangkat dan model untuk mendorong tindakan manusia. Selanjutnya, Keesing dan Sperber menjelaskan bahwa kebudayaan merupakan suatu sistem yang berada pikiran setiap individu secara sadar maupun tidak sadar. (Muqoyyidin, 2013)

Dengan mengacu pengertian mengenai agama dan kebudayaan di atas, kebudayaan Islam memiliki banyak wajah. Islam masuk ke berbagai penjuru dunia membawa berbagai segi ilmu pengetahuan. Bisa dilihat, di **Barat** yang awalnya berkembang doktrinasi dari agama Kristen menolak secara mentah terhadap berbagai pengetahuan yang dibawa oleh peradaban Islam awal. Sebagai gambaran, yang pernah dialami oleh Nicholas Copernicus dengan penemuan sainsnya kemudian dibunuh secara biadab oleh otoritas gereja. Pemikiran filsafat yang dulunya berkembang di Yunani untuk kemudian diadopsi oleh dunia Islam, semuanya juga ditolak. Setelah adanya *renaissance*, kehidupan **Barat** berubah menjadi lebih sekuler dan maju. Kontribusi terhadap kemajuan awal dunia barat tentu saja terinspirasi oleh banyak ilmuan Islam yang membawa banyak budaya keilmuan sehingga menjadikan barat terbuka dengan wajah Islam yang juga sangat sekularis. (Suyanta, 2011)

Selanjutnya, Islam masuk ke dunia timur, termasuk Indonesia juga memiliki wajah tersendiri. Islam masuk ke Indonesia memiliki banyak pengaruh, termasuk pengaruh terhadap kebudayaan yang ada di Indonesia. Dalam hal ini, integrasi kebudayaan Islam dan kebudayaan lokal memiliki dua bentuk secara umum, yaitu hubungan yang sinkretik dan hubungan yang akulturatif. Selain itu juga ada hubungan yang coraknya kolaboratif dan legitimasi. Dengan adanya Islam tersebut masuk ke dalam bumi pertiwi ini, maka struktur kehidupan sosial dan budaya masyarakat pun berubah. Contohnya, ritual Asyeik yang merupakan kebudayaan

suku Kerinci mengalami perkembangan karena adanya akulturasi dengan kebudayaan Islam.(Surliensyar, 2016) Beberapa kebudayaan bercorak Islam lain yang berkembang di Indonesia di antaranya tradisi *tabot* atau *tabuik*, *kupatan*, tradisi *grebeg*, tradisi *halal bihalal*, tradisi *tumpeng*, tradisi *skaten* dan lain sebagainya.(Mujib, 2021)

Selain berbagai tradisi di atas, juga muncul tradisi dalam bidang seni seperti kaligrafi. Awalnya, Islam masuk ke Indonesia dengan membawa aksara Arab yang membawa perkembangan dengan munculnya *pegon* (aksara Arab dengan bahasa Jawa/Indonesia), huruf Jawi, dan huruf Melayu. Dengan adanya aksara-aksara tersebut, ditemukanlah banyak kaligrafi kuno yang di tulis di kertas, lontar, dan deluang. Seni menulis dalam aksara Arab dan adanya kaligrafi tersebut dikenal bersamaan dengan masuknya Islam ke Nusantara.(Ahmad Ghozali Syafi'i dan Masbukin, 2021)

Meninjau secara umum beberapa fakta di atas, kebudayaan Islam memang memiliki banyak ciri khas lokal, yang mana ciri khas tersebut juga dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat yang berbeda-beda sesuai dengan tempatnya. Andai saja, antara timur dan barat dengan semua batas negara tidak ada dan manusia hidup hanya dalam persamaan saja tanpa ada perbedaan, maka wajah Islam dengan corak **unik** tersendiri tidak akan ada. Faktanya, kebudayaan di dunia tidak pernah tunggal sehingga tradisi yang berkembang dalam dunia Islam pun tidak pernah tunggal atau selalu beragam dan memiliki perkembangan lebih lanjut.

Filsafat Teknologi Andrew Feenberg

Teknologi bagi Feenberg memiliki ambivalensi. Pemikirannya berbeda dengan para pendahulunya seperti Marcuse, Jurgen Habermas, dan lain sebagainya. Di satu sisi, ia mengakui bahwa instrumentalitas teknologi dapat dipahami sebagai penguasaan yang dapat memberikan ancaman bagi kehidupan. Akan tetapi, di sisi lainnya **Feenberg** memiliki pandangan yang lebih positif terhadap teknologi. Ia melihat sebuah peluang bahwa masyarakat juga memiliki peluang untuk mengendalikan teknis dan mempengaruhi perkembangan.(Feenberg, 2002)

Di belakang semua itu, ada pengaruh yang juga melatarbelakangi pemikiran Feenberg. Seorang pendahulu teori kritis bernama Marcuse, dalam bukunya yang berjudul *One Dimensional Man* dikatakan sebagai puncak teori kritis oleh Feenberg.

Pengaruh dari Marcuse bahkan menjadikan Feenberg untuk turut serta dalam gerakan sosial. Ia dikenal sebagai *New Left* atau Kiri Baru. Hal itu memberikan pengalaman hidupnya bahwa ia pernah turut serta dalam demonstrasi yang besar untuk menggulingkan Prancis secara intelektual maupun secara gerakan sosial. Ia **memang** memperjuangkan sosialisme. Bukunya yang berjudul *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited* menunjukkan kecenderungannya pada Neo-Marxisme. Ia memiliki pandangan bahwa memungkinkan sekali untuk merubah masyarakat kapitalis menjadi sosialis yang lebih baik.(Maulana, 2015)

Di samping pemikirannya yang cenderung sosialis, ia menawarkan filsafat teknologi yang berbeda. Para pendahulunya cenderung memiliki pikiran negatif terhadap teknologi sehingga mereka **menekankan** pembatasan terhadap penggunaannya. Sedangkan Feenberg berpikiran sebaliknya. Reformasi teknologi dan kepelakuan manusia terhadapnya bagi Feenberg sangatlah bisa dilakukan. Ia mengatakan bahwa apa yang dicemaskan oleh para pendahulunya dengan adanya masalah mengenai pekerjaan, pendidikan, dan lain sebagainya tidak hanya berakar pada teknologi, tetapi dengan adanya antidemokrasi sehingga menggosur kepentingan anggota masyarakat.(Achterhuis, 2001) Pada pemikiran **filsafat** Feenberg ini, bisa dijadikan sebagai pisau analisis kritis dan rasional terhadap kemajuan pada era kemajuan teknologi saat ini dengan pandangannya yang menghasilkan ambivalensi tersebut.

Islamic Culture dalam Revolusi Industri 4.0 (Analisis Rasionalitas Teknologi Andrew Feenberg)

Kebudayaan dalam Islam lahir dengan adanya nilai yang pijakannya dari tauhid untuk kemudian mempengaruhi budaya yang ada di masyarakat. Hal ini sesuai dengan perspektif dari Kuntowijoyo. Islam yang berkembang di masyarakat tentunya akan bertemu dengan berbagai tradisi lokal yang ada, walaupun dalam prosesnya ada suatu ketegangan dengan nilai-nilai budaya. Dari situlah tradisi yang berkembang disaring sehingga menjadi sesuai dengan nilai-nilai Islam.(Kuntowijoyo, 1998) Terjadinya dialektika seperti ini disebabkan oleh konstruksi dari realitas manusia yang dinamis sekaligus pemikiran manusia yang berkembang hingga menciptakan perbedaan dalam hal interpretasi terhadap makna dari kitab suci. Dengan demikian,

muncul ragam budaya Islam yang khas dan unik dengan adanya akulturasi dan asimilasi budaya.(Muqoyyidin, 2013, hlm. 2)

Pemikiran yang menimbulkan adanya Islam sebagai realitas kebudayaan masyarakat tersebut berawal dari suatu pemahaman mengenai Islam universal dengan suatu paradigma sosiologis. Caranya dengan melihat latar belakang sosio-histori yang melingkupi masyarakat Arab ketika ayat al-Qur'an diturunkan. Islam yang turun ketika itu menjadi sebuah respon terhadap fenomena yang melingkupi kondisi Arab saat itu.(Bizawie, 2003, hlm. 33-34) Pandangan ini menjadikan sebuah keyakinan mengenai wahyu yang turun tak lepas dari aspek lokalitas Arab, sehingga dapat diaktualisasikan di negara lainnya dengan paradigma baru, seperti di Indonesia, Persia, Turki, India, dan lain sebagainya.(Moh. Mansur Abadi dan Edi Susanto, 2012, hlm. 229)

Kebudayaan Islam dalam sejarahnya memiliki perkembangan. Pada zaman penuh teknologi canggih saat ini, kebudayaan Islam dapat dinikmati dengan memanfaatkan teknologi informasi dan komunikasi yang telah ada. Dengan analisis filsafat rasionalis Andrew Feenberg yang merupakan pemikiran baru dari para pendahulunya, teknologi memiliki dua sisi. Sisi negatif yang dapat ditimbulkan berupa manusia yang berada di bawah kendali teknologi. Perkembangan IPTEK dapat memberikan sisi tersebut dalam berbagai bidang, termasuk dalam kebudayaan.(Setiawan, 2018)

Ada beberapa dampak negatif yang dapat ditimbulkan dengan adanya perkembangan teknologi. *Pertama*, adanya ketergantungan terhadap teknologi. Berbagai alat yang digunakan oleh masyarakat perlahan akan menyingkirkan alat-alat tradisional dengan beralih pada teknologi instan. Hal ini bisa menyebabkan ketergantungan pengguna teknologi. Misalnya saja, pagelaran budaya di masyarakat akan lebih banyak ditampilkan secara online dan minimnya pertemuan tatap muka atau pertunjukan secara langsung, karena dengan teknologi yang ada, masyarakat dengan sangat mudahnya mengakses budaya yang telah ada.

Kedua, terciptanya kolonialisme. Di setiap tempat, perkembangan teknologi tidak selalu sama. Bisa saja timbul adanya kesenjangan yang sangat kontras antara negara maju dengan negara berkembang yang belum sepenuhnya secara optimal

menggunakan teknologi dengan baik. Kolonialisme yang dimaksud di sini bukanlah penjajahan dalam bentuk wilayah, melainkan penjajahan dalam bentuk informasi dan komunikasi. Negara yang berkembang akan lebih banyak mengonsumsi informasi dari negara maju sehingga hal tersebut memungkinkan adanya otoritas terhadap sumber informasi. Dalam konteks kebudayaan, informasi mengenai budaya dari negara yang lebih maju bisa menjadikan masyarakat lebih banyak mengonsumsi budaya dari luar dan secara perlahan budaya lokal tersingkirkan.

Ketiga, perubahan sistem nilai dan norma. Adanya perkembangan teknologi tidak bisa dipungkiri mempengaruhi perubahan sistem nilai dan norma dalam masyarakat. Perubahan tersebut bisa saja menimbulkan dampak positif. Akan tetapi, apabila perubahan tersebut tidak diimbangi dengan kecerdasan intelektual masyarakat, maka dapat menimbulkan dampak negatif. Sebagai contoh, penggunaan atau pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi yang mulanya memiliki tujuan untuk memudahkan masyarakat dapat disalahgunakan oleh orang-orang yang tidak bertanggungjawab dengan menampilkan hal-hal tidak senonoh seperti pornografi dan lain sebagainya. (Setiawan, 2018)

Selain beberapa dampak **negatif** di atas, teknologi juga memiliki sisi positif. Dengan pembacaan yang berbeda, Feenberg berusaha memperlihatkan sisi lain dari teknologi. Sisi lain tersebut berupa pengendalian teknologi oleh manusia sehingga manusia dapat memperoleh kebermanfaatan dari teknologi yang ada. Seperti halnya sebuah tali panjang **memiliki** dua ujung berlawanan. Antara kiri dengan kanan yang berlawanan. Begitu pun teknologi juga memiliki dua sisi berupa negatif dan positif. Beberapa contoh akulturasi budaya Islam dengan budaya yang dapat dilihat di Indonesia sebagai bentuk perkembangan teknologi era revolusi industri 4.0 di antaranya sebagai berikut.

1. Pertunjukan wayang dalam bingkai video islami

Wayang dapat dipahami sebagai sebuah kesenian yang berasal dari Jawa. Asalnya, wayang merupakan kesenian Hindu India. Dengan adanya proses akulturasi budaya, maka wayang diselaraskan dengan ajaran-ajaran dan nilai-nilai Islam. (Almuzahidin, 2018) Selanjutnya, teknologi menjadikan pagelaran wayang saat ini bisa dinikmati dari jarak jauh, di mana pun dan kapan pun. Hanya berbekal

menonton video dari teknologi informasi dan komunikasi, pagelaran wayang dapat diakses lebih mudah. Hal ini menjadi bukti bahwa manusia sebagai pengendali teknologi dapat menunjukkan dampak positif dari teknologi tersebut.



ISLAM DALAM BINGKAI SENI
PERTUNJUKAN TRADISIONAL DAN MODERN

29 x ditonton · 5 bln lalu

Gambar 1.1 Screenshot video youtube pertunjukan wayang kulit

Dari gambar di atas terlihat dengan jelas sebuah pertunjukan wayang kulit khas Islam dengan perpaduan nuansa tradisional dan modern. Video tersebut menjelaskan mengenai tradisi perwayangan yang merupakan hasil akulturasi dari budaya lokal dengan budaya Islam. Video yang berdurasi 11.24 tersebut membuktikan bahwa rasionalitas teknologi menunjukkan adanya dampak positif bagi masyarakat.

2. Pertunjukan akulturasi masjid Cheng Ho di Palembang

Nama masjid ini diambil dari nama seorang laksamana Cheng Ho yang datang dari China. Ia memiliki peran menyebarkan kedamaian di Nusantara dan berupaya menyebarkan ajaran Islam di Palembang. Selanjutnya, etnis China berusaha membangun sebuah masjid di Jakabaring guna menghormatinya. Akulturasi antara budaya Islam dengan budaya China dapat dilihat dari kemiripan gapura masjid dengan gapura klinteng. Selain itu, warna yang menjadi ciri khas masjid ini juga ikut memberikan nuansa akulturasi budaya. Warna tersebut yaitu merah, kuning, dan hijau. Warna merah dapat dimaknai sejahtera. Sedangkan warna hijau dapat dimaknai selaras dan seimbang. Adapun kuning dimaknai sebuah kekayaan dan kemakmuran. (Heldani, 2015, hlm. 127)



Akulturası Budaya Islam dan Budha (Masjid Cheng Ho) di Palembang

221 x ditonton · 4 thn lalu

Gambar 1.2 Screenshot video youtube akulturası di Masjid Cheng Ho Palembang

Gambar di atas menunjukkan masjid Cheng Ho dengan ciri khasnya yang mirip dengan desain klenteng dari China. Hal itu menunjukkan adanya percampuran dengan budaya langsung dari China. Tidak bisa dipungkiri juga bahwa masjid tersebut memang dibangun para etnis China. Hal lain yang menjadi ciri khas dari masjid ini yaitu aksaranya yang dipajang depan masjid berupa aksara China yang menunjukkan bahwa masjid tersebut merupakan bagian dari penghormatan kepada laksamana Cheng Ho.

3. Tradisi *Ba'ayun Maulid*

Tradisi *Ba'ayun Maulid* dilaksanakan dalam rangka memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad SAW. Peringatan seperti ini dijadikan sebagai sarana dakwah oleh Wali Songo dalam menyebarkan agama Islam di Nusantara. Dalam prosesnya, syarat yang harus disiapkan berupa pembuatan ayunan anak-anak. Kemudian kegiatan yang dilakukan selanjutnya yaitu pembacaan kalam ilahi, maulid al-Barzanji, dan diakhiri dengan pembacaan do'a serta penutup. Tradisi *ba'ayun* ini banyak dilakukan oleh masyarakat Kalimantan Tengah dari Barito Utara. Kekhasan dalam menyambut perayaan maulid nabi dengan ayunan anak-anak menjadikan karakteristik adanya akulturası budaya lokal dengan budaya Islam. (Almuzahidin, 2018, hlm. 37-38)



BAAYUN MAULID! RIBUAN AYUNAN
DI MESJID KERAMAT BANUA HALAT! #RI...

3,8 rb x ditonton · 3 thn lalu



69



Tidak suka



Bagikan



Buat



Demi

Gambar 1.3 Screenshot video youtube pelaksanaan tradisi *Ba'ayun Maulid*

Gambar di atas menjelaskan mengenai proses pelaksanaan tradisi *Ba'ayun Maulid* di Kalimantan Tengah. Tradisi ini tak lepas dari sejarah adanya peringatan maulid nabi. Kegiatan maulid nabi pertama kali dilakukan oleh Sultan Salahuddin pada 1184 M dengan mengadakan sebuah perlombaan berupa penulisan puji-pujian kepada nabi dengan kriteria pemenang sebagai syair paling indah. Pada akhirnya, yang menjadi pemenang adalah Syeikh Ja'far al-Barzanji yang juga saat ini masih digunakan di Indonesia dalam perayaan *Ba'ayun Maulid*. Pengetahuan mengenai tradisi ini dengan sangat mudah ditemukan di berbagai platform maupun video di youtube maupun yang lainnya.

4. Ritual *Simah Laut*

Sesuai dengan Namanya, ritual *Simah Laut* tentunya dilakukan oleh masyarakat pesisir. Seperti yang dikatakan oleh Joko Pramono bahwa kekuatan laut ada pada kebudayaan atau tradisi dari masyarakat pesisir. (Pramono, 2005) Upacara keagamaan dalam setiap tempat memiliki kekhasan tersendiri. Salah satu yang paling menarik yaitu ritual *Simah Laut* yang dilakukan oleh sebagian masyarakat muslim di Indonesia. Pada mulanya, ritual ini dinamakan Selamatan Kampung, hingga pada tahun 2004 ritual ini dinamai ritual *Simah Laut*. Ritual ini dilaksanakan berdasarkan kondisi di masyarakat, misalnya apabila terjadi ombak yang besar, cuaca yang buruk, dan lain sebagainya. Dalam pelaksanaannya, dipersiapkan kue tradisional kampung sebanyak 41 dan ayam 3 ekor. Tujuannya adalah untuk menenangkan laut agar tidak

terjadi cuaca yang buruk lagi. Permohonan do'a kepada Allah dipimpin oleh seorang yang dipercaya sebagai tokoh agama di masyarakat.(Almuzahidin, 2018)



Gambar 1.4 Screenshot video youtube pelaksanaan ritual *Simah Laut*

Gambar di atas menunjukkan ritual *Simah Laut* oleh sekelompok warga. Ritual tersebut diawali di pagi hari dengan menyembelih binatang yang telah dipersiapkan sebelum acara dimulai. Daging dimasak oleh seluruh penduduk kampung. Setelah waktu dzuhur, mereka melanjutkan ritual dengan pembacaan doa oleh seorang tokoh agama di masyarakat untuk kemudian menghanyutkan miniatur kapal yang terbuat dari kayu ke laut. Setelah ritual tersebut dilakukan, masyarakat melakukan pantangan selama 3 hari agar tidak melakukan segala kegiatan di laut. Dari rangkaian kegiatan tersebut, unsur kebudayaan tidak hilang, akan tetapi dibumbui dengan do'a-do'a kepada Allah sebagai bagian dari karakteristik Islam.

5. Tradisi Badewa

Tradisi ini merupakan tradisi masyarakat dayak. Asalnya dari agama Hindu. Setelah Islam datang, budaya ini bersinggungan dengan nilai-nilai Islam hingga terjadi penyesuaian. Beberapa hal yang digunakan dalam tradisi ini sebagai persyaratan yaitu ramuan-ramuan dan mantra-mantra tradisional sebagai ciri khas. Selain itu, perlu adanya peralatan tertentu seperti kain yang dililitkan ke kepala. Tradisi ini dilakukan guna menyembuhkan orang yang sedang sakit oleh gangguan roh halus sehingga tidak bisa diobati oleh peralatan medis atau dokter. Kebiasaan yang dilakukan masyarakat dayak ini dihubungkan dengan firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 3 mengenai kepercayaan terhadap hal yang ghaib, bahwa hal-hal yang tidak kasap mata adalah benar adanya.(Almuzahidin, 2018)



Ritual Badewa_ Ritual Adat Dayak

1,4 rb x ditonton · 8 bln lalu

Gambar 1.5 Screenshot video youtube Ritual Badewa

Gambar di atas menunjukkan proses ritual Badewa oleh masyarakat dayak. Video tersebut mencoba menjelaskan kepada penonton mengenai akulturasi budaya dan agama. Tidak selamanya agama bertentangan dengan budaya. Apabila terdapat suatu pertentangan antara keduanya, bisa dilakukan sebuah kompromi dengan menggabungkan nilai-nilai yang positif, agar budaya yang ada di masyarakat tidaklah punah.

Beberapa contoh di atas secara rasional memberikan suatu bukti bahwa teknologi memiliki sisi positif yang mana manusia memiliki kesempatan untuk mengendalikannya. Tradisi yang berakar di masyarakat memang tidak bisa dipaksakan untuk dihilangkan begitu saja. Akan tetapi, proses dalam tradisi tersebut bisa dimodifikasi dengan memasukkan nilai-nilai positif di dalamnya menjadi suatu wajah budaya khas suatu masyarakat tertentu dengan tidak meninggalkan identitas keislamannya. Dalam mempertahankan budaya yang telah mengakar tersebut tidak cukup menggunakan media yang sifatnya statis tanpa perubahan. Apalagi dengan semakin berkembangnya teknologi era 4.0. Kelambanan dan tidak tersosialisasikannya suatu budaya menjadi dampak dari kurangnya pengetahuan terhadap teknologi. Dengan demikian, sisi positif dapat dirasakan sesuai dengan sudut pandang filsafat Feenberg dengan ciri khas pemikiran rasionalitas teknologinya.

Kesimpulan

Kebudayaan Islam lahir dengan wajah berbeda-beda. Persinggungan antara budaya lokal dengan nilai-nilai Islam memunculkan sebuah akulturasi budaya.

Berbagai tradisi atau kebudayaan dalam masyarakat dalam prosesnya memang memiliki ketegangan jika diakulturasikan. Tidak selalu dalam pelaksanaannya kebudayaan yang ada sesuai dengan nilai-nilai Islam. Ketegangan tersebut menyaring budaya lokal dengan mengambil yang sesuai dan menghilangkan unsur-unsur yang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam. Walaupun demikian, Islam masuk ke berbagai penuru dunia tidak pernah menghapuskan budaya setempat yang telah mengakar.

Perkembangan budaya Islam tidak lantas hanya berhenti pada proses pelaksanaannya. Media yang digunakan pun memiliki peran dalam kebudayaan masyarakat. Revolusi industri 4.0 saat ini menjadikan perkembangan teknologi mempengaruhi kebudayaan yang ada di masyarakat. Semua itu tidak lepas dari adanya proses yang panjang dari penemuan-penemuan teknologi yang lebih baru. Pada revolusi industri 1.0, taknologi yang ada masih menggunakan mesin uap. Mesin ini ditemukan di Inggris pada abad ke-18 M. Selanjutnya, pada revolusi industri 2.0 terjadi pergeseran besar-besaran dari yang semula menggunakan mesin uap beralih menjadi penggunaan teknologi listrik. Pada revolusi 3.0, produksi transportasi semakin banyak dan berkembang lebih maju. Pada era sekarang, yaitu era 4.0, masyarakat lebih dimanjakan dengan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi serta penggunaan robot dalam berbagai kegiatan manusia sehari-hari.

Dalam memandang perkembangan teknologi tersebut, pemikiran filsafat kontemporer yang rasionalis berasal dari pemikiran Andrew Feenberg yang memiliki sudut pandang berbeda dengan pendahulunya. Para pendahulunya seperti Marcuse, Jurgen Habermas, dan lain sebagainya memiliki pemikiran yang cenderung negatif terhadap teknologi. Bagi Feenberg, reformasi teknologi dan kepelakuan manusia memiliki ruang yang baik dalam rasionalitas teknologi. Dengan demikian, teknologi berdasarkan analisis menggunakan filsafat rasionalitas Andrew Feenberg memiliki dua sisi, yaitu sisi **negatif** dan juga positif. Beberapa pagelaran budaya Islam dalam muatan teknologi yang ada saat ini dapat dilihat secara real, contohnya tradisi pewayangan, akulturasi budaya yang ada di masjid Cheng Ho, tradisi *Ba'ayun Maulid*, dan ritual *Simah Laut*.


DAFTAR PUSTAKA

- Achterhuis, H. (2001). Andrew Feenberg: Farewell to Dystopia. *Indiana University Press*.
- Ade Sumarlia, Yayat Ruhiat dan Fadlullah. (2021). Pengembangan Media Pembelajaran Berbasis Prezi Pada Mata Pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam. *JTPPM: Jurnal Teknologi Pendidikan dan Pembelajaran*, 8(1).
- Ahmad Ghozali Syafi'i dan Masbukin. (2021). Kaligrafi dan Peradaban Islam: Sejarah dan Pengaruhnya bagi Kebudayaan Islam di Nusantara. *Nusantara: Journal for Southeast Asian Islamic Studies*, 17(2).
- Almuzahidin. (2018). *Kebudayaan Islam Kalimantan Tengah* (1 ed.). K-Media.
- Asep Sulhadi dan Izzatul Sholihah. (2020). Sejarah Perkembangan Hadits Pra Kodifikasi. *Samawat*, 4(1).
- Asnawi, A. (2022). Kesiapan Indonesia Membangun Ekonomi Digital di Era Revolusi Industri 4.0. *Sintax Literate*, 7(1).
- Bakri, S. (2014). Kebudayaan Islam Bercorak Jawa (Adaptasi Islam dalam Kebudayaan Jawa). *Dinika*, 12(2).
- Bizawie, Z. M. (2003). *Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam* (14 ed.). Tashwirul Afkar.
- Dila Alfiana Nur Haliza, Merita Dian Erina, Isna Fitri Choirun Nisa, Azizah Jumriani Nasrum, dan Moh. Asror Yusuf. (2022). Etika Bermedia Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hukum Negara di Era Revolusi Industri 4.0 dan Society 5.0. *Jurnal Riset Agama*, 2(1).

- Dimas Indianto S dan Wiji Nurasih. (2020). *Islamic Studies dalam Revolusi Industri 4.0. Sinasis, 1(1)*.
- Feenberg, A. (2002). *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford University Press.
- Heldani, S. H. (2015). Memaknai Simbolik Ornamen Masjid al-Islam Muhammad Cheng Ho Palembang. *Gelar: Jurnal Seni Budaya, 12(2)*.
- Kezia Indianti Ruhama dan Ferdinan Pasaribu. (2022). Kecerdasan Mahasiswa Teologi untuk Melayani di Era Revolusi Industri 4.0. *Jurnal Matetes Sit Ebenhaezer, 3(2)*.
- Kuntowijoyo. (1998). *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi* (8 ed.). Mizan.
- Maulana, I. (2015). *Menggugat Nalar Teknologis, Memulihkan Kepelakuan Manusia Pemikiran Andrew Feenberg Mengenai Demokratisasi Teknologi*. Universitas Indonesia.
- Moh. Mansur Abadi dan Edi Susanto. (2012). Tradisi Ngunya Muslim Pegayaman Bali, dalam *Jurnal Karsa: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman. Jurnal Karsa: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman, 20(20)*.
- Mujib, A. (2021). Sejarah Masuknya Islam dan Keragaman Kebudayaan Islam di Indonesia. *Dewantara, 11*.
- Muqoyyidin, A. W. (2013). Dialektika Islam dan Budaya Lokal Jawa. *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam, 11(1)*.
- Nabillah Purba, Mhd Yahya dan Nurbaiti. (2021). Revolusi Industri 4.0: Peran Teknologi dalam Eksistensi Penguasaan Bisnis dan Implementasinya. *JPSB, 9(2)*.

- Pramono, J. (2005). *Budaya Bahari*. Gramedia.
- Putra Widi Utama dan Rini Agustina. (2020). Aplikasi Mobile Learning Pada Mata Pelajaran Sejarah Kebudayaan Islam. *Rainstek: Jurnal Terapan Sains & Teknologi*, 2(4).
- Setiawan, D. (2018). Dampak Perkembangan Teknologi Informasi dan Komunikasi Terhadap Budaya. *Simbolika*, 4(1).
- Surliensyar, H. H. (2016). Ritual Asyeik sebagai Akulturasi Antara Kebudayaan Islam dengan Kebudayaan Pra Islam Suku Kerinci. *Siddhayatra*, 21(2).
- Suyanta, S. (2011). Transformasi Intelektual Islam ke Barat. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 10(2).
- Wahyudi, M. (2016). Konstruksi Integritas Ilmu, Teknologi dan Kebudayaan. *El-Banat: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*, 6(2).
- Zachry, M. (2007). An Interview with Andrew Feenberg. *Technical Communication Quarterly*, 16(4).

Terbit online pada laman web jurnal <https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/suarga>

| | | |
|---|---|---|
|  | SUARGA: Studi Keberagamaan dan Keberagaman | |
| | Vol. 2 No. 1 (2023) | E- ISSN: 2961-9513 P-ISSN: 2961-7820 |

Prophet Muhammad Mawlid Celebration: A Sunni or Shi'i Tradition?

Nurrohim , Fitri Sari Setyorini

cairowanderer14@gmail.com , risa_ray23@yahoo.com.au

Abstract

The celebration of the Prophet Muhammad's Mawlid holds great significance within the Islamic world, but its observance varies between Sunni and Shi'i traditions. This paper aims to provide a comparative analysis of the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i Islam. By examining the historical, theological, and cultural aspects of these two traditions, the paper aims to shed light on the similarities and differences in their approaches to commemorating the birth of the Prophet Muhammad. In Sunni Islam, the Mawlid celebration is commonly observed and holds a central place in the religious and cultural life of many communities. The research results shows that Sunni Muslims commemorate the birth of the Prophet Muhammad with various rituals, including recitations of poetry, lectures on the Prophet's life, and communal gatherings that emphasize love and reverence for him. The specific practices and customs associated with the Mawlid may vary across different regions and sects within Sunni Islam. On the other hand, the Mawlid celebration in Shi'i Islam follows a distinct pattern influenced by Shi'i beliefs and practices. Shi'i Muslims observe the birth of the Prophet Muhammad and his descendants, particularly the birth of Imam Ali ibn Abi Talib, who holds a special place in Shi'i theology. Shi'i Mawlid commemorations may involve recitations of poetry, sermons, and processions that highlight the virtues and achievements of the Prophet and his family. Despite these differences, both Sunni and Shi'i Mawlid celebrations share a common goal of expressing love and devotion to the Prophet Muhammad. They provide opportunities for believers to deepen their connection with the Prophet, learn from his teachings, and express gratitude for his role as the final messenger of Islam.

Keywords: Mawlid Celebration, Muhammad, Sunni, Shi'i

1. Introduction

The Mawlid celebration is an annual commemoration of the birth of the Prophet Muhammad, observed by Muslims around the world. It is a joyous occasion that holds deep religious and cultural significance. The term "Mawlid" comes from

the Arabic word meaning "birth" or "nativity." During the Mawlid, Muslims gather to express their love, respect, and devotion to the Prophet Muhammad. The celebration typically takes place on the 12th day of the Islamic month of Rabi al-Awwal, although specific practices and dates may vary among different regions and Islamic schools of thought.

The Mawlid celebration includes a range of activities and rituals. These may include recitations of poetry and songs praising the Prophet Muhammad, sermons and speeches highlighting his life and teachings, and narrations from his biography (known as seerah). Muslims often engage in acts of charity, distributing food and sweets to the needy, and organizing communal meals. Decorations, lights, and symbols associated with Islam may adorn mosques, homes, and public spaces (Annemarie, 1985: 140-145).

The Mawlid celebration serves as an opportunity for Muslims to reflect on the Prophet Muhammad's exemplary life, teachings, and his role as the final messenger of Islam. It is a time for believers to reinforce their connection with the Prophet, renew their commitment to his teachings, and seek inspiration to embody his qualities of compassion, justice, and piety. While the Mawlid celebration is primarily observed within Sunni Islam, it is important to note that Shi'i communities also have their own traditions and practices related to the commemoration of the Prophet's birth. These may differ in rituals, customs, and cultural expressions. Overall, the Mawlid celebration is a significant occasion that fosters a sense of unity, love, and devotion among Muslims, while providing an opportunity to deepen their understanding of the Prophet Muhammad's life and teachings.

The purpose of the paper, "Prophet Muhammad Mawlid Celebration: A Comparative Analysis of Sunni and Shi'i Traditions," is to provide a comprehensive analysis of the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i Islam. The paper aims to explore the similarities and differences in the ways these two traditions observe and understand the commemoration of the Prophet Muhammad's birth. The scope of the paper encompasses various aspects of the Mawlid celebration in both Sunni and Shi'i traditions. It delves into the historical, theological, cultural, and ritualistic

dimensions of the Mawlid observance, providing a comparative analysis of the practices and beliefs within these two branches of Islam.

The paper examines the historical context of the Mawlid celebration, tracing its development in Sunni and Shi'i Islam over time. It explores the theological perspectives and justifications offered by scholars in both traditions, shedding light on their respective understandings of the significance of commemorating the Prophet's birth.

Additionally, the paper analyzes the rituals, practices, and cultural influences associated with the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i communities. It discusses regional and cultural variations, as well as the contributions of prominent historical figures and scholars within each tradition. The paper also considers the interactions and perspectives of Sunni and Shi'i Muslims during the Mawlid celebration, including interfaith initiatives and engagements. It addresses controversies, debates, and criticisms surrounding the Mawlid observance in both traditions, offering insights into differing viewpoints and approaches.

Furthermore, the paper explores contemporary trends and practices related to the Mawlid celebration, taking into account the evolving nature of its observance within Sunni and Shi'i communities in light of global influences.

Overall, the paper aims to provide a comprehensive and comparative understanding of the Mawlid celebration, highlighting the similarities, distinctions, and debates between Sunni and Shi'i traditions. By examining various dimensions of the Mawlid observance, the paper aims to foster a deeper appreciation of the diverse expressions of devotion and reverence for the Prophet Muhammad within the Islamic world.

2. Research Methods

When conducting research on the Prophet Muhammad's Mawlid celebration within Sunni and Shi'i traditions, various research methods can be employed to gather data and analyze the practices and beliefs associated with these celebrations. Here are some research methods that can be used in studying the Mawlid:

1. **Literature Review:** Begin by conducting a comprehensive review of relevant academic literature, including books, scholarly articles, and research papers. This helps establish a theoretical framework and identify key themes, debates, and arguments surrounding the Mawlid celebration in both Sunni and Shi'i traditions.
2. **Historical Analysis:** Conduct a historical analysis to understand the origins, development, and evolution of the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i contexts. Examine primary and secondary historical sources, such as biographies of the Prophet Muhammad, historical accounts, and chronicles, to trace the historical roots and the various influences that have shaped these traditions.
3. **Ethnographic Research:** Engage in fieldwork by conducting ethnographic research to observe and document the Mawlid celebrations in Sunni and Shi'i communities. This involves participating in the celebrations, interviewing practitioners, and documenting the rituals, practices, and beliefs associated with the Mawlid. Ethnographic research provides firsthand insights and allows for an in-depth understanding of the lived experiences and perspectives of individuals within these traditions.
4. **Comparative Analysis:** Conduct a comparative analysis of the Mawlid celebrations in Sunni and Shi'i traditions. Compare and contrast the practices, beliefs, and theological justifications in both traditions, exploring areas of convergence and divergence. This can involve analyzing textual sources, oral traditions, and scholarly discourses to understand the different approaches to the Mawlid in Sunni and Shi'i Islam.
5. **Textual Analysis:** Analyze religious texts, such as Qur'anic verses, Hadith literature, sermons, and poetry related to the Mawlid celebration in both Sunni and Shi'i traditions. This method enables a deep exploration of theological arguments, interpretations, and debates surrounding the Mawlid.

By employing a combination of these research methods, researchers can gain a comprehensive understanding of the Mawlid celebration in both Sunni and Shi'i

traditions. It allows for a nuanced analysis of the practices, beliefs, historical developments, and theological justifications within these traditions, contributing to a richer understanding of the diverse ways in which Muslims honor and celebrate the Prophet Muhammad's birth.

3. Result and Discussion

3.1. Historical Context on Prophet Muhammad Mawlid Celebration

The term *celebration* is the best term to call the mawlid tradition. In the history of this tradition, it can be date back to 10th century where Fatimid Dynasty became a ruler in egypt between 969 to 1171 AD. The Fatimid is a dynasty that made ismailia Shi'i as the official state religion. It can be trace back to the time where this dynasty build in Maghrib around 910 AD by al-Mahdi. In 969, under the command of Jawhar al-Sicily, the Fatimid of Maghrib succesfully conquered egypt and build a city that called Cairo. This city then became a capital for Fatimid Dynasty (Syolabi, 2006: 48).

From the Historical perspective, Under the commad of Chalifate Muizz li Dinillah and the chalifates after him, Cairo became a center of civilization development. One that make this city popular in those time is the prophet celebration whom held by the chalifate himself. During this time, there are reports that they used to commemorate the Mawlid. Not only the mawlid of the prophet but also to the members of the prophet family (*ahl al-bayt*) that include 'Ali ibn Abi Thalib, Fatima az-Zahra, Hasan ibn 'Ali, Husain ibn 'Ali and others (Annemarie, 1985: 130). In this celebration, the chalifate involve every people of Cairo both Sunni and Shi'i. Regarding the events of the year 975, the historian al-Maqrizi comments that that state would distribute food, sadaqa to the public and to the trustees of the Mizaars. During the Mawlid season, sweets would be distributed and all would gather in al-Azhar (Cairo). Then they would all proceed to the government palace to listen to speeches. But for most part these celebrations were Shi'a in nature (Ather: 2).

The reason behind this tradition apart from a religious belief is a political one. In those time, we knew that the biggest dynasty in Islam is Abbasid Dynasty. The capital city of Abbasid is Baghdad and far away from Egypt. Egypt before the

Fatimid conquest was part of the Abbasid Dynasty. A great distance between Baghdad and Egypt makes this place vulnerable from the attack of the enemy. One of the enemies of the Abbasids is the Isma'ili Shi'a of Maghrib or the origin of the Fatimid Caliphate (Schusman, 1998: 123). The conquest of Egypt by Mu'izz li Dinillah makes a statement about the power of the Shi'i dynasty in politics. When they rule Egypt and build Cairo, it can be said that they want to compete with the Abbasiya in Baghdad. As we know that the official religion of the Abbasiya is Sunni Islam.

The religious reason behind this celebration that held by the Fatimids is to persuade the Cairo people to know more about Shi'i. Before the arrival of the Fatimids in Egypt, since the first conquest of Islam in Egypt by Amr ibn al-Ass in 641, the majority of Islam that grew there is Sunni Islam. So, the arrival of the new religious belief in the form of Shi'i Ismailiya is not an option. From here it is certain that the Fatimids tried to persuade those Sunni believers to convert to Shi'i. The Fatimids prefer to use softness rather than violence because although they are the ruler but they are still a minority to Sunni Islam that became Cairo's people's beliefs. One of the policies is to use a Mawlid celebration. As we knew before that in those celebrations, the caliphate would distribute food for free for all the people of Cairo and shadaqa. This can be very important in the effort of the Shi'i government to spread their beliefs (Schusman, 1998: 133).

From that information above, we know that there are some mawlid celebrations in Shi'a tradition, one of them is the celebration of the Prophet's birthday. Al-Maqrizi himself wrote in his book that called "Khitat al-Maqrizi" about all of those celebrations that held in the Fatimid Era (969-1171 AD). So, we can be certain that there is a mawlid tradition in Shi'i Islam, especially Ismailiyya Shi'a (Maqrizi, 1995: 48-54). In the Sunni world, the first to commemorate the Mawlid of the Prophet is Sunni Islam and not Shi'i Islam. The argumentation of the opinion is a collection of the information about who is the first man that held those traditions formally. There are some versions about who is the first one from Sunni Islam that formally held the mawlid celebration.

A. Syaikh Umar al-Mulla Version

Al-Shaykh Umar al-Mulla (d. 570/1174) lived in the time of the ruler Nur al-Din Mahmud. Nur al-Din Mahmud himself was a great, pious leader who was often compared to Umar ibn Abd al-Aziz. He loved the Ulama and kept their company. Al-Shaykh Umar al-Mulla was a Sufi Muslim who had written many works on the biography of the Prophet (peace be upon him). Each year, he gave the Mawlid utmost importance, inviting the rich and the poor, the dignitaries, poets and the scholars (Ather: 6). Abu Shama wrote:

He held a gathering each year during the days of the birth of the Messenger (peace be upon him), inviting the people of Mosul. Poets would attend to praise the Prophet (peace be upon him) during this gathering. Many historians write that he was the first to commemorate the Mawlid in a formal manner.

B. Sultan Muzaffar of Irbil Version

Sultan Muzaffar of Irbil (d. 630/1232) lived in the time of Salah al-Din Ayyubi. He was a pure-hearted, brave and wise ruler. He was one of the first to turn the Mawlid into a formal event. He would spend 300,000 dinars annually on the Mawlid. Additionally, he would spend 200,000 dinars on releasing Muslim prisoners held by the Europeans (Ather: 4). He also spent 300,000 dinars annually on looking after the two Harams and providing water along the routes to the two cities. His wife reports that Sultan Muzaffar himself used to wear a garment of five dirhams. This period led to the first publication specifically on the Mawlid. Hafiz Abu al-Khattab Ibn Dihyah passed by Irbil in 654/1256, where he saw celebrations of the Mawlid. So he wrote the book *Kitab al-Tanwir fi Mawlid al-Bashir al-Nazir*. He was gifted 1000 dinars for his efforts by Sultan Muzaffar (Ather: 3-4).

Those two historical evidence were a strong evidence to be believed that mawlid celebration also permitted as a Sunni tradition. But as we look to the year of the two evidence was in Salahuddin al-Ayyubi era. Salahuddin on his early year before he build Ayyubid Dynasty had served as a wazir to Fatimid

Dinasty. This make a strong assumption for me that Salahuddin make a direct contact with some of the biggest tradition of Fatimid. Some of the Sunni historian believes that Salahuddin was the first Sunni person that commemorate the Prophet birthday celebration to motivate his troops in war with the Crusades. This happened after The Fatimid Dynasty fall apart in 1171 AD (Ukeles, 2010: 133-140).

If it was true, i believe that Saladin make this choice to avoid a disunity in his troops because he was in a big war with the Crusades. So, he maybe choose not to banish a Shi'i tradition in a form of Mawlid Celebration to make his troops unite. So with the political reason, Saladin deliberately adopting a Shi'i tradition. This thinking became even clearer when like the information that written by Paula Sanders about ritual, politics and the city of Fatimid. She wrote that the ritual practice in Fatimid Era (one of them is Mawlid) make Fatimid more stronger in the face of Cairo's people. She called it political legitimacy. She think the reason behind all of the ritual practice in Fatimid era was to have a power and authority to won over Cairo's people that in those time embrace Sunni Islam than Shi'i (Sanders, 1994: 201). And if we want to enforce that Sunni Islam is the first one that celebrate a Mawlid we need another strong evidences because when we see the historical sources, it said that the first one that commemorate Mawlid Celebration is Shi'i in Fatimid Era (969-1171 AD). There is no evidence that says about Mawlid Celebration before it started by Fatimid Dynasty (Manullang, 2021).

3.2. How The Prophet Muhammad Mawlid Celebrate in Some Country

The celebration of the Prophet Muhammad's Mawlid (or Milad) varies around the world and depends on cultural and religious practices. Muslims in different countries and regions have unique customs and traditions to commemorate the birth of Prophet Muhammad. Here are some examples of how Mawlid is celebrated in different parts of the world (Kantz, 2007: 35):

1. Egypt: In Egypt, Mawlid celebrations often include large public gatherings and processions. Mosques and homes are adorned with colorful decorations and lights. Streets are filled with people reciting poems, singing songs praising the Prophet, and displaying banners and flags.

2. Indonesia: Mawlid is widely celebrated in Indonesia, the country with the largest Muslim population. Communities organize various events, including parades, street decorations, and Islamic cultural performances. Mosques and homes are illuminated, and special sermons are delivered highlighting the life and teachings of the Prophet Muhammad. Even during modern times, Prophet Muhammad's birthday is still very traditional in all regions of Indonesia. Each of them has their own way of celebrating it. For instance, in Aceh, every region cooks its traditional lemang. The lemang is made from coconut milk and sticky rice, which generally takes four hours to cook.

Those who live in Banten, they celebrate this day through a Panjang Mulud. It is when they give out staple foods in their community. A unique Panjang Mulud feature is the staple foods placed on a wooden frame, and they decorate it like a boat. Naturally, the procession attracts residents and tourists. A lot of people come to Banten for it because it only happens once a year.

A primary feature of this celebration is reciting litanies or long poems that show gratitude to God and Muhammad, and give praise to the prophet. By practising this, they raise a special poetry genre.

As years went by, devotees and gifted poets have written poems about praising Prophet Muhammad. The poems can be recited or read during the prophet's birthday.

It took four centuries after Muhammad passed away before public celebrations started to happen. The oldest Mawlid-text could be from the 12th century and it originated in Turkey.

3. Pakistan: In Pakistan, Mawlid is commemorated with religious gatherings, processions, and special events. People decorate their homes and mosques, and the streets are filled with devotees reciting Naat (poetry praising the Prophet) and participating in prayers and discussions on the life of Prophet Muhammad.

4. Morocco: Mawlid celebrations in Morocco are marked by spiritual and joyous events. Mosques are adorned with lights, and people engage in recitation of the Quran, storytelling about the life of the Prophet, and chanting praises. Traditional Moroccan music and Sufi performances are also a part of the festivities.

5. Turkey: In Turkey, Mawlid is celebrated as the "Mevlid Kandili." Devotees visit mosques for night-long prayers, and religious ceremonies take place. Traditional sweets and desserts are prepared and distributed among family, friends, and the less fortunate.

It's important to note that while Mawlid is celebrated in many Muslim-majority countries, there are also Muslims who do not observe Mawlid as an official religious holiday and may have different perspectives on its celebration. The specific customs and practices can vary even within a single country or region, reflecting the diversity of Muslim cultures and traditions worldwide.

3.3. Rituals and Practices of the Prophet Muhammad Mawlid celebration on Sunni and Shi'i Islam

Rituals and practices associated with the Prophet Muhammad's Mawlid celebration vary between Sunni and Shi'i Islam. While there are some shared elements, there are also distinct customs and traditions within each tradition. Here are some of the key rituals and practices observed in Sunni and Shi'i Mawlid celebrations:

A. Sunni Mawlid Celebration (Katz, 2007: 173):

1. Recitations and Sermons: Sunni Muslims often recite passages from the Qur'an, along with poetry and songs praising the Prophet Muhammad. Sermons (khutbahs) are delivered, focusing on the life, character, and teachings of the Prophet.
2. Processions and Parades: In some regions, Sunni communities organize processions or parades known as "Ziyarat al-Nabi" to commemorate the Mawlid. Participants march through the streets, carrying banners, flags, and symbolic representations of the Prophet Muhammad.
3. Community Gatherings: Muslims come together in mosques, community centers, or homes to participate in communal gatherings. These gatherings may include speeches, poetry recitals, and group discussions about the Prophet's life and teachings.
4. Feasts and Charity: It is common for Sunni Muslims to organize communal meals, known as "Mawlid meals" or "Mawlid feasts," where food is shared among attendees. Charitable acts, such as donating food or money to the needy, are also emphasized during the Mawlid.
5. Cultural Expressions: Different regions and cultures have their own cultural expressions associated with the Mawlid. These may include traditional music performances, decorative lighting, calligraphy displays, and art exhibitions related to the Prophet's life.

B. Shi'i Mawlid Celebration (Katz, 2007: 169):

1. Lectures and Sermons: Shi'i Mawlid celebrations often feature lectures and sermons by scholars or religious leaders. These presentations focus on the life, virtues, and accomplishments of the Prophet Muhammad and his family, particularly the Imams revered by Shi'is.
2. Poetry and Eulogies: Shi'i Mawlid gatherings include the recitation of poetry and eulogies (marthiyas and nohas) that highlight the spiritual significance and

virtues of the Prophet Muhammad and the Ahl al-Bayt (the family of the Prophet).

3. Scholarly Discourses: Shi'i scholars engage in detailed discourses and scholarly discussions about the Prophet's life, his role as a spiritual guide, and his impact on the Shi'i community. These discussions often delve into theological and mystical aspects of the Prophet's teachings.

4. Mourning Rituals: Some Shi'i communities incorporate mourning rituals into their Mawlid observances, particularly to commemorate the martyrdoms of Imam Husayn and his companions. These rituals involve recitations of elegies (nohas), lamentations, and theatrical reenactments of the tragic events of Karbala.

5. Cultural Practices: Similar to Sunni Mawlid celebrations, Shi'i Mawlid may also incorporate cultural practices specific to different regions and communities. These may include traditional music, art, calligraphy, and symbolic representations of the Prophet Muhammad and the Ahl al-Bayt.

It is important to note that while these rituals and practices are common in general, there may be variations and local customs within each tradition based on cultural influences and regional practices. The Mawlid celebration serves as a significant occasion for Muslims to express their love, reverence, and devotion to the Prophet Muhammad and to deepen their understanding of his life and teachings.

3.4. Controversies and Debates

The celebration of the Prophet Muhammad's Mawlid has been a subject of controversies and debates within the Islamic world. These controversies primarily revolve around theological, historical, and cultural perspectives. Here are some of the key points of contention:

1. Permissibility of Celebrating the Mawlid: One major debate revolves around the permissibility of celebrating the Mawlid. Some scholars argue that the Mawlid is an innovative practice (bid'ah) that was not practiced during the time of the Prophet Muhammad or his companions. They contend that religious practices should be

limited to what is explicitly mentioned in the Qur'an and Hadith. Therefore, they view the Mawlid celebration as an unnecessary addition to the religion (Fitzpatrick, 2014:368).

2. Historical Authenticity: Another point of contention is the historical authenticity of the Mawlid celebration. Critics argue that there is a lack of reliable historical evidence to support the specific date and practices associated with the Mawlid. They question the reliability of the narrations and sources that mention the birth of the Prophet Muhammad and the development of the Mawlid celebration (Schussman, 1998: 128).

3. Cultural Influences and Innovations: Some critics argue that the Mawlid celebration has become overly influenced by cultural practices and customs, detracting from its religious significance. They claim that certain cultural practices, such as extravagant decorations, music, and dancing, have been incorporated into the Mawlid celebration, which they deem inappropriate or inconsistent with Islamic teachings (Fitzpatrick, 2014:371).

4. Excessive Emphasis on the Prophet: Some opponents of the Mawlid express concerns that the celebration can lead to an excessive focus on the Prophet Muhammad, potentially bordering on excessive veneration or even idolatry. They argue that Islam should emphasize the worship of Allah alone and avoid excessive attachment to any human figure, including the Prophet (As'ad, 2019).

5. Sectarian Divisions: The Mawlid celebration has also been a point of contention between different sects within Islam. Sunni and Shi'i communities may have differing practices, dates, and customs associated with the Mawlid. These differences can sometimes lead to sectarian tensions or debates over the correct way to observe the Mawlid (Schussman, 1998: 126).

It is worth noting that despite these controversies, the Mawlid celebration continues to be widely observed and celebrated by millions of Muslims around the world, both within Sunni and Shi'i communities. Many Muslims view the Mawlid as an opportunity to express their love and gratitude for the Prophet Muhammad and to deepen their understanding of his teachings and exemplary life.

3.5. The Mawlid celebration and It's Meaning for Muslim

Despite the controversies and debates, The Mawlid celebration, which commemorates the birth of Prophet Muhammad, holds great importance for Muslims (Kaptein, 1993: 1-8). Here are some reasons why the Mawlid is considered significant:

1. **Expressing Love and Devotion:** The Mawlid provides an opportunity for Muslims to express their love and devotion towards Prophet Muhammad. It is a joyous occasion to honor and celebrate his life, teachings, and exemplary character.
2. **Spiritual Connection:** The Mawlid celebration serves as a means for Muslims to strengthen their spiritual connection with the Prophet. Through recitations of poetry and hymns that praise his virtues, Muslims seek to deepen their bond and seek blessings from Allah through their love for the Prophet.
3. **Learning and Reflection:** The Mawlid is often accompanied by lectures, sermons, and scholarly discussions that focus on the life and teachings of Prophet Muhammad. It allows Muslims to learn about his life, his struggles, his wisdom, and the moral and ethical values he espoused. It provides an opportunity for reflection and self-improvement by emulating his noble qualities.
4. **Promoting Unity and Brotherhood:** The Mawlid celebration fosters a sense of unity and brotherhood among Muslims. It brings together people from diverse backgrounds and cultures, transcending ethnic, national, and sectarian boundaries. The shared celebration creates a sense of community and reinforces the Islamic principle of unity among believers.
5. **Strengthening Identity:** The Mawlid celebration plays a role in reinforcing Muslim identity. It serves as a reminder of the central figure in Islam and his significance in the lives of Muslims. By commemorating the birth of Prophet Muhammad, Muslims reaffirm their faith and strengthen their sense of belonging to the global Muslim community.
6. **Cultural Expression:** The Mawlid celebration is often accompanied by various cultural expressions such as processions, music, art, and poetry. These cultural

practices highlight the rich diversity of Muslim traditions and add vibrancy and joy to the commemoration.

7. Spreading the Message of Peace and Love: The Mawlid celebration provides an opportunity to promote the teachings of Prophet Muhammad, which emphasize peace, love, compassion, and justice. It serves as a reminder to Muslims and non-Muslims alike of the Prophet's role as a beacon of peace and mercy for humanity.

Overall, the Mawlid celebration holds immense importance as a time of remembrance, devotion, learning, unity, and cultural expression. It allows Muslims to honor and draw inspiration from the life and teachings of Prophet Muhammad while fostering a sense of shared identity and promoting the values he embodied.

3.6. Final thoughts on the evolving nature of the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i traditions

The evolving nature of the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i traditions reflects the dynamic nature of religious practices and cultural expressions within Islam. Over the centuries, the Mawlid celebration has undergone transformations, adaptations, and reinterpretations in response to changing historical, social, and cultural contexts.

In Sunni tradition, the Mawlid celebration has evolved into a widespread and diverse phenomenon, with variations in practices and customs across different regions and communities. While some Sunni scholars and individuals have embraced the Mawlid as a significant occasion to express love and reverence for the Prophet Muhammad, others have expressed reservations or objections due to theological concerns or perceived deviations from established Islamic practices. This ongoing debate has contributed to a continual reevaluation and adaptation of Mawlid practices within the Sunni tradition.

In Shi'i tradition, the Mawlid celebration is often intertwined with the commemoration of the birth of Imam Ali and other significant figures within Shi'i Islam. This unique emphasis reflects the distinct theological and historical

perspectives of Shi'i communities. The Mawlid practices within Shi'i Islam have also witnessed evolution and adaptation over time, with regional variations and the incorporation of local customs and traditions.

The evolving nature of the Mawlid celebration in both Sunni and Shi'i traditions is influenced by a range of factors, including theological interpretations, historical developments, cultural influences, and the interaction between different Muslim communities. As the Mawlid celebration continues to evolve, it reflects the ongoing process of interpretation and negotiation within Islamic traditions, as well as the dynamism of religious practices and the diversity of Muslim cultures.

This evolving nature should be understood as a reflection of the lived experiences and expressions of devotion among Muslims rather than a departure from the core principles of Islam. It highlights the capacity of religious practices to adapt and resonate with the needs and aspirations of believers while remaining grounded in the fundamental teachings of the faith.

Ultimately, the evolving nature of the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i traditions invites ongoing dialogue, scholarly inquiry, and respectful engagement within the Muslim community. It is through this exchange of ideas and perspectives that Muslims can deepen their understanding, appreciate the diversity of practices, and continue to nurture a sense of unity and shared reverence for the Prophet Muhammad within the Islamic world.

4. Conclusion

The Mawlid celebration plays a crucial role in promoting unity and diversity within the Muslim community. It serves as a unifying force that brings Muslims together, transcending sectarian, cultural, and regional differences. The significance of the Mawlid lies in its ability to foster a sense of shared identity, mutual respect, and understanding among Muslims.

By celebrating the Prophet Muhammad's birth, Muslims from various backgrounds and sects reaffirm their common love and reverence for the Prophet.

The Mawlid serves as a unifying thread that connects Muslims around the world, reminding them of their shared heritage and the values embodied by the Prophet.

Furthermore, the Mawlid embraces diversity within the Muslim community. Different cultural expressions, rituals, and practices associated with the Mawlid reflect the rich diversity of Muslim cultures globally. This diversity is not only respected but also celebrated, fostering an appreciation for the various ways in which Muslims express their devotion to the Prophet Muhammad.

Moreover, the evolving nature of the Mawlid celebration in Sunni and Shi'i traditions reflects the dynamic nature of Islam itself. The Mawlid has adapted and transformed over time, influenced by regional customs, cultural practices, and historical developments. This evolution allows the Mawlid to remain relevant and meaningful to Muslims in different contexts and eras.

However, the evolving nature of the Mawlid has also been a subject of debate and contention. There are ongoing discussions regarding the permissibility of certain practices, historical authenticity, and potential cultural influences that may deviate from the core principles of Islam. These debates highlight the need for critical reflection and scholarly discourse to ensure that the Mawlid celebration remains rooted in the teachings of Islam and does not compromise its integrity.

In conclusion, the Mawlid celebration holds great significance in promoting unity and embracing diversity within the Muslim community. It serves as a unifying force that connects Muslims across different backgrounds and sects. The evolving nature of the Mawlid reflects the dynamic nature of Islam, adapting to diverse cultural contexts while maintaining its core principles. By appreciating and understanding the significance of the Mawlid, Muslims can strengthen their bonds of unity, foster mutual respect, and celebrate the diverse expressions of devotion to the Prophet Muhammad.


Rereferences

- Al-Maqrízí. (1996). *Ittí'az al-Hunafa' bi Akhbar al-Aímmah al-Fatímíyyín al-Khulafa'*.
Caíro: Lajnah 'Ihya Turats al-'Islamí, .
- _____. (1995) *Al-Mawwa'idz wa al-T'tibar Fí Dzíkr al-Khítat wa al-Atsar*. London:
Muassasah al-Furqan lí al-Turats al-'Islamí.
- As'ad, Muhammad. (2019). Salafis' Criticism on the Celebration of Prophet
Muhammad's Birthday. *Jurnal Teosofi UIn Sunan Ampel Surabaya Vol.9 No. 2*.
- Asy-Syolabí, 'Alí Muhammad. (2008). *Salah al-Dín al-Ayyubí wa Juhudíhí fí al-Qadha'
'ala ad-Dawla al-Fatímíyyah wa Tahrír al-Báit al-Muqaddas*, Beírut: Báit al-
Ma'rífath.
- _____.(2006) *Ad-Dawla al-Fatímíyyah*, Kaíro: Muassasah 'Iqra lí al-Nasr wa al-
Tauzú' wa al-Tarjamah.
- Fítzpatrícck, Coelí; Walker, Adam Haní, eds. (2014). *Muhammad in History, Thought,
and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God [2
volumes]* (illustrated ed.). [ISBN 9781610691789](https://doi.org/10.1017/9781610691789).
- Hagen, Gottfríed. (2014). "Mawlid (Ottoman)". In Fítzpatrícck, C.; Walker, A.
(eds.). *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the
Prophet of God* (2 vols.). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Hají, Hamíd. (2006) *Founding The Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*.
London: IB Taurís.
- Hussaín al-Azhari, Hafíz Ather. *Mawlid History* from <https://islamiccentre.org/>
- Tbrahím Hasan, Hasan. (1993). *Al-Fatímíyyun fí Mísr wa A'malihím as-Síyasah wa ad-
Díníyyah bi wajah Khass*, Kaíro: al-Matbu'ah al-Amíríyyah.
- Kaptein, N. J. G.. (1991). "*Mawlid*". In [Bosworth, C. E.](#); [van Donzel, E.](#) & [Pellat, Ch.](#) (eds.). *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Volume VI: Mahk-Míd.
Leíden: E. J. Brill. [ISBN 978-90-04-08112-3](https://doi.org/10.1017/978-90-04-08112-3).

- Kaptein, N. J. G.. (1993). *Muhammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West Until the 10th/16th Century*. Brill. [ISBN 978-9-0040-9452-9](#).
- Katz, Marion Holmes. (2007). *The Birth of The Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*. Routledge. [ISBN 978-1-1359-8394-9](#).
- Malik, Aftab Ahmed. (2001). *The Broken Chain: Reflections Upon the Neglect of a Tradition*. Amal Press. [ISBN 0-9540544-0-7](#).
- Manullang, S. O., Risa, R., Trihudyatmanto, M., Masri, F. A., & Aslan, A. (2021). CELEBRATION OF THE MAWLID OF PROPHET MUHAMMAD SAW: RITUAL AND SHARE ISLAM VALUE IN INDONESIA. *Fikri : Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya*, 6(1), 36–49. <https://doi.org/10.25217/jf.v6i1.1324>
- Picken, Gavin (2014). *Mawlid*. In Fitzpatrick, C.; Walker, A. (eds.). *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God* (2 vols.). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Sanders, Paula. (1994). *Ritual, Politics and The City in Fatimid Cairo*. New York: State University of New York Press,.
- Sayyid, Ayman Fuad. (2002). *The Fatimids and their Successors in Yaman*. London: IB Tauris,.
- Schimmel, Annemarie. (1985). *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. London: The University of North Carolina Press.
- Schussman, Aviva. (1998). *The Legitimacy and Nature of Mawlid al-Nabi: (analysis of a Fatwa)*. *Islamic Law and Society*. [doi:10.1163/1568519982599535](https://doi.org/10.1163/1568519982599535)
- Surur, Jamal al-Din. (1995) *Tarikh ad-Dawla al-Fatimiyyah*, Kaïro: Dar al-Fikr al-'Arabi,.
- Tahir-ul-Qadri, Muhammad (2014). *Mawlid al-Nabi: Celebration and Permissibility*. Minhaj-ul-Quran Publications. [ISBN 978-1908229144](#).

Ukeles, Raquel. (2010). *The Sensitive Puritan? Revisiting Ibn Taymiyya's Approach to Law and Spirituality in Light of 20th-century Debates on the Prophet's Birthday (mawlid al-nabi)*. In Youssef Rapport; Shahab Ahmed (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*. Karachi: Oxford University Press. pp. 319–337. [ISBN 9780199402069](#).

Terbit online pada laman web jurnal <http://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/suarga>

| | | |
|---|---|---|
|  | SUARGA: Studi Keberagamaan dan Keberagaman | |
| | Vol. 2 No. 1 (2023) 40-71 | E- ISSN: 2961-9513 P-ISSN: 2961-7820 |

Kuntowijoyo Prophetic Social Science And Its Relevance To Material Religion

Abdullah Muslich Rizal Maulana, Suftratman, Ainun Aliah

amrizalm@unida.gontor.ac.id, suftratman@unida.gontor.ac.id, ainun.aliah91@gmail.com

Abstract

This research aimed to comprehend Kuntowijoyo's idea of Prophetic Social Science (Ilmu Sosial Profetik) from Material Religion perspective. Because it is intricately related to a matrix or network of components such as people, divine beings or forces, institutions, artifacts, places, and communities, it is interesting to come to a more profound comprehension of Islam in the sense of Kuntowijoyo's Prophetic Social Science; enriching its understanding in a deeper and broader context of materiality. Carried out as literature research, this paper utilized the content analysis method to select and unify Kuntowijoyo's works and then explained the results gained from the analysis. This research concluded that Prophetic Social Science was capable to be implemented within the framework of Material Religion; reconstructing an advanced conception of science, culture, and community from the Islamic perspective.

Keywords: Islamic Science, Islamization, Kuntowijoyo, Material Religion, Prophetic Social Science

Introduction

Through prophetic ethics and philosophy, Kuntowijoyo (d. 2005), as an Indonesian Muslim intellectual, had focused on expanding Muslim society to face modernity. The Islamic normative concepts constituted his ideas -Quran and Hadith- and empirical Islamic objective of reality with four contents, namely; the concept of the best people (*khayr ummah*), historical activism; the importance of awareness, prophetic ethics as a tool that includes Humanization, Liberation which is one with Transcendancy (Kuntowijoyo, 2004, p. 99). He saw that Muslims at the time were in crucial demand to fight and re-realize the prophetic spirit in creating a prosperous and democratic civilization (Kuntowijoyo, 1997, p. xiv).

Material Religion, on the other hand, is one current advancement in religious studies. It is a framework used by academics to investigate the connection between Religion and material culture; focuses on the role of objects, images, locations, and structures in religious societies (Reinhardt, 2016). As cultural practices, religions emerge from and persist in people's tangible encounters with the world. Buildings and sculpted landscapes influence people's spatial orientation in their environment and draw them together for celebration or mourning, while people of faith view and touch symbolic objects, listen to the recitation of sacred texts, and eat special foods at special times around tables and altars. Whatever else we may say about religions, the fact remains that they are manifested in the physical lives of believers. Sometimes, as students of religious life, it is necessary to return to the material foundations from which all religious views, practices, and tenets spring (Plate, 2015, p. 4).

Materializing the study of Religion entails questioning how Religion occurs materially, as opposed to the considerably less useful topic of how Religion is conveyed in material form. A materialized study of Religion begins with the notion that things, their usage, worth, and attractiveness are inextricably linked to Religion rather than apart from it. Religion is not only the translation of thoughts or beliefs into material manifestations. A religion, on the other hand, is inextricably linked to a matrix or network of components that include people, divine entities or forces, institutions, objects, locations, and communities. One may argue that the working of this network produces a life-world and that religions are effective methods for worlds to act and maintain themselves (Meyer et al., 2010, p. 209).

This paper will look closer at Kuntowijoyo's thought, more well known as *Prophetic Social Science* in the light of Material Religion. Hopefully, the discourse will contribute further to the further development of Islamic thought in the embodiment of social objects, structures, and symbols; enriching the current progress of Islamic studies in Indonesia from a cutting-edge perspective. There are several works

associated with Kuntowijoyo, yet all of those publications do not particularly mention or refer to the Material Religion. It is inevitable to affirm that Kuntowijoyo has contributed significantly to the development of scientific tradition among Indonesians.. Based on our observation on *Harzing's Publish and Perish*, there are several notable publications related to Kuntowijoyo: Abidin (2016), for instance, affirmed that Kuntowijoyo has successfully offered the construction of 'Islamic Paradigm' as a basis of integrated system of science (Abidin, 2016a). Not content with merely attempting to overcome the dichotomy of science—the root of the problem of falling people and their stuttering in facing the challenges of modernity—through an integrative science, Kuntowijoyo aimed to provide an alternative to Western science in addressing a wide range of issues facing modern humanity (Abidin, 2016b).

As Kuntowijoyo's central idea was Prophetic Social Science, it is also apparent that there are some inspirations regarding this idea with the development of Education. Wulansari and Khatimah (2019), for instance, asserted the necessity of Prophetic Social Science in revitalizing the current severe situation of Education in Indonesia (Nurul Khotimah, 2019). Arum (2018) suggested that Prophetic Social Science urged the development of teaching methods which previously tended to be textual and verbalistic to be more contextual and dialogic (Arum, 2018). Fuadi (2017) also ventured to examine Kuntowijoyo's idea in the construction of Muslim student's behaviour; which turned out that through Kuntowijoyo's exposition of Prophetic values, colleges were capable of interpreting and practising Islamic teachings in their daily customs (Fuadi, 2017).

In addition to the works cited above, we can also find some publications concerning Kuntowijoyo's literature (Astuti, 2017; Wasi'ah et al., 2018; Yetti, 2015), social transformation (Ibrahim, 2005), and even Gender (Efendi, 2015). To conclude, it is sufficiently apparent that there are massive works that comprehend Kuntowijoyo's

thoughts with multi-perspective analysis; so this presented article will attempt to fill this scientific gap.

Method

This study will examine the idea of Prophetic Social Sciences as part of Material Religion within the context of Literature Studies to solve the research issues posed. A literature review draws attention to articles, books, and monographs covering the subject (Becker et al., 2021; Perry, 2022); Using a straightforward, repeatable process, the literature review tries to identify, select, and summarize current research as slight bias as possible to answer the research questions at hand (Gearing & Alonzo, 2018; Smith & Cragun, 2019).

The researcher used a content analysis technique based on the work of Chad Nelson and Robert H. Woods, Jr. to supplement this literature review (2011). Content analysis processes selected texts, unified message units, explained findings, and sometimes coded materials according to predetermined categories (Woods & Nelson, 2011, p. 100). Since it is an analytical method in the form of textual analysis used to describe and explain the characteristics of messages embedded in the text, content analysis is constructive in this context because it enables researchers to manage and summarize large amounts of information while triangulating with other research methods (Woods & Nelson, 2011, pp. 100–121).

Kuntowijoyo Prophetic Social Science: A Sequential Discussion:

I. Islamic Paradigm: The Demystification of Islam to deal with the Problem of Western Scientific Tradition

Industrialism was the primary background of Kuntowijoyo's scientific thought, which he claimed was implementing the dilemma of Western Civilization.

Kuntowijoyo asserted that Muslims currently fight through *ghazwul fikr* or intellectual aggression, concerning the domination of major Western scientific traditions (Kuntowijoyo, 2001, p. 111), as it was also recently affirmed by some experts (Biegelbauer, 2019; Gearon et al., 2021; Izharuddin, 2019). In addition, it was also apparent that that Western thought has liberated humans from myths and religions and made themselves the center of the universe which eventually caused humans to be shackled by themselves (desire) due to eliminating the transcendental dimension within themselves which in some occasions related to the emergence of Spiritual Crisis (Counted et al., 2020; Negoitǎ, 2021)

Kuntowijoyo's criticism of modern Western science is due to its two significant paradigms; Socialism and Capitalism, which produce Secularism and Materialism (Kuntowijoyo, 2001, p. 111). Accordingly, the influence of Western culture or cultural infiltration occurs not as a whole but element by element; technology is the most easily absorbed aspect because it contains the weakest cultural values that attract other cultural values. In the end, the infiltration of Western civilization will affect the consciousness of Muslims. Kuntowijoyo listed several impacts produced by modern Western science, namely:

1. The Political instrument is pragmatic so that its critical use is lost and causes self-isolation from Religion.(Kuntowijoyo, 1985, p. 153, 2001, p. 102)
2. Society is organized like a machine by applying an ethic of survival and cultural uniformity.(Kuntowijoyo, 1985, pp. 73, 153, 2001, p. 195)
3. Human consciousness as a superstructure is influenced by a lower technology structure and underestimates transcendental value because it does not have a logical relationship with the principle of utility.(Kuntowijoyo, 1985, p. 152, 2001, p. 45)
4. In the end, humans become a dead element in the production process and are in the government bureaucracy under party power.(Kuntowijoyo, 1985, p. 172)

Kuntowijoyo invites people to make a cultural selection to distinguish what people should take and not, confirming that Kuntowijoyo has a positive view of the Islamization of Science and Technology to a certain extent, as he believes that the culture that must be accepted is a rational culture that supports the development of science and technology (Kuntowijoyo, 1987, pp. 3, 168). In order to deal with such issue, Muslims have own particular paradigm to *demystify* Religion (Kuntowijoyo, 2004, p. 12) The 'Demystification of Islam' was quoted through two Qur'anic verses to explain the difference between truth and progress in Islam, criticizing Modern Industrialization that emerged from Western science:

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (البقرة: 147)

"The truth is from your Lord, so do not be one of those who doubt." (Haleem, 2004, p. 147)

لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ (ال عمران: 196)

"[Prophet], do not be deceived by the disbelievers' [lucrative] trading to and fro in the land" (Haleem, 2004, p. 49)

From these two verses, Kuntowijoyo concluded that Muslims should not be easily deceived by progress because the Divine truth has not yet been understood in its usefulness in practical life. Demystifying Islam is one way to Islamization that Kuntowijoyo offers to make Islam less 'mysterious' or 'obscure', could build better civilization and become pioneers of social change. Methodologically, the Islamization of science is a strategy by formulating theories from Islamic normative concepts - Qur'an and Sunnah- resulting in a new scientific structure related to modern times as a substitute for modern pragmatic science, which would produce Prophetic Social Science driven by all Muslims intellectuals (Kuntowijoyo, 2001, p. 145, 2004, p. 11).

The main focus of Muslim intellectuals is emancipation related to the actual problems in terms and the transformation to industrial society with the priority plan, namely; theorization, structuration, and transformation (Kuntowijoyo, 2001, pp. 108–

109). From demystification, Kuntowijoyo aspires to explain that every Islamic interpretation must be associated with science. Islam could be a principle of formulation of science. One example of the Islamization of science in modern times is hajj to Mecca during a pandemic, arranged in such a way as to apply physical distancing, and all preparation is prepared based on science. This shows there is no conflict between Religion and modern science and that religious people can understand the truth and science and apply it in daily life. On the other hand, Islam is responsible for engaging with global-scale calamity in the best way, as shown in the recent previous COVID-19 pandemic (Maulana, 2020; Maulana et al., 2021).

II. A Symbolic Process and Cultural Context: Critique of Industrialism

The authenticity of Islam always has a capacity of structuring between Religion and science, and the Quran is an Islamic intellectual heritage that would be helpful for enriching perspective and still relevant from the 7th century and could be the source of modern science. As every Muslim has to understand that Islam is not only Religion but as a tool for applying social teaching in Quran on modern context changes, therefore, Transcendence Structuralism is one of Kuntowioyo's method to understand Islamic teaching and practice social teaching based on Quran for new modern context, and as a worthwhile method to revive the Muslim society of Islamic teaching and modern changes. Through this method, Kuntowiioyo supposes all elements of human culture are tied to the righteousness of structures and tries to explain that transformative structure changes in Islam are possible (Kuntowijoyo, 2004, pp. 3, 27, 28).

Accordingly, Muslim intellectuals have to unite the contradiction of cultural structure, between urban and rural communities, between upper and middle classes, and the only solution to connect these contradictions of cultures and western science is Religion.(Kuntowijoyo, 1987, p. 156) Islam as a structure could transform without changing and losing its integrity by the Transcendence Structuralism to eliminate the

rigid, fierce, and anti-change of Islam impression; emphasizing the symbolic process as the main structure in cultural context, and this process is the human working to create the meaning of every symbol (Kuntowijoyo, 1987, p. 3).

The symbolic process can be realized in a cultural context through three components, Cultural Institutions, Cultural Contents, and Cultural Effects (Kuntowijoyo, 1987, p. 6). The cultural institutions are the figure to processing and resulting the conveyed meaning -the cultural contents- and give the artistic effects for facing the adverse impacts of Industrialism; it non-ethnic, extroverted, modern, and unfamiliar hierarchy and became a new market culture in the 19th century upwards (Kuntowijoyo, 1987, p. 36). This effect releases the art and culture from the social system because the new culture is born from the market mechanism and shows the ambitions of the consumptive middle class (Kuntowijoyo, 2004, p. 21).

The rise of the market culture or Industrialism began from the capitalist and political institutions. When entering the post-modern era, the market culture makes a strategy by delaying the productive age before entering the labor market to extend the number of market industry followers (Kuntowijoyo, 1987, p. 22); until they are accustomed to the consumptive market culture. According to Kuntowijoyo, there are several impacts of Industrialism, namely:

1. Cultural Universalism; caused the cultural superiority of invaders (Kuntowijoyo, 2004, p. 111).

2. Individualism; pulled every human to let go of society (Kuntowijoyo, 1987, p. 112).

3. Dehumanization, through conscientization and technological awareness, causes alienation or a feeling of helplessness and meaninglessness due to the decline in human nature, which becomes a means of obtaining profit solely (Kuntowijoyo, 1987, pp. 98–109).

4. Exclusive Social Class occurs in the upper economic class due to dependence between the business world and government to form an irrational society with a patrimonial bureaucracy and being put to sleep by the upper level with service or education to the middle class, which continues to expand to remain loyal to avoid class conflict.(Kuntowijoyo, 1987, pp. 103–115)

From this problem, Kuntowijoyo offers two ways: Universalism and Transcendence by removing the classes' symbols and against the symbols of the particular economic benefit. Subsequently, by increasing the spiritual degree, human freedom, transcendent touch, and against the dehumanization and sub-humanization of human technology, science, and human instincts. The advancement of modern science and technology gives rise to a new culture with contractual societal relations, which causes the loss of autonomy and self-relations, and the emphasis on non-contractual values in modern society will improve the integrity of the social and religious system and can provide meaning to overcome alienation from cultural contradictions (Kuntowijoyo, 1987, p. 106).

III. *Masjid (Only) as a Bus Stop: Re-Conception of Muslim Community*

Criticizing the westernized Muslim community, Kuntowijoyo asserted that Masjid (mosque) should be put at the very center of Islamic society. If Muslim society can realize this idea, it is assumed that modern Muslims will be free from the shackles of Industrialization. Kuntowijoyo sharply criticizes the relationship between Masjid and the market; that Masjid in Indonesia has struggled with people who solely pay during prayer time and no more; similar to the realities of people who come to the bus stops or train stations for a few minutes, waiting for the vehicles picking them up then leave. According to Kuntowijoyo, the Muslim community can only confront the dangers of Industrialization if they can start every single activity from Masjid (Kuntowijoyo, 1985, pp. 160–182).

Bus Stop is Kuntowijoyo's analogy describing Masjid in the mid-Industrialization challenges (Kuntowijoyo, 1985, p. 182); it is a place where people come and leave, no one stays and knows each other, and everyone has their respective goals and business. Such an egoistic phenomenon, Kuntowijoyo believed, is the impact of individualism. Therefore, Masjid should be 'reconstructed' for the betterment of Muslim society. From a conceptual perspective, Masjid has many broad roles requiring social capital; however, the function did not run well, primarily because Masjid is located in the urban environment. Kuntowijoyo concluded that there are two crucial problems concerning Masjid: First, Masjid managers who arrange ritual matters but cannot contribute to the urban environment formed and driven by Industrialization. Secondly, Jemaah, or the Muslim society itself, who comes to the Masjid temporarily amid worldly activities, for a moment, gets peace of mind. Masjid as a Bus Stop is an imaginary perspective where the sacred space is limited to only carrying out worship in a narrow sense (Kuntowijoyo, 1985, p. 182).

The situation leads later to the current generation's characteristics being far from sacred teachings and values. Defined as 'Generasi tanpa Masjid' or 'generation without masjid' are those living in cities with high economic activities. They grew up without common religious concerns and were inclined more to enjoy their life in a materialistic way, choosing dwellings based on their economic values and not from the socialization ties that make it alienated. When an individual is separated from the Masjid, he will find his life floating because he does not have social roots as a Muslim. After all, the Masjid is the center of the community (Kuntowijoyo, 2001, p. 129).

The Islamic Spirituality Section (Sejarah Kebudayaan Islam) at the secondary school and college levels are generational needs for spirituality and religious learning, as it is shown that the generation without Masjid who experience a reverse flow will realize the importance of spirituality in themselves, mostly during high school or college. (Kuntowijoyo, 2001, p. 130). However, according to Kuntowijoyo,

intellectuality not formed in Masjid sometimes contradicts lecturers or teachers. It is ambiguous because Kuntowijoyo wanted the building of a Muslim community starting at the Masjid. He asserted that if Muslims do not understand Islam from traditional Islamic education institutions and direct religious leaders -who are available only in Masjid-, it means that religious learning access will be limited to non-authentic sources (Kuntowijoyo, 2001, p. 130). Furthermore, this new Muslim generation who are not tied to Masjid tends to rebel against Religion and politics as a sublimation of rebellion against parental authority; It can be seen from the Ulama who gave a fatwa that was opposed when it was deemed unsatisfactory, even though he studied only information and digital media without intellectual ties (Kuntowijoyo, 2001, p. 131).

To indicate the main assets of a new community, Kuntowijoyo hopes for the younger generation of Muslims, especially students, as a catalyst to revive the function and role of Masjids to face, invite, and mobilize Muslims, students and even Muslim intellectuals who do not have any social interest with Masjids and intellectually have no ability control that leads to the Masjid. Kuntowijoyo stated two points to realize Masjid as a settlement in facing the challenges of Industrialization. Begin with implementing programs related to the involvement of students or congregations as a catalyst to provide a change in a short period (Kuntowijoyo, 1985, p. 164) and Masjid congregation as partners precisely (Kuntowijoyo, 1985, pp. 163–166). The Masjid plan should focus on changing knowledge systems, and social and cultural mobility. Changes in the knowledge system could change abstract ethics into concrete, prophetic ethics. Social mobility could lead to a directed evolution of the history of Muslims and the improvement of Muslims Khayra Ummah, and cultural mobility could create true art, and revive the Islamic social sciences. It is hoped that by these three changes system, small people can be formed (Kuntowijoyo, 2001, pp. 137–141).

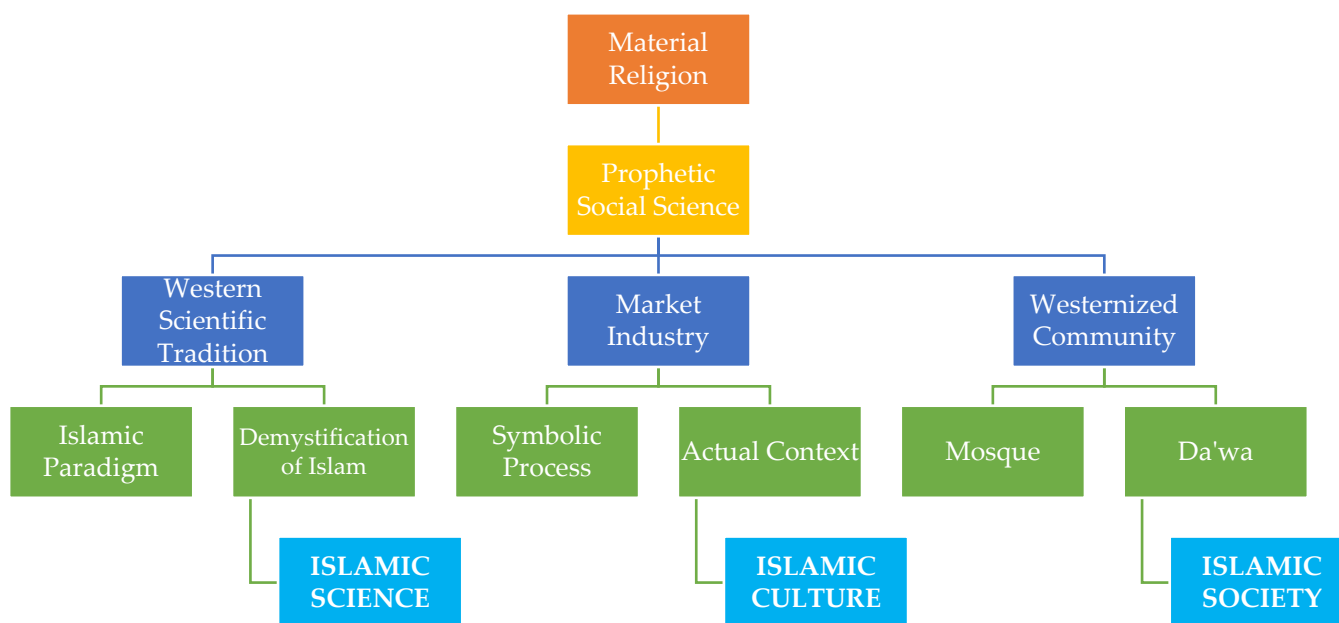
Kuntowijoyo's Prophetic Social Science and the Realization of Material Religion.

Analysis of the material religion itself is an analysis that usually focuses on research objects such as architectural, historical relics, and images that are considered to be proof of history that offers insight. In contrast, Material Religion is an international discipline inseparable from bodies, things, and places, concentrating the purpose of research on the shreds of evidence and insights offered by the material. Material Religion also tries to expand and broaden the understanding of how religion lives and operates by examining the culture – illustrations, architecture, sacred places, arts, artifacts, and history (Meyer et al., 2010; Plate, 2015; Reinhardt, 2016).

Material Religion fits Kuntowijoyo's idea of Prophetic Social Science, attempting to realize a new paradigm of Islamic scientific tradition to criticize Western scientific tradition that shackles the Muslim community at the time. Western science, as a result of Industrialization, did not reflect the community goals because it was not born from the historical mind of the nation. In the modern era, Muslims have two challenges. The first is *external* challenges in the form of modern Western science, which is a form of Kuntowijoyo's realization of Industrialization. Kuntowijoyo hopes Muslim intellectuals and the young Muslim generation always carry out da'wa transformations to increase Muslim awareness (Kuntowijoyo, 2001, p. 49), based on Islamic texts and then produce an Islamic paradigm. And the second is the *internal* (inside) challenges in the form of mystification, which is a challenge for Muslims who cannot adapt to this Industrial era, so Muslims must be able to adjust to the Industrial age by demystification. Islamic demystification is the Islamic knowledge offered by Kuntowijoyo (Kuntowijoyo, 2001, p. 145). Methodologically, Islamic science is a strategic way of formulating theories from Islamic texts (the Qur'an and Sunnah), resulting in a new scientific structure related to modern times, and from this strategy, it produces Prophetic Social Science.

The relevance of Material Religion in the discourse of Kuntowijoyo's Prophetic Social Science is apparent as it supports the construction of Islamic culture in both symbolic process and actual context. Reconstruction of Islamic Culture, following Kuntowijoyo, mainly derived from repudiating the Western basis of the Industrialization age that places the economy at the center and the market as a symbol closely related to worldly problems, a destructive impact of Industrialization (Kuntowijoyo, 1987, pp. 34–36, 138). This assumption is inevitably associated with his suggestion about Masjid and da'wa as the beginning of Islamic practice and formulation of knowledge. The Islamic community in Prophetic Social Science is the other result of its relevance to Material Religion; as Masjid, the main symbol of Islamic culture is reconceptualized as the very center of meaning that unites the Muslim's cultural configuration into a coherent unit from which the Masjid produces new rationality of ethics and economics (Kuntowijoyo, 1987, p. 35). As such, Masjid agenda should focus on changing knowledge systems and social and cultural mobility (Kuntowijoyo, 2001, p. 141); implementing concrete ethics in the form of 'prophetic ethics', while social mobility can lead to a directed evolution of Islamic history and the improvement of the image of Muslims as the best people (*khayr ummah*) (Kuntowijoyo, 2001, p. 137).

The relevance of Material Religion to Prophetic Social Science may be comprehended in the exposure of the embodiment of Islamic values in their idea of Science, Culture and Community. This part of discussion will come into a more detailed exposition of the analysis, starting with the illustration as follows:



I. The Transformation of Da'wa (Preaching) Movement

Da'wa movement attracted Kuntowijoyo as he was a notable historian; he tried to analyze the socio-cultural transformation through the da'wa movement starting from the pre-industrial period -which was the kingdom the early colonial era-, semi-industrial period reaching to the early independence of Indonesia, then the industrial period representing the new order era (Era Orde Baru) (Kuntowijoyo, 2001, pp. 35–42). Technology, affirmed by Kuntowijoyo, is one of the causes of socio-cultural transformation in the da'wa movement is the determination of technology; Begin with the pre-industrial era, ulama were kyai with a Kyai-Santri structure, and religious teaching was dominated orally. The relationship between Kyai and Santri was a personal relationship with pesantren institutions, and the role of a kyai was social, so kyai needed a whole day for the sake of students' life and the teaching process. The hierarchical building was also derived based on heredity, while at the time Kyai passed away, the leadership of the Pesantren was automatically transferred to his son(s). In the semi-industrial era, there was a minor shift as the scholars in Indonesian

Islam were not only Kyai, but also teachers and writers through their publications in newspapers and scientific journals and impersonal relationships with school institutions or widespread organizations. Muslim Scholars in this age also used political positions mainly to liberate Indonesia from Dutch and Japanese Colonialism. Furthermore, new ulama appeared with different intensities during the industrial era following the emergence of the age of New Order (Orde Baru); as they were distinguished to be able to use elite-mass structures and electronic communication to ease elite and masses relationships (Kuntowijoyo, 2001, pp. 35, 42–44). According to Kuntowijoyo, Da'wa in the Industrialization era occupies five characters, namely;

1. Electronic media transforms Muslim intellectuals' relations with society into elite-mass connections (Kuntowijoyo, 2001, p. 43).
2. Being open to electronic media as a medium of preaching with the principle of "do it yourself" (Kuntowijoyo, 2001, p. 43).
3. A small group model is rooted in a place without duplication, giving rise to a small-scale Da'wah community with various movements and understanding directions (Kuntowijoyo, 2001, p. 43).
4. The proliferation of Muslim scholars is ubiquitous with divided solidarity (Kuntowijoyo, 2001, pp. 43–44).
5. Mobile means that people are constantly moving, so Muslim scholars do not have a permanent congregation and are required to be involved in the market of open ideas (Kuntowijoyo, 2001, p. 44).

Kuntowijoyo further emphasized that to face the harm of Industrialization, intellectuals and the younger Muslim generations have to carry out Da'wa transformation to raise Muslims' awareness; particularly in understanding and implementing the Qur'an in their daily lives and use it as a perspective to analyze and provide solutions of the various dilemmas. Because jihad in Industrialization must change everyday life in the political, economic, social, and artistic aspects, it does not

make Religion separate from society (Kuntowijoyo, 2001, p. 49). d mobilize Muslims, students and even Muslim intellectuals who do not have any social interest with Masjids and intellectually have no ability control that leads to the Masjid. Kuntowijoyo stated two points to realize Masjid as a settlement in facing the challenges of Industrialization. Begin with implementing programs related to the involvement of students or congregations as a catalyst to provide a change in a short period (Kuntowijoyo, 1985, p. 164) and Masjid congregation as partners precisely (Kuntowijoyo, 1985, pp. 163–166). The Masjid plan should focus on changing knowledge systems, and social and cultural mobility. Changes in the knowledge system could change abstract ethics into concrete, prophetic ethics. Social mobility could lead to a directed evolution of the history of Muslims and the improvement of Muslims Khayra Ummah, and cultural mobility could create true art, and revive the Islamic social sciences. It is hoped that by these three changes system, small people can be formed (Kuntowijoyo, 2001, pp. 137–141).

II. Stages of Muslim Awareness

In the stages of Muslim awareness, Kuntowijoyo questioned how revelation could be placed in formulating Islamic Prophetic Social Science, emphasizing Muslims' sociological and psychological dimensions. Furthermore, Kuntowijoyo tried to reflect on Islamic histories in the archipelago to reach this stage. Then the settings of Muslim awareness were limited by the geography of the archipelago, and it hoped that the location of Muslim awareness could demystify Islam epistemologically.

There are two keys related to the stages of Muslim awareness, beginning with Dhuafa as the agents of changes in political and economic power (Kuntowijoyo, 1985, p. 8). In addition, understanding Islamic teachings is not a theoretical concept; during this understanding, we will not be able to compete with other scientific concepts (Kuntowijoyo, 1985, p. 10). Finally, Kuntowijoyo wants Islamic teaching to compete with other scientific ideas of different cultures, exceptionally modern Western culture,

not just ideologically but also in the knowledge of Islamic concepts that could be applied in everyday life. Also known as Islam as a science.

In the inauguration of his professorships, Kuntowijoyo acknowledged that the level of consciousness he formulated was inspired by Auguste Comte, who introduced the story of theological awareness represented by Religion, metaphysics awareness characterized by philosophers, and positive awareness represented by scientists. Nevertheless, he did not take it for granted, as he modified Auguste Comte's categorization and reflection of Muslims in Indonesia, proving that he accepted Islam as a science (Kuntowijoyo, 2017, p. 5).

Globally, Islam as science has occurred from the Abbasid and Umayyad periods (Baker-Smith, 1973; Hajar, 2013; Lapidus, 1992; Saliba, 1995) to Indonesia during the Demak kingdom. Still, after the collapse of the Demak Kingdom, Islam turned to Islam mystical, which dominated Muslim thought until the 1900s (Balwi, 2004; Fadhilah, 2020; Ilyas, 2020; Luhtitianti & Arifin, 2021). Due to the change of the Muslim culture from a city-centered culture in Demak with social capital as transcontinental traders to an agrarian agricultural culture. The difference in the mode of thought from Islam as science has gradually become mystical, related to farmers' way of life who statically follow nature's work. Moreover, the process of Islamic science awareness has a slower phase than Islam as an ideology (Acikgenc, 2014; Açıkgenc, 1996, 2002).

Islamic awareness of science begins with the process of taking over the substance and the method of modern science, which is then combined with Islamic substance. The level of awareness that Kuntowijoyo formulated was in the form of mystical awareness represented by farmers, and ideological awareness represented by students, which was the commencing phase of Islam as a science. However, to become a science, students have to become professionals, and professionals represent knowledge awareness (Kuntowijoyo, 2017, p. 25).

In connection with the three awareness that he formulated, beginning with mystical awareness, Kuntowijoyo provided an example of the court or Keraton culture with the characteristics of a fair queen utopian thought that has a calm, static, and reflective rhythm without the urge to fight (Kuntowijoyo, 2017, pp. 24–25), and relies on figures charismatic without being critical. Moreover, Islam as an ideology makes the methodology of the Islamic concept a philosophy that later becomes a political ideology and is oriented toward a political structure. The control of the structure is carried out by controlling the masses and mass mobilization based on leaders with rational qualifications and experience in the political field. One example was during the Sarekat Islam era, which made Cokroaminoto a leader because he had high analytical abilities, as seen from his educational background and political experience. In this stage, the politician coordinates Muslims to fight against other ideologies. Finally, Islam as a science, in this level, the structure is widely understood and influenced by many forms so that it is oriented to change all systems surrounding human life (Kuntowijoyo, 1985, p. 3).s According to Kuntowijoyo, to make Islam a science, education is needed to raise awareness of science methodologically to make the Islam concept philosophy, then becomes a theory of Islamic knowledge (Kuntowijoyo, 1985, pp. 7–8). To realize this awareness, an institution must support Islam's awareness as a science that applies a set of Islamic scientific theories. It is also necessary for technocrats to practice their knowledge and master the networks of politics, business, education, and so on (Kuntowijoyo, 1985, p. 21). With these institutions and technocrats, Islam can realize a science with systematic programs and plans (Kuntowijoyo, 1985, p. 37). In this case, Kuntowijoyo exemplified Muhammadiyah as a noble organization built from the grassroots levels, including blue-collar workers and farmers.

In the awareness of Islam as a science, Kuntowijoyo expected the emergence of Islamic science with the Quran as a grand theory that is universal and must be lowered

into a mid-range view so that it is contextual following the Muslims life challenges by prioritizing the ideas formulation of social change for Dhu'afa and mustadh'afinn.(Kuntowijoyo, 1985, p. 8) It is because Islam changes from below with the community by simplifying the theory to mobilizing public awareness and forming a sound system under Islamic theological foundation.

III. Islamic Paradigm

When the Muslim's awareness reaches Islam as a science's stage, Kuntowijoyo hopes Muslims can reflect the Islamic paradigm. The paradigm means a social reality constructed by thought, resulting in a mode of knowing. In this understanding, the Islamic paradigm means a construction built from the Quran, which allows every Muslim to understand the realities of life to produce behavior by the teachings of the Qur'an.

The Islamic or Quranic paradigm allows us to formulate a grand design of the Islamic system, such as a system of knowledge that is not only about axiological dimensions but also provides epistemological insights (Kuntowijoyo, 1985, p. 357). Kuntowijoyo asserted that the Quran contains scientific formulas, and the Islamic paradigm that Kuntowijoyo offered was oriented towards field action that practiced all Islamic teachings in all aspects of life. The Islamic science system is the right tool for realizing the prophetic mission to build an Islamic civilization, not just as a science.

Islamic Paradigm invites all Muslims to see the reality and how the fact should be lived. It consists of two parts, namely:

1. The concepts or terms of the Qur'an refer to normative, ethical, legal rules and Islamic teachings that provide an overview of the Islamic worldview and then become an original concept The ideas consist of unobservable abstract concepts such as the concept of God angels, the hereafter, etc; and the concrete concepts observed are the social representations of Muslims such as Fuqara, Dhu'afa, Mustadhafin, etc.

According to him, Mustadh'afin is oppressed circles in a structure that is still far from Islamic idealism. (Kuntowijoyo, 1985, p. 358).

2. The stories and parables in the Qur'an contain messages for humankind to contemplate so that they can understand the nature and meaning of life (hikmah) as timeless historical data (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 358).

In building Islamic science, Kuntowijoyo used a systematic approach to recollecting stories and parables that provide moral messages and an analytical approach to place the Quran as a source of data, a life guideline that is then reflected in current life experiences to transform society.(Kuntowijoyo, 1985, p. 359) With these two approaches, an analytic course prepares a tool and a synthetic system to design a subject or agent to use the device properly.

IV. Integration and Islamization of Knowledge

The Islamization of Science, also known as the Islamization of Knowledge, is a part of Kuntowijoyo's thought which is often misunderstood and misused. According to Kuntowijoyo, the Islamization of Knowledge is directly quoted by Ismail Raji Al-Faruqi. In the book *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, he was very intense in expressing his ideas, and later in his book *Islam Sebagai Ilmu*, Kuntowijoyo based on Ismail Raji Al-Faruqi's thoughts. The ideas are below:

First, suppose the social sciences have got the emission of faith. In that case, science must ultimately be tested by action (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 354). Consequently, people are required to take advantage of all the legacy of knowledge through the way of Islamization so that we can understand the messages of the Qur'an (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 365). As such, the inheritance of all scientific treasures must go through the process of Islamization. (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 366)

When Kuntowijoyo offered and put his ideas into practice, he focused on Islamizing the Marxism paradigm as a science. Kuntowijoyo's background provides the

Islamization of Science because Secularism has influenced Muslim scholars through Western Social Sciences and the sense of optimism to welcome the century of Islamic awakening after the collapse of the Ottoman Turks. Then, to receive the resurrection century, Islam emerged the issue of the Islamization of Social Sciences along with the indigenization of social science among Indonesian Muslim scholars after criticism of Western social sciences. (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 344) If we reflect on Kuntowijoyo's ideas, original and constructive scientific movements always begin with criticism, such as science that develops due to reviews from scientists to generate new criticism because criticism is the first step before producing something original, followed by scientific work.

According to Kuntowijoyo, the involvement of Muslim scholars in these two issues has struggled with obstacles. The first is the obstacle of deepening the philosophy of science and methodology to defend Islamic social sciences (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, pp. 344–345), because, according to him, these two things are not familiar to scientists in Indonesia. However, when we do research work, it must be checked and re-checked in a broader scientific community with various backgrounds. The second obstacle is that intellectual's social activism is still more prominent than intellectual activism (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 347), such as holding recitations or gatherings that have nothing to do with intellectuals or scientific production. Moreover, these two obstacles lead to a lack of involvement in the issue of Islamization of Knowledge.

In the book *Islam As Science*, Kuntowijoyo discusses his ideas about the Islamization of Knowledge. According to him, the Islamization of Knowledge is based on four assumptions, namely;

1. Islam views the truth as anything that comes from God, so everything in the Qur'an and Sunnah is the truth, regardless of whether it is valuable or not in practical life (Kuntowijoyo, 2004, p. 4). This is one of Kuntowijoyo's ideas about the difference

between the truth of Islamic sciences and the pragmatism of Western social sciences pragmatism.

2. The demand to become a comprehensive and authentic Muslim (Qs 2: 208; 19: 36)) (Kuntowijoyo, 2004, p. 5).

3. The call to hold on to the Religion of Allah (Qs 3; 103) means always returning to the scripture (Kuntowijoyo, 2004, p. 5). This will become a characteristic of the framework of thinking Islamization of Science, and how to return the sciences into the text (Qur'an), which is the grip of Muslims in Religion.

4. Knowledge is culture, and culture is a social daily (mu'amalah), so the principle of 'all are allowed except what is prohibited' applies to knowledge (Kuntowijoyo, 2004, p. 8).

From these four suggestions, Kuntowijoyo stated that the Islamization of Knowledge aims for Muslims to not simply accept external methods and return knowledge to its center, namely Tauhid or from context to text, to make coherence and not be separated from faith (Kuntowijoyo, 2004, p. 8). Then, the Islamization of Knowledge is partially necessary and partially useless work, for example, in engineering and natural sciences, because they are objective. According to Kuntowijoyo, objective knowledge does not need to be Islamicized; the human intention needs to be Islamized (Kuntowijoyo, 2004, pp. 8–9). Meanwhile, in the Humanities and social sciences, it is not only the people but also the knowledge that must be Islamized. We can see from this perspective Kuntowijoyo's limitation of Islamization.

As for the three principles of the Islamization of Knowledge, according to Kuntowijoyo, the first, in the context of science, Islam strongly advocates openness, whereas previous scholars had an open nature to learning the sciences from other civilizations. Second, borrowing is legal because we do not have to use all that understanding by borrowing different experiences. Third, take advantage of the

strongest thinking tendency to understand the Qur'an's transcendental messages after Islamization (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 365). However, this principle must be tied to awareness of the philosophical and paragraph-like biases inherent in the traditions and systems of borrowed knowledge.

Then, Kuntowijoyo offers two Islamization methodologies. First, borrowing a knowledge system can be part of the Islamic heritage if it is in Islam's ethical and epistemic premises, not only in the realm of values but also in the realm of epistemology. Second, knowledge system borrowing is not eclectic because it is selected within an open Islamic paradigm (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 365).

Kuntowijoyo took the class concept of Marxism which is a problem of social inequality (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 319) involving the rulers and the oppressed -the bourgeoisie and proletariat-. This concept is possibly accepted in Islam because, according to him, the Qur'an reflects the social reality regarding class division, which shows that the division of class is a sunnatullah and that there are the powerful and the oppressed in human life. According to Kuntowijoyo, Islam invites us to take sides with the class based on the spirit of upholding justice, not with the class goal of eliminating other classes (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 326). This becomes an arena for Muslims to fight for their ideals of social justice and determine their quality as Khalifatullah (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 37).

V. Prophetic Social Science

The Islamization of Knowledge is one of the steps toward Prophetic Social Science, a condition which requires Kuntowijoyo to conduct scientific criticism and then Islamize science which in turn offers The Social Prophetic Science. As long as Industrialization continues, Kuntowijoyo and his thoughts remain relevant to understanding contemporary realities. Furthermore, the movement of the social sciences will have more mental obstacles, such as intellectual inferiority (Kuntowijoyo, 2004, p. 92), which will cause the slow development of this science. Here Kuntowijoyo shows that

Muslims must have courage from an intellectual perspective to display the truth and leave the badness.

Prophetic Social Sciences lead to the transformation of community according to prophetic ideals (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 316). In order to achieve this science, Kuntowijoyo offers an epistemological re-orientation (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 317). which is a source of knowledge including rational, empirical, and revelation (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 368). As such, Transformation in Prophetic Social Science is not only changing for the sake of change, but changing reality based on prophetic ideals with *epistemological reorientation*, which is a source of knowledge that includes rational, empirical, revelation (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, pp. 317, 365).

The formulation for carrying out the transformation, namely *the derivative procedure method*, which analyzes from the normative realm to the empirical realm is continuously verified concerning Islamic values so that it is getting better and developed. So Prophetic Social Science is a field of work that is dynamic, empirical, historical, and temporal so that it can be revised and repeatedly reconstructed because it is not doctrinal. After all, science is only a tool (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 373). The form of prophetic ideals that Kuntowijoyo means comes from the letter Ali-Imran verse 110:

"كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ ۗ وَكَثَرُوا الْفَاسِقُونَ" (ال عمران: 110)

"[Believers], you are the best community singled out for people: you order what is right, forbid what is wrong, and believe in God. If the People of the Book had also believed, it would have been better for them. For although some of them do believe, most of them are lawbreakers—"
(Haleem, 2004, p. 42)

From this verse, according to Kuntowijoyo, we get four contents, namely; the concept of the best people, historical activism; the importance of awareness, and prophetic ethics as a tool which includes;

1. *Humanization*, humanizing humans is resistance to anonymity, objectivation and automation.
2. *Liberation* means the liberation of humans from knowledge, economic, social, and political systems that destroy humans.
3. *Transcendancy*, is a form of cultural spiritualization.

Kuntowijoyo hopes that Prophetic Social Sciences can be carried out in an evolutive manner over a long period, with the principles of humanization and liberation that must be united with Transcendancy (Kuntowijoyo, 2004, p. 108). Prophetic Social Science moreover will include the following characteristics:

1. Prophetic Social Science refers to the Islamic normative concept and pays attention to social objective and empirical realities (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 375). It relates to relevance and validity, whose source is the ratio and the five senses. So the formulation of Prophetic Social Science has two references to the normative idea of Islam (The Qur'an and Sunnah) and practical realities of Islamic objectivity.
2. Prophetic Social Science is open and drawn from many sources (Kuntowijoyo, 2004, p. 108). Methodologically, we can take scientific pieces of knowledge from the West if it turns out that the attainment of this science is better at responding to reality.
3. A theoretical framework in Prophetic Social Science is not permanent and can change according to social conditions (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 376).
4. The normative foundations that underlie Islamic social theory are a permanent part of it (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 376).
5. Missing subject (who put) the awareness (superstructure) apart from the social basis (structure) (Kuntowijoyo, 2004, p. 96). The superstructure is a revelation that is not influenced by design, and this is Kuntowijoyo's emphasis that social transformation begins with a change in consciousness.

6. Action-oriented social theory through social experiments (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 376)

Overall Kuntowijoyo stated that Prophetic Social science is directed at engineering the community toward its future socio-ethical ideals (Kuntowijoyo & Priyono, 2008, p. 326). Kuntowijoyo offers a scientific agenda to solve the problems of the society facing industrial, urban communities, etc (Kuntowijoyo, 2004, p. 99). Those suggestions include theoretical research confronting Muslims with social realities, historical analysis that explains the occurrence of something according to the Islamic perspective, and case research by solving problems faced by the people in a participatory manner.(Kuntowijoyo & Priyono, 2008, pp. 99–100) The research agenda can be carried out according to a priority scale that can be understood by every intellectual. To know the priority scale, intellectuals must pay attention and understand the condition of society. Intellectuals must be servants of the people and be part of the collective intelligence that can rationally direct the people towards social evolution so Prophetic the community can know Social Science as a recognized and legitimate science (Kuntowijoyo, 2004, p. 108).

Conclusion

Prophetic Social Science was capable of being applied within the framework of Material Religion, rebuilding an advanced idea of science, culture, and community from an Islamic viewpoint. An overall concept should be understood initially as a part of Kuntowijoyo's criticism regarding the Western dilemma, mainly due to Industrialization. Moreover, the idea has followed the current issue of the Indonesian Muslim community amid both the Colonial and the Post-Colonial eras with a complete historical reflection of the early emergence of Islam in Indonesia. Following Kuntowijoyo, Islamic science is characterized as a methodical approach to developing hypotheses from Islamic literature that results in a new scientific framework relevant to current times. On the other hand, Islamic culture is mainly represented by Masjid's

presence, a center of every meaning that integrates the Muslim's cultural configuration into a cohesive unit from which the Masjid develops new rationality of ethics and economics. In this manner, Prophetic Social Science would pave the way for establishing a cutting-edge competent Muslim society capable of dealing with the tremendous difficulties of Modernity.

In the sense of Material Religion, it is apparent that Kuntowijoyo made a clear attempt to recontextualize and reformulate Islamic values within community thoughts and practices. As an idea believing in the sacred embodied material culture, Material Religion is more and less suit the scientific progress constructed upon Kuntowijoyo's Prophetic Social Science. It may be debated, however, that the discipline of Material Religion has been commonly associated with the *material*. Further elaboration concerning this issue, as such, is still needed. Some holes also demand serious consideration, such as: How far can the naked eye measure the materiality of values within the communities? Are Indonesian Muslims nowadays still interested in Kuntowijoyo's works? What is the further debate and consequence of Prophetic Social Science along with the other idea of Islamization? If Kuntowijoyo was often mentioned to be close to the works of Ismail Raji al-Faruqi, are there any relationships between him and Syed Muhammad Naquib al-Attas? Those discourses will subsequently leave continuous occasion to the discussion regarding Kuntowijoyo, a figure that could not be forgotten .

References

Abidin, M. Z. (2016a). *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca*

Pemikiran Kuntowijoyo. Aswaja pressindo.

<https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=1174531#>

- Abidin, M. Z. (2016b). FILSAFAT ILMU-ILMU KEISLAMAN INTEGRALISTIK: STUDI PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO. *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 13(2), 119. <https://doi.org/10.18592/jiu.v13i2.726>
- Arum, K. (2018). Pengembangan Pendidikan Agama Islam Berbasis Sosial Profetik (Analisis Terhadap Pemikiran Kuntowijoyo). *Millah: Jurnal Studi Agama*, 177–196. <https://doi.org/10.20885/millah.vol17.iss2.art2>
- Astuti, C. W. (2017). SIKAP HIDUP MASYARAKAT JAWA DALAM CERPEN-CERPEN KARYA KUNTOWIJOYO. *Jurnal KATA*, 1(1), 64. <https://doi.org/10.22216/jk.v1i1.1945>
- Becker, S. O., Rubin, J., & Woessmann, L. (2021). Religion in Economic History: A Survey. In A. Bisin & G. Federico (Eds.), *The Handbook of Historical Economics* (pp. 585–639). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-815874-6.00029-0>
- Biegelbauer, P. S. (2019). *130 Years of Catching Up with the West: A Comparative Perspective on Hungarian Science and Technology Policy-making Since Industrialization*. Routledge.
- Counted, V., Neff, M. A., Captari, L. E., & Cowden, R. G. (2020). Transcending Place Attachment Disruptions During A Public Health Crisis: Spiritual Struggles, Resilience, and Transformation. *Journal of Psychology and Christianity*, 39(4), 276–287.

Efendi, A. (2015). KEMANDIRIAN TOKOH WANITA DALAM NOVEL-NOVEL

KARYA KUNTOWIJOYO. *Jurnal Pendidikan Karakter*, 4(3).

<https://doi.org/10.21831/jpk.v0i3.2755>

Fuadi, H. (2017). AKTUALISASI NILAI-NILAI PROFETIK KUNTOWIJOYO DI

DALAM PENDIDIKAN (Studi Kasus Di SMP Birrul Walidain

Muhammadiyah Sragen). *Tajdida: Jurnal Pemikiran Dan Gerakan*

Muhammadiyah, 14(2), Article 2.

Gearing, R. E., & Alonzo, D. (2018). Religion and Suicide: New Findings. *Journal of*

Religion and Health, 57(6), 2478–2499. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0629-8>

Gearon, L., Kuusisto, A., Matemba, Y., Benjamin, S., Preez, P. D., Koirikivi, P., &

Simmonds, S. (2021). Decolonising the religious education curriculum. *British*

Journal of Religious Education, 43(1), 1–8.

<https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1819734>

Haleem, A. (2004). *The Qur'an: A New Translation by M. A S Abdel Haleem*. Oxford

University Press.

Ibrahim, S. (2005). PARADIGMA ISLAM DAN TRANSFORMASI SOSIAL (STUDI

PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO). *HUNafa: Jurnal Studia Islamika*, 2(3), Article

3. <https://doi.org/10.24239/jsi.v2i3.320.243-250>

Izharuddin, A. (2019). Does sociology need decolonizing? *International Sociology*,

34(2), 130–137. <https://doi.org/10.1177/0268580919830903>

Kuntowijoyo. (1985). *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Shalahuddin Press.

Kuntowijoyo. (1987). *Budaya dan Masyarakat*. Tiara Wacana.

Kuntowijoyo. (1997). *Identitas Politik Umat Islam*. Mizan.

Kuntowijoyo. (2001). *Muslim tanpa Masjid: Mencari Metode Aplikasi Nilai-Nilai al-Qur'an Pada Masa Kini*. Mizan.

Kuntowijoyo. (2004). *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Tiara Wacana.

Kuntowijoyo, & Priyono, A. E. (2008). *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Mizan Publika.

Maulana, A. M. R. (2020). Pandemi dalam Worldview Islam; Dari Konsepsi ke Konspirasi. *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 31(3), 307–323.

<https://doi.org/10.33367/tribakti.v31i2.1232>

Maulana, A. M. R., Majid, M. K., Prayogo, T. I., & Sansayto, T. (2021). Covidiot di Masyarakat Post-Truth: Dari Anti-Otoritarianisme ke Anti-Religiusitas. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 8(1), 23. <https://doi.org/10.22146/jps.v8i1.68010>

Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., & Plate, S. B. (2010). The Origin and Mission of Material Religion. *Religion*, 40(3), 207–211.

<https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>

Negoitǎ, A. G. (2021). HUMAN'S SPIRITUAL CRISIS AND THE EXISTENTIAL VACUUM. *Cogito*, 13(1), 21–31.

Nurul Khotimah, P. W. (2019). Membumikan Ilmu Sosial Profetik: Reaktualisasi Gagasan Profetik Kuntowijoyo dalam Tradisi Keilmuwan di Indonesia. *Jurnal*

PROGRESS: Wahana Kreativitas dan Intelektualitas, 7(2).

<https://doi.org/10.31942/pgrs.v7i2.3116>

Perry, S. L. (2022). American Religion in the Era of Increasing Polarization. *Annual Review of Sociology*, 48(1), 87–107. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-031021-114239>

Plate, S. B. (2015). Material religion: An introduction. In S. B. Plate (Ed.), *Key Terms in Material Religion* (1st ed., pp. 1–8). Bloomsbury Academic; Bloomsbury Collections. <http://www.bloomsburycollections.com/book/key-terms-in-material-religion/material-religion-an-introduction/>

Reinhardt, B. (2016). ‘Don’t make it a doctrine’: Material religion, transcendence, critique. *Anthropological Theory*, 16(1), 75–97.
<https://doi.org/10.1177/1463499615625012>

Smith, J. M., & Cragun, R. T. (2019). Mapping Religion’s Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58(2), 319–335. <https://doi.org/10.1111/jssr.12597>

Wasi’ah, D., Saripah, T., Stiyanti, D. W., & Mustika, R. I. (2018). ANALISIS NILAI MORAL PADA LIMA CERPEN KARYA KUNTOWIJOYO DALAM BUKU DILARANG MENCINTAI BUNGA-BUNGA. *Parole Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 1(2), 16.

Woods, J., Robert H., & Nelson, C. (2011). Content Analysis. In M. Stausberg & S.

Engler (Eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of*


Religion (pp. 109–121). Routledge.

Yetti, E. (2015). RELIGIUSITAS DALAM NOVEL SASTRA INDONESIA: STUDI

KASUS KHOTBAH DI ATAS BUKIT KARYA KUNTOWIJOYO.

SAWOMANILA, 12.

Terbit online pada laman web jurnal <http://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/suarga>

| | | |
|---|--|---|
|  | SUARGA: Studi Keberagaman dan Keberagaman | |
| | Vol. 2 No. 1 (2023) 72-96 | E- ISSN: 2961-9513 P-ISSN: 2961-7820 |

Implikasi Konsep Moderasi Beragama Terhadap Multikulturalisme Di Indonesia

Sobri Febrianto, Elya Munfarida

Sobrifebrianto20@gmail.com , Elyamunfarida@iainpurwokerto.ac.id

Abstract

This research is a research that discusses religious moderation and its implications for multiculturalism in Indonesia. Today the term religious moderation is increasingly being hoisted by the government as a concept that becomes a middle way and solution to pluralism in multicultural Indonesian society. This concept was initiated by the Ministry of Religious Affairs and was massively raised in the era of Minister of Religious Affairs Lukman Hakim Saifuddin. This research is positioned to try to dissect whether the concept of religious moderation has a good impact on multiculturalism in Indonesia. Where this research borrows a theory from John Rawls related to Multicultural Philosophy which is in line with the life of multicultural society in Indonesia. This research uses qualitative methods and library research type. There are several results found including, John Rawls' basic theory related to the philosophy of Multiculturalism actually arises from justice and multicultural side by side with culture or culture. So from the clash of the meeting of these three variables, Rawls conceptualized at least several points that became the basis of Multicultural society, namely Justice as Fairnes, Veil of Ignorance, Maximum Rules, Reflective Equilibrium, and Principal of Liberty / Principal of Equal Liberty and Difference Principle. Meanwhile, in the concept of religious moderation in Indonesia, it has several indicators that indicate a society uses religious moderation or not. Some of these indicators are National Commitment, Tolerance, Anti-Violence, and Accommodating to Local Culture. Conceptually and theoretically it says that the concept of religious moderation has implications for multicultural society represented in John Rawls' philosophical theory of multiculturalism, but in practice it has not had a major impact due to several factors such as the large faktr of the Indonesian state and the uneven understanding of religious moderation for people in Indonesia.

Keywords: *Religious Moderation, Multiculturalism, Indonesia*

Pendahuluan

Indonesia sebagai sebuah wilayah dikawasan Asia Tenggara menjadi sebuah negara yang menarik, dikarenakan dalam kondisi sangat beranekaragam agama, suku, ras, bahasa, dan kebudayaan bisa hidup menjadi setauan dalam kondisi yang damai. Multikultural seakan sudah khatam bagi masyarakat Indonesia. Tetapi masih banyak keadaan yang tidak mencerminkan Multikultural di Indonesia seperti

kekerasan atasnama Agama dan lain sebagainya. Tentunya hal ini tidak menjadikan Indonesia bisa dikatakan sebagai negara yang gagal dalam semangat Multikultural (Shofa, 2016, p. 36).

Membahas terkait Multikultural, multikultural sendiri merupakan keragaman budaya yang muncul karena peristiwa alami yang dikarenakan kebudayaan satu bertemu dengan budaya lainnya. bertemunya dua budaya atau lebih menghasilkan sebuah interaksi yang beragam antar budayanya sehingga mempunyai cara hidup yang membawa perilaku individu dan kelompok. Keragaman ini bisa berupa keragaman budaya, agama, etnis dan golongan. Kemudian dalam sebuah hubungan horizontal Mulyana dalam jurnal milik Agus Akhmadi mengatakan bahwa benturan horizontal antar suku masih berlangsung diberbagai wilayah baik dimulai dari stereotip dan prasangka yang muncul antar suku dengan lainnya dan sampai pada puncaknya konflik nyata berupa diskriminasi sampai pembantaian antar suku yang dikarenakan pemikiran yang radikal dan sempit (Darlis, 2017, p. 228).

Seharusnya, konflik bisa secepatnya diredakan dalam kurun waktu yang singkat agar tidak selalu mengakar dan menjadi pembalasan dendam satu kelompok, suku, agama dengan yang berbeda denganya. Beberapa kasus teridentifikasi bahwa konflik dengan basis kekerasan di Indonesia menjadi sebuah bencana kemanusiaan yang seakan-akan masyarakat kehilangan spirit kemanusiaanya. Konflik dan kekerasan bagaikan api dan asap yang menjadi satu kesatuan, sehingga penanganan konflik harus sesegera mungkin ditangani dengan benar tanpa kekeliruan. Sehingga kekerasan yang disebabkan konflik tersebut tidak terjadi dan dapat diredam menjadi perdamaian (Akhmadi, 2019, p. 46).

Salah satu solusi yang ditawarkan oleh pemerintah Indonesia adalah membumikan pemahaman Moderasi Beragama disetiap sektor di Indonesia. Baik dari tatanan pemerintahan maupun sampai sistem pengajaran dan pendidikan harus berdasarkan pemahaman yang bermoderasi agama. Lukman Hakim Saifuddin seorang menteri Agama Indonesia sampai menetapkan pada tahun 2019 sebagai tahun Moderasi Beragama di Indonesia, dia menjadi salah satu pembicara aktif yang selalu membumikan nilai moderasi beragama di Indonesia supaya kemajemukan bisa kian

luntur adanya konsepsi Moderasi Beragama. Lukman Hakim juga mengkonstruksikan bahwa moderasi beragama ini menjadi sebuah arus baru atau angin segar bagi keberagaman dan keberagamaan pada masyarakat Indonesia (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019, p. 23).

Saat ini, pemerintah Indonesia melalui kementerian Agama mempunyai momentum yang cukup baik dalam membumikan konsep Moderasi Agama di Indonesia. *Framming* pemerintah juga cukup masif bahkan sampai masuk dalam ranah pendidikan di penjuru Indonesia menggunakan salah satu pedoman ini dalam sistem pendidikannya. Konsepsi yang ditekankan dalam *framing* pemerintah terhadap masyarakat adalah urgensi moderasi beragama dalam pengelolaan kehidupan masyarakat yang majemuk dan multikultural di Indonesia. Wacana inilah yang menjadi sebuah pembahasan menarik disetiap tatanan masyarakat Indonesia (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019, p. 24).

Pencarian singkat penulis menemukan bahwa konsep moderasi beragama sebenarnya sudah dikenal dan tidak asing bagi seluruh agama di Indonesia. Dalam arti lain, setiap agama di Indonesia mengakui adanya konsepsi ini sebagai ajaran pada agamanya masing-masing. Penulis bedah sedikit terkait hal ini, dalam agama Islam misalnya, dimana agama Islam mempunyai konsep *washatiyah*, yang mempunyai konsepsi bahwa Islam berpedoman dalam empat hal yaitu *tawassuth* (moderat), *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (toleransi), dan *i'tidal* (Adil) (Darlis, 2017, p. 232). Kemudian dalam sudut pandang agama Kristen, moderasi beragama sebagai sebuah katalisator pemahaman ekstrim bagi pemaham radikal tafsir ajaran Kristen. Menurut mereka salah satu cara untuk menanamkan moderasi beragama adalah dengan cara melakukan interaksi dengan umat beda agama. Sedangkan dalam kacamata Katholik kata moderat menjadi kata yang asing, namun mereka memakai makna terbuka dari ajaran fundamentalis dan tradisionalis, atau terbuka dengan pembearuan (Sutrisno, 2019, p. 324).

Lebih kompleks adalah ajaran moderasi bagi umat agama Hindu, dimana akar ruh moderasi beragama bagi mereka merupakan sebuah perjalanan dari istilah empat *yuga*, yaitu *satya yuga*, *treta yuga*, *dwapura yuga*, dan *kali yuga*. Dimana disetiap

tingkatan *yuga*, umat hindu selalu menanamkan ajaran dalam bentuk moderasi. Kemudian dalam ajaran agama Budha, intisari ajaran modeasi beragama adalah ajaran Pencerahan dari Sang Budha yang berasal dari Sidharta Guatama, dimana ia mengikrarkan empat prasetya, diantaranya adalah berusaha menolong semua makhluk, menolak semua keinginan nafsu duniawi, mempelajari, menghayati, dan mengamalkan dharma, serta berusaha mencapai pencerahan yang sempurna. Lain dari keterangan ini, dalam agama Konghucu, moderasi beragam mengakar dalam tradisi keagamaan mereka. Yaitu *junzi* atau beriman dan luhur, kemudian *yin yang* merupakan wujud moderasi agama bagi mereka yaitu sikap tengah yang tidak ekstrem dan radikal pada sesuatu (Sutrisno, 2019, p. 327).

Dari latar belakang inilah, penulis tertarik untuk sedikit membedah bagaimana konsepsi moderasi beragama di Indonesia yang menjadi jalan tengah gerakan multikulturalisme agar tidak terjadi fanatisme maupun ekstrimisme dalam bingkai kemajemukan masyarakat Indonesia, dan juga agar tidak menimbulkan sebuah konflik agama yang memecah belah persatuan dan kesatuan Indonesia.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Penelitian ini berjenis penelitian *Library Research* atau sering dikenal dengan penelitian kepustakaan. Dimana, penulis mengupayakan dan mencari sumber dari tulisan-tulisan sebelumnya (Sugiyono, 2014). Sumber yang dipakai dalam penelitian ini adalah tulisan yang membahas terkait tema pembahasan yaitu konsep Moderasi Beragama dan relevansinya terhadap multikulturalisme di Indonesia.. Penelitian ini memakai pendekatan filosofis . Pendekatan ini biasanya dipakai dalam mengetahui sebuah ide atau gagasan milik tokoh tertentu. Dimana filosofi dipakai untuk mengetahui pemikiran, argumen, dan alasan dibalik sebuah ide dan gagasan yang nantinya akan di analisis dan disajikan sebagai sebuah pembacaan baru (Sugiyono, 2014)

Hasil dan Pembahasan

Filsafat Multikulturalisme

Ada beberapa tokoh yang mempunyai gagasan terkait filsafat Multikulturalisme, yaitu John Rawls yang merupakan seorang tokoh dari Harvard University, Profesor Charles Taylor dari McGill University, dan Will Kymlicka dan Bikhu Parekh. Beberapa tokoh tersebut merupakan tokoh yang menggagas tentang filsafat Multikulturalisme. *Term* Multikulturalisme merupakan sebuah pembahasan yang tidak mudah dalam mendefinisikannya, karena sejatinya mengandung beberapa definisi yang kompleks di dalamnya. Multikulturalisme berasal dari dua definisi yaitu "*multi*" yang mempunyai makna *plural* atau beragam, dan "*kulturalisme*" yang mempunyai makna budaya (Rehayati, 2012).

Filsafat multikulturalisme merupakan sebuah konsep filsafat bagaimana menumbuhkan sebuah rasa kepedulian dan kebersamaan antara manusia tanpa adanya perbedaan. Sehingga bisa diperkirakan secara mentah bahwa filsafat multikulturalisme merupakan sebuah alternatif dalam meminimalisir bahkan mencegah konflik keberagaman di Indonesia yang menjadi masyarakat majemuk. Dimana kita ketahui bahwa dalam kehidupan bermasyarakat pasti mempunyai sistem nilai yang terkandung di dalamnya. Dimana nilai tersebut menjadi sesuatu yang menentukan kehidupan dan juga cara pandang masyarakat (Rehayati, 2012).

John Rawls membuat sebuah tawaran terkait filsafat multikultural di dalam bukunya yaitu *A Theory of Justice*. Menurut Rawls bahwa sebuah masyarakat yang adil bukan hanya menjamin demokrasi, namun masyarakat yang adil merupakan sebuah pengakuan dan penerimaan terhadap perbedaan dan keberagaman. Sehingga dasar gagasan milik Rawls ini tidak jauh dari pengakuan serta penerimaan sebuah perbedaan dan keberagaman yang ada di masyarakat. Kemudian, kita perlu memahami bagaimana kultur dan multikultural bekerja dalam ranahnya masing-masing. Kedua hal ini merupakan hal yang saling berhubungan satu sama lain, dikarenakan dalam pembahasan tentang multikulturalisme pasti akan terfokus kepada sistem kultur (Rawls, 1971).

Memakai istilah milik Clifford Geertz bahwa kultur merupakan cara yang dipakai oleh semua anggota dalam kelompok masyarakat untuk memahami siapa diri mereka dan memberi arti kepada kehidupan mereka. Sehingga bisa dilihat bahwa

munculnya sebuah kultur pasti tidak tanpa sebab, tetapi dalam sebuah upaya olah pikir sekelompok orang dalam memahami, memberi arti dan memberi identitas pada diri mereka sehingga menghasilkan sebuah pembeda dari kelompok lainnya. Beberapa penjelasan diatas merupakan sebuah pendefinisian terkait kultur yang ada pada sebuah masyarakat (Rehayati, 2012).

Berbeda dengan kultur, multikulturalisme merupakan sebuah pengakuan dalam pluralitas kultur yang menghasilkan sebuah kepedulian pada kelompok yang ada dan menjadi terintegrasi dalam sebuah kelompok atau komunitas. Kemudian masyarakat mengakomodir perbedaan budaya kelompok yang minoritas agar diakui. Perbedaan kebudayaan dimasyarakat yang majemuk memang sudah seharusnya ada, namun hal ini bisa terselesaikan dengan komunikasi multikultural, komunikasi ini merupakan dialog antar pelaku kebudayaan agar bertemu titik tengah dan tidak mengakibatkan konflik (Rehayati, 2012).

Hemat penulis, setelah memahami bagaimana multikulturalisme itu bekerja maka penulis akan sedikit membahas terkait jenis multikulturalisme yang dikonsepsikan oleh Parekh. Lima konsep ini mempunyai perbedaan satu sama lain, dan merupakan penjelasan dari jenis multikulturalisme. *Pertama*, multikulturalisme *isolationis*, merupakan kelompok masyarakat yang menerima keberagaman tetapi pada saat yang sama mereka berusaha mempertahankan budaya mereka secara terpisah dengan masyarakat lainnya. *Kedua*, multikultural akomodatif. Multikultural jenis ini merupakan sebuah konsep multikultural dalam kelompok masyarakat yang merumuskan undang-undang dan menerapkannya, dimana hukum dan juga ketetapan yang sensitif secara kultural, dan juga memberikan kebebasan kepada minoritas untuk mengembangkan budaya mereka serta mereka bebas mengembangkan budaya tersebut. *Ketiga*, multikulturalisme otonomis, merupakan masyarakat plural dimana kelompok minoritas berusaha mewujudkan kesetaraan atau *equality* dengan budaya kelompok mayoritas. *Keempat*, multikulturalisme kritis atau interaktif. Multikultural ini merupakan sebuah tuntutan penciptaan kultur kolektif dari minoritas kepada mayoritas. Bahkan, adanya perjuangan dan perlawanan dari kelompok minoritas. *Kelima*, multikulturalisme *kosmopolitan*. Yaitu sebuah multikulturalisme yang terdapat

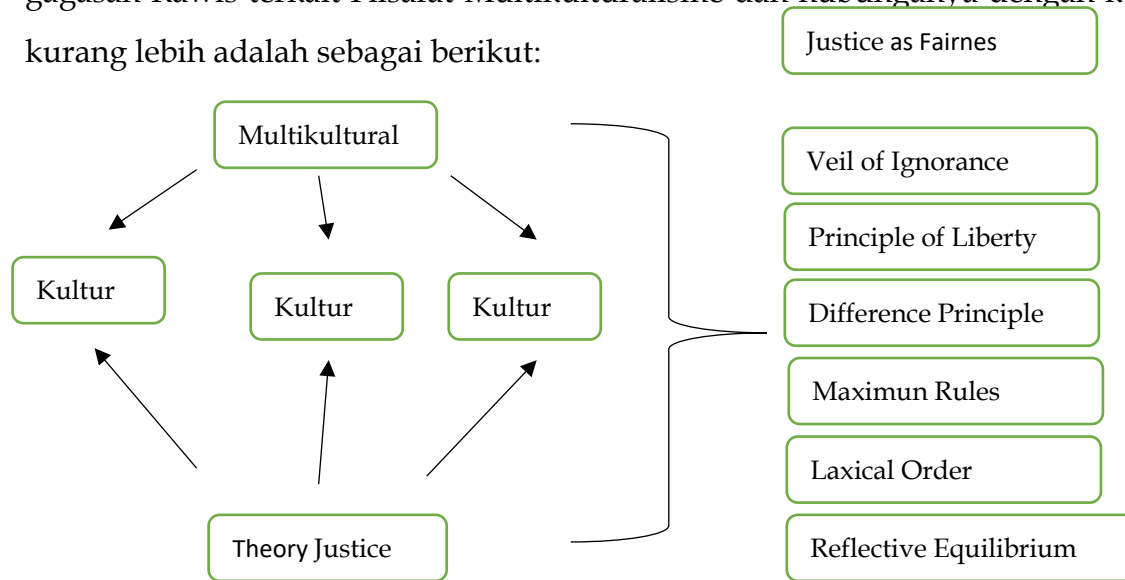
dalam masyarakat dengan menginginkan penghapusan batas kultural untuk menciptakan suatu komunitas masyarakat dimana individu tidak terikat *committed* (Rawls, 1971).

Kemudian ada setidaknya dua upaya dalam usaha mengkomunikasikan kultur mayoritas dengan kultur minoritas. Yaitu model *asimilasi kultural* dan model *intregasi kultur*. Dua model ini sering digunakan dalam setiap komunikasi dari dua budaya yang mayoritas dengan budaya minoritas agar mempunyai titik temu. Sehingga bisa sampai dalam definisi bahwa multikulturalisme selalu menuntut pengakuan dan perlindungan kepada keberagaman kelompok dalam masyarakat, tanpa merduksi ke dalam kultur yang satu. Berbeda dengan dua model diatas, Bikkhu Parekh mengkonsepkan setidaknya ada tiga hal penting dalam menjembatani kelompok mayoritas dan minoritas, yaitu dengan cara deskripsi faktual, preskripsi normatif dan kebijakan pragmatif (Rawls, 1971).

Agar lebih mudah memahami pokok-pokok pikiran dari filsafat multikulturalisme John Rawls maka kita harus memahami konsep keadilan milik John Rawls terlebih dahulu, berikut ini beberapa point utama yang penulis temukan terkait konsep keadilan milik John Rawls:

1. Mengkritik Utilitarianisme dan intuisiisme. Hal ini dikarenakan kedua konsep ini tidak dapat menjadi sebuah keadilan dalam masyarakat karena mengukur kesejahteraan individu dengan mengorbankan keuntungan banyak orang. Dan juga kedua konsep ini dinilai terlalu menggeneralisir yang mengakibatkan banyaknya ketimpangan keadilan sosial pada masyarakat (Rawls, 1971).
2. Keadilan menurut Rawls merupakan sebuah kebijakan pertama dalam institusi sosial dan penilaian utama dalam beberapa aspek seperti ekonomi, sosial, dan politik pada masyarakat (Rawls, 1971).
3. Rawls melihat masih banyak ketimpangan dalam hal ekonomi, sosial, dan politik dari beberapa teori keadilan yang sudah dikonsepsikan sebelumnya. Dan banyaknya individu yang kehilangan haknya karena berkorban demi kesejahteraan yang lebih besar (Rawls, 1971) .

Dari beberapa pokok konsep teori keadilan Rawls ini, bisa dikatakan bahwa inti dari multikulturalisme adalah keadilan. Namun agar lebih jelas lagi berikut ini adalah gagasan Rawls terkait Filsafat Multikulturalisme dan hubungannya dengan keadilan, kurang lebih adalah sebagai berikut:



Setelah mengetahui perpaduan dan teori dasar yang digagas terkait filsafat multikulturalisme, maka penulis akan menjelaskan beberapa point penting dalam teori ini, diantaranya:

1. Justice as Fairnes

Point pertama dalam teori ini adalah *Justice as Fairnes*, atau dalam bahasa Indonesia merupakan keadilan adalah sebuah kejujuran. Dimana Rawls mengkonsepkan bahwa dalam keadilan dan pendistribusian nilai sosial dalam masyarakat, harus dilakukan secara *fair*. Sehingga nantinya akan memberikan keuntungan yang sama bagi semua pihak sesuai dengan musyawarah yang dilakukan. Dalam hal ini, keadilan menjadi tabu dilakukan dalam masyarakat yang mempunyai banyak kepentingan, kebudayaan, dan banyak perbedaan. Namun Rawls menyimpulkan bahwa ada nilai-nilai primer yang pasti akan dicapai bersama, nilai primer ini berupa nilai sosial primer seperti kesehatan, kecerdasan, bakat, dan lain sebagainya. Sehingga dalam mencapainya maka keadilan harus bersifat jujur (Rawls, 1971).

2. Veil of Ignorance

Istilah kedua ini mempunyai makna sebagai selubung ketidaktahuan, istilah ini merupakan suatu konsep yang digagas oleh Rawls dalam masyarakat yang telah mempunyai rasionalitas dan kebebasan serta kesamaan. Pada posisi ini biasanya masyarakat akan melakukan kontrak sosial yang akan melahirkan sebuah keadilan secara menyeluruh tanpa terkecuali. Sehingga dalam kondisi yang sudah mapan, masyarakat akan semakin dekat dengan keadilan karena adanya ikatan sosial atau yang disebut dengan kontrak sosial (Rawls, 1971).

3. Maximum Rules

Memaksimalkan merupakan sebuah konsep Rawls sebagai usaha dalam mengatasi ketimpangan yang ada di masyarakat. Pengatasan ketimpangan ini biasanya terjadi dalam faktor yang urgen dan hak wajib bagi seluruh masyarakat seperti kebebasan, penjaminan, dan lain sebagainya. Bahasa lain dari konsep ini adalah berbagi bersama bagi yang belum merasakan kebebasan maka akan dibagikan kebebasan untuknya agar keadilan bisa terwujud di dalamnya (Rawls, 1971).

4. Reflective Equilibrium

Konsep keempat ini berasal dari dua kata yaitu *reflective* yang berarti konfirmasi pertimbangan dari premis asal muasal prinsip atau teori, dan dari kata *equilibrium* atau keseimbangan setelah melakukan *reflective*. Kedua ini bertujuan untuk menemukan keadilan dan titik temu dari pertimbangan yang ada, dimana dalam masyarakat sangat wajar adanya beragam pemikiran dan juga adanya anggapan antar kelompok. Oleh sebab itu, konsep ini menjadi jalan dalam menemukan dari beberapa permasalahan yang muncul (Rawls, 1971).

5. Principal of Liberty / Principal of Equal Liberty and Difference Principle

Kemudian dua konsep terakhir adalah prinsip kebebasan yang sama dan juga prinsip perbedaan. Menurut Laws, kedua konsep ini harus menyatu dalam proses pemahamannya, dikarenakan tidak dapat saling terpisah. Hal ini dikarenakan mempunyai keterkaitan dan satu pemahaman yang utuh dan berhubungan. Rawls menekankan dalam konsep ini menjadi sebuah langkah kesamaan dan keadilan dari nilai-nilai sosial yang primer di masyarakat. Dan kedua prinsip ini menjadi solusi

adanya ketimpangan sosial dikarenakan pemahaman terkait kebebasan yang sama dan perbedaan tidak sejalan. Bisa dikarenakan perbedaan lebih diutamakan dalam pandangan masyarakat (Rawls, 1971).

Historisitas Moderasi Beragama

Sebuah arti penting munculnya konsep moderasi beragama tentunya menjadi sebuah latar belakang dan background dari konsep moderasi beragama. Salah satu konsep yang kuat dan masif diperbincangkan adalah konsep moderasi beragama milik pemerintah Indonesia melalui gagasan Kementerian Agama Republik Indonesia. Ada beberapa hal yang penulis temukan terkait latar belakang munculnya dan juga background dibalik munculnya konsep moderasi beragama ini, diantaranya adalah menguatnya politik identitas umat beragama di Indonesia yang secara garis besar terbagi menjadi dua arus utama yang saling berseberangan. Dua arus tersebut adalah arus yang kecenderungan dan ekstrim ke kanan, dan pada arus lainnya adalah kecenderungan dan ekstrim ke kiri. Implikasi sikap keberagamaan masyarakat yang sangat signifikan terjadi akibat bias dua arus ini, sehingga tidak jarang menimbulkan konflik yang panjang (Abrar, 2020).

Penulis contohkan dalam umat Islam, dimana umat Islam di Indonesia terbagi menjadi dua blok dalam memahami agama yang berbeda. Sebagian umat Islam memahami ajaran keagamaan bersikap ketat dan cenderung memaksakan pemahaman agamanya terhadap orang lain, bahkan terkadang menggunakan kekerasan atau yang biasa disebut dengan ekstrim kanan atau fanatik. Sebagian lain memahami agama cukup longgar yang tunduk terhadap pemikiran dan juga kebudayaan yang ada, atau biasa disebut sebagai ekstrim kiri atau sekuler. Achmad Satori Ismail dkk, menanggapi bawa pemahaman ini disebabkan kekeliruan memahami beberapa aspek ajaran Islam, sehingga menghasilkan tindakan yang bertentangan dengan semangat Islam yaitu *rahmatan lil'alam* (Abdullah, 2019).

Latar belakang selanjutnya adalah kesadaran bahwa akan adanya perpecahan bangsa yang diakibatkan oleh konflik dengan latar belakang agama maupun pemahaman agama. Dan tidak jarang konflik yang muncul ini menggunakan kekerasan yang bertentangan dengan hakikat agama sebagai sesuatu yang mulia, suci,

dan hal yang keramat serta hadir di dunia ini membawa pesan perdamaian. Namun terkadang pesan ini tidak tersampaikan kepada orang lain dengan benar. Dikarenakan tidak sedikit yang mengejewartahkan nilai agama menggunakan emosinya dan rasa fanatik terhadap agama, sehingga justru akan menyalahi aturan dari agama sendiri (Fahri & Zainuri, 2019).

Faktor lainnya adalah sensitivitas agama yang semakin tinggi antar umat beragama di Indonesia, hal ini dikarenakan banyaknya konflik yang berlatar belakang agama dengan kerusakan yang dahsyat, kemudian didasari dengan klaim kebenaran atau *truth claim* yang menjadikan agama kehilangan wajah dan juga hakikatnya. Dewasa ini wajah agama menjadi sebuah sudut pandang yang subyektif dan kehilangan hakikatnya, wajah agama sangat bergantung kepada bagaimana pemeluknya mengartikan ajaran agama yang ia pahami. Agama sendiri mempunyai dua kekuatan yang pada satu sisi agama bisa menjadi kekuatan yang positif dan sebagai daya penyatu (*sentripetal*) dan pada sisi yang lain agama malah bisa menjadi kekuatan pemecah belah (*sentrifugal*) (Mubit, 2016).

Beberapa fenomena yang melatarbelakangi munculnya gagasan moderasi beragama ini menjadi alasan yang kuat munculnya moderasi beragama di Indonesia. Moderasi beragama menawarkan sebuah formula dalam menghargai agama lain, menghargai keragaman tafsir pemahaman keagamaan, serta mengajak agar keluar dari sikap perpecahan, kekerasan, ekstrimisme, intoleran dan lain sebagainya. Sehingga moderasi beragama bisa memainkan perannya dalam menciptakan kerukunan dan perdamaian antar umat beragama (Pubajjah et al., 2021).

Pandangan diatas juga dipertegas oleh gagasan milik Khalif Muammar bahwa dalam Islam hal yang bisa membendung fanatisme dan liberalisme agama adalah tiga hal, yaitu: pengukuhan cara pandang Islam dan penguasaan tradisi keilmuan Islam, kemudian menghindari dikotomi dalam sebuah pemikiran, dan mempunyai pendekatan moderat atau *wasathiyah*. Karena pada hakikatnya Islam merupakan agama yang mengedepankan kemoderatan dan memberikan kedamaian bagi para pemeluk agama Islam maupun sekitarnya (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Kemudian setelah menemukan beberapa hal yang melatarbelakangi gagasan moderasi beragama di Indonesia, penulis menemukan background yang ada dibalik gagasan ini. Dalam jurnal milik Edi Junaidi mengatakan bahwa konsep Moderasi Beragama awal mulanya digagas oleh Menteri Agama Republik Indonesia tahun 2019 masa pemerintahan Presiden Joko Widodo, yaitu gagasan Lukman Hakim Saifuddin. Dimana, LHS mengkonsepsikan tiga hal yaitu moderasi beragama, kebersamaan umat, dan integrasi data. Dari ketiga ini pemerintah Indonesia melalui Kementerian Agama membakukan dan mengkonsepsikan gagasan moderasi beragama dalam sebuah buku tersendiri (Junaidi, 2019).

Proses penyusunan buku moderasi beragama yang menjadi isi beberapa konsep terkait moderasi beragama sendiri terjadi kurang lebih satu tahun dengan melakukan tahapan yang cukup ketat, dimana tahapan awal ada yang namanya pembentukan tim pengumpulan literatur dan tim penulis, kemudian proses penulisan buku dan workshop dengan berbagai pakar dibidangnya dan pengujian melalui *focus group discussion* bersama tokoh agama. Background yang melekat dalam proses ini adalah dua lembaga atau instansi yang terlibat, yaitu Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, dan Badan Litbang Diklat Kementerian Agama, dengan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dua instansi ini juga melibatkan beberapa nama sebagai kontributor antara lain Oman Fathurrahman, Muhammad Adlin Sila, Anik Farida, Abdul Jamil Wahab, Ismatu Ropi, Rumadi, Richard Daulay, Uung Sendana Linggaraja, Nasrullah Nurdin, Abdallah Sy, dan Fikri Fahrul. Adapun beberapa tokoh nasional dan pakar yang mengkritisi sekaligus membaca ulang isi buku ini sebelum akhirnya diterbitkan adalah Siti Ruhaini Dzuhatayin, Alissa Wahid, Ali Zawawi, Hadi Rahman, Kamaruddin Amin Muchlis Hanafi, dan Yudi Latif (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Konsep Moderasi Beragama

Moderasi beragama berasal dari dua suku kata yaitu moderasi dan agama, namun dalam pembahasan ini penulis akan cenderung terfokus dalam memaknai kata moderasi. Moderasi berasal dari bahasa latin yaitu *moderatio*. Berarti sebagai ke-sedang-an atau bisa dimaknai sebagai tidak berlebihan dan tidak kekurangan.

Mengutip dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata moderasi mempunyai dua pengertian, yaitu: 1. Pengurangan Kekerasan, dan 2. Penghindaran keekstriman (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Kemudian moderasi jika ditelaah melalui bahasa Inggris mempunyai akar kata *moderation* yang sering dihubungkan dengan pengertian *avarage* atau rata-rata, *core* atau inti, *standard* atau baku, dan *non-aliged* atau tidak berpihak. Sehingga, secara umum moderat mempunyai makna sebagai mengedepankan keseimbangan dalam hal keyakinan, moral, dan watak, ketika memperlakukan orang lain atau institusi negara. Sedangkan, dalam bahasa aram kata moderasi relevan dengan kata *wasath* atau *wasathiyah* yang sepadan dengan kata *tawasuth* (tengah-tengah), *i'tidal* (adil), dan juga *tawazun* (berimbang) (Saifuddin, 2022).

Meminjam sebuah analogi yang terdapat dalam buku Moderasi Beragama keluaran Kementerian Agama, mengatakan bahwa:

“Kalau dianalogikan, moderasi adalah ibarat gerak dari pinggir yang selalu cenderung menuju pusat atau sumbu (centripetal), sedangkan ekstremisme adalah gerak sebaliknya menjauhi pusat atau sumbu, menuju sisi terluar dan ekstrem (centrifugal). Ibarat bandul jam, ada gerak yang dinamis, tidak berhenti di satu sisi luar secara ekstrem, melainkan bergerak menuju ke tengah-tengah” (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Dengan penganalogian diatas, maka bisa kita gabungkan bahwa moderasi beragama merupakan sebuah sikap pilihan untuk menghasilkan cara pandang, sikap, maupun perilaku di tengah-tengah sikap ekstrim . Selalu bertindak adil, dan tidak ekstrem dalam pemahaman agamanya. Moderasi agama harus dipahami sebagai sebuah sikap yang berimbang antara eksklusif dan inklusif dalam beragama. Dan moderasi beragama hadir sebagai sebuah solusi dari dua kutub ekstrem dalam memahami agama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Ukuran dari moderasi beragama bisa dilihat dan dibuat dari sumber yang kredibel baik teks agama maupun konsensus kesepakatan bersama. Moderasi beragama juga sebagai alasan terciptanya sikap toleransi dan juga kerukunan. Sikap inilah yang akan menghasilkan kebersatuan masyarakat dalam membangun sebuah

negara dan masyarakat pula akan mendapatkan buah dari konsep moderasi beragama yaitu menghormati orang lain, menghormati ajaran agama lain, dan juga hidup damai dengan umat beragama lainnya. Buku Moderasi Beragama juga menegaskan bahwa moderasi beragama menjadi sebuah keharusan dalam masyarakat Multikultural seperti di Indonesia (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Adapun prinsip dasar dari moderasi adalah sikap adil dan berimbang. Adil dalam makna ini adalah tidak berat sebelah atau memihak salah satu dari dua hal, dan adil juga sebagai bentuk keberpihakan kepada kebenaran. Kemudian dalam makna keseimbangan merupakan sebuah sudut pandang, sikap, dan komitmen dalam selalu berpihak adil, seimbang juga bukan berarti tidak mempunyai pendirian namun merupakan sikap yang tegas dalam membela kebenaran dan keadilan. Seperti yang terdapat dalam buku Moderasi Beragama mengatakan bahwa:

“Salah satu prinsip dasar dalam moderasi beragama adalah selalu menjaga keseimbangan di antara dua hal, misalnya keseimbangan antara akal dan wahyu, antara jasmani dan rohani, antara hak dan kewajiban, antara kepentingan individual dan kemaslahatan komunal, antara keharusan dan kesukarelaan, antara teks agama dan ijtihad tokoh agama, antara gagasan ideal dan kenyataan, serta keseimbangan antara masa lalu dan masa depan” (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Kedua nilai diatas, dapat dengan mudah terbentuk jika seseorang mempunyai kurang lebihnya adalah tiga karakter, yaitu kebijaksanaan, ketulusan, dan keberanian. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa moderasi beragama akan lebih mudah diterima apabila seseorang mempunyai keluasaan berfikir dan pengetahuan yang luas sehingga dirinya bisa bijak dalam menanggapi sebuah hal, bisa bersikap tulus, dan mempunyai keberanian dalam menerima pendapat orang lain tidak egois dengan pendapat dan cara pandangnya sendiri.

Konsep moderasi beragama sebenarnya sudah dikenal dan tidak asing bagi seluruh agama di Indonesia. Dalam arti lain, setiap agama di Indonesia mengakui adanya konsepsi ini sebagai ajaran pada agamanya masing-masing. Penulis bedah sedikit terkait hal ini, dalam agama Islam misalnya, dimana agama Islam mempunyai konsep *washatiyah*, yang mempunyai konsepsi bahwa Islam berpedoman dalam empat

hal yaitu *tawassuth* (moderat), *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (toleransi), dan *i'tidal* (Adil). Kemudian dalam sudut pandang agama Kristen, moderasi beragama sebagai sebuah katalisator pemahaman ekstrim bagi pemaham radikal tafsir ajaran Kristen. Menurut mereka salah satu cara untuk menanamkan moderasi beragama adalah dengan cara melakukan interaksi dengan umat beda agama. Sedangkan dalam kacamata Katholik kata moderat menjadi kata yang asing, namun mereka memakai makna terbuka dari ajaran fundamentalis dan tradisionalis, atau terbuka dengan pembearuan (Saifuddin, 2022).

Lebih kompleks adalah ajaran moderasi bagi umat agama Hindu, dimana akar ruh moderasi beragama bagi mereka merupakan sebuah perjalanan dari istilah empat *yuga*, yaitu *satya yuga*, *treta yuga*, *dwapura yuga*, dan *kali yuga*. Dimana disetiap tingkatan *yuga*, umat hindu selalu menanamkan ajaran dalam bentuk moderasi. Kemudian dalam ajaran agama Budha, intisari ajaran modeasi beragama adalah ajaran Pencerahan dari Sang Budha yang berasal dari Sidharta Guatama, dimana ia mengikrarkan empat prasetya, diantaranya adalah berusaha menolong semua makhluk, menolak semua keinginan nafsu duniawi, mempelajari, menghayati, dan mengamalkan dharma, serta berusaha mencapai pencerahan yang sempurna. Lain dari keterangan ini, dalam agama Konghucu, moderasi beragam mengakar dalam tradisi keagamaan mereka. Yaitu *junzi* atau beriman dan luhur, kemudian *yin yang* merupakan wujud moderasi agama bagi mereka yaitu sikap tengah yang tidak ekstrem dan radikal pada sesuatu (Tim Penyusun Kementrian Agama Republik Indonesia, 2019).

Moderasi beragama di Indonesia yang digagas oleh Kementrian Agama Indonesia ini setidaknya menitik beratkan kepada empat indikator utama dari moderasi beragama, yaitu Komitmen Kebangsaan, Toleransi, Anti-kekerasan, dan Akomodatif terhadap Budaya Lokal. Keempat indikator ini mempunyai pemahaman dan makna yang cukup umum dan jelas. Namun agar tidak terjadi kesalah pemahaman, penulis akan menjelaskan beberapa indikator tersebut sebagai berikut:

1. Komitmen Kebangsaan

Komitmen kebangsaan diklaim sebagai indikator yang sangat penting untuk memandang sejauh mana memandang moderasi beragama, dimana indikator moderasi beragama ini menjadi sebuah sudut pandang, sikap, dan praktik beragama seseorang terhadap hubungannya dengan konsensus dasar kebangsaan seperti Pancasila dan Nasionalisme (Saifuddin, 2022). Dimana sudut pandang, sikap, dan praktik beragama tersebut apakah mempunyai unsur kontradiktif atau tidak. Komitmen kebangsaan menjadi indikator yang penting, seperti yang dikatakan Mantan Menteri Agama Indonesia Lukman Hakim Saifuddin dalam buku Moderasi Beragama milik Kementerian Agama bahwa:

“Dalam perspektif moderasi beragama, mengamalkan ajaran agama adalah sama dengan menjalankan kewajiban sebagai warga negara, sebagaimana menunaikan kewajiban sebagai warga negara adalah wujud pengamalan ajaran agama” (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Sehingga dapat dipahami bahwa komitmen kebangsaan merupakan sebuah sudut pandang yang harus sejalan antara agama dan bangsa. Dimana mengamalkan ajaran agama merupakan sebuah pengejawantahan dari menjalankan kewajiban sebagai warga negara Indonesia. Keduanya saling berhubungan dengan harmonis dan dijalankan secara bersamaan (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

2. Toleransi

Toleransi menjadi indikator kedua dalam moderasi beragama, dimana toleransi lebih merujuk kepada sikap dalam memberi ruang kepada orang lain bersamaan dengan tidak mengganggu hak orang lain dalam berkeyakinan, mengekspresikan keyakinannya, dan tentunya memberikan ruang dalam berpendapat meskipun mempunyai unsur yang berbeda. Ada beberapa ciri khusus sikap toleransi dalam moderasi beragama yaitu: sikap terbuka, lapang dada, sukarela, sikap hormat, berfikir positif dan juga menerima orang yang berbeda dengan kita. Hal ini seperti yang dikatakan dalam buku Moderasi Beragama sebagai berikut:

“toleransi mengacu pada sikap terbuka, lapang dada, sukarela, dan lembut dalam menerima perbedaan. Toleransi selalu disertai dengan sikap hormat, menerima orang

yang berbeda sebagai bagian dari diri kita, dan berpikir positif” (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Toleransi juga sebagai sebuah sikap yang menguatkan sistem demokrasi, dikarenakan dalam terjadinya demokrasi maka seseorang harus mempunyai sikap menerima pendapat orang lain. Dalam konsepsi indikator ini, toleransi lebih merujuk kepada toleransi beragama yang mempunyai makna sebagai toleransi antar agama dan intra-agama. Melalui toleransi antar agama seseorang mempunyai pandangan terhadap sikap pemeluk agama lain, kesediaan berdialog, dan mendapatkan pengalaman interaksi antar umat beragama. Sedangkan dalam toleransi intra-agama, lebih terhadap sikap menghormati dalam menyikapi sakte-sakte minoritas yang dianggap menyimpang dari arus besar dalam pemahaman agama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

3. Anti-Kekerasan

Diksursus ini merupakan sebuah indikator yang mempunyai makna sama dengan konsepsi anti-radikalisme. Dalam konteks moderasi beragama, radikalisme dipahami sebagai suatu ideologi dan sebuah paham yang menginginkan perubahan sistem sosial dan politik dengan menggunakan cara yang ekstrem atau menggunakan cara kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Tindakan radikalisme dijelaskan dalam buku Moderasi Beragama sebagai:

“Inti dari tindakan radikalisme adalah sikap dan tindakan seseorang atau kelompok tertentu yang menggunakan cara-cara kekerasan dalam mengusung perubahan yang diinginkan” (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Radikalisme dapat muncul dikarenakan pemahaman ketidakadilan dan keterancaman yang dialami seseorang atau kelompok orang dan dikelola dengan pemahaman atau doktrin kekerasan baik secara verbal, perilaku, maupun pemikiran. Stereotip yang berkembang dimasyarakat adalah radikalisme cenderung terhadap agama tertentu, namun hal tersebut tidak bisa dibenarkan bahwa radikalisme dengan perbuatan terornya hanya di indikasikan terhadap sebuah agama saja. Dikarenakan radikalisme merupakan produk kesalahpemahaman terhadap ajaran agama dengan dilandasi emosional (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

4. Akomodatif terhadap Budaya Lokal

Indikator moderasi beragama yang terakhir adalah akomodatif terhadap kebudayaan yang ada. Dimana, indikator ini digunakan guna melihat sejauh mana seseorang atau kelompok dalam menerima praktik keagamaan yang mengakomodasi budaya lokal dan tradisi lokal Indonesia. Hal ini dikarenakan sikap moderasi adalah lebih terbuka dengan budaya lokal dan mau menerimanya. Namun sikap ini tidak bisa digambarkan sepenuhnya menjadi pelaku moderasi beragama (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Kemudian, setelah memahami beberapa indikator dari moderasi beragama yang dikonsepsikan oleh Kementerian Agama di Indonesia, sejatinya moderasi beragama di Indonesia sebagai Sintesa dari Ekstrim Kanan yang berperan sebagai Tesa, dan Ekstrim Kiri sebagai Antitesa. Hal ini jika kita melihat dengan kaca mata filsafat Hagel. Dimana memang secara kenyataannya moderasi agama merupakan tawaran terbaik dari dua kubu ekstrim kanan dan ekstrim kiri (Saifuddin, 2022).

Moderasi Beragama dalam Konteks Masyarakat Multikultural di Indonesia

Memahami moderasi beragama di Indonesia sudah semestinya sadar bahwa fakta yang ada mengatakan bahwa Indonesia merupakan negara dengan masyarakat plural dan multikultural, maka dari itu moderasi beragama menjadi konsepsi yang penting. Indonesia sebagai negara dan bangsa yang terdiri tidak hanya dari satu suku, etnis, tradisi, budaya, bahasa dan agama menjadi banyak kemajemukan di dalamnya. Dalam pembahasan ini, penulis ingin membedah bagaimana moderasi beragama hidup dalam konteks masyarakat multikultural Indonesia dengan mengkomperasikan beberapa data dari berbagai sumber terkait masalah kekerasan atasnama agama yang terjadi di Indoensia (Saifuddin, 2022).

Sebelum membahas lebih jauh, Buku Moderasi Beragama Kemenrtrian Agama mempunyai definisi sendiri terkait masyarakat multikultural yaitu:

“Masyarakat multikultural juga dapat diartikan sebagai suatu masyarakat yang terdiri dari berbagai macam budaya, dengan sedikit perbedaan konsepsi mengenai dunia, sejarah, nilai, bentuk organisasi sosial, adat, dan kebiasaan. Multikulturalisme juga dapat

dianggap sebagai kearifan untuk melihat keragaman budaya sebagai realitas yang fundamental dalam kehidupan bermasyarakat. Kearifan ini akan tumbuh dengan baik jika setiap individu bersedia membuka diri untuk hidup bersama. Dengan demikian, muncul kesadaran bahwa keragaman dalam realitas dinamika kehidupan adalah sesuatu yang tidak dapat dielakkan, diingkari, dan ditolak. Dalam perspektif politik, multikulturalisme hadir dan tumbuh di dalam konteks perbedaan bangsa dan etnis. Multikulturalisme adalah bagian perjuangan yang lebih besar untuk demokrasi yang lebih inklusif dan toleran” (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Moderasi beragama mempunyai nilai penting dalam kemajemukan masyarakat Indonesia, dalam buku Moderasi Beragama karya Kementerian Agama dijelaskan bahwa moderasi beragama hadir sebagai hal yang menciptakan keseimbangan dalam kehidupan umat beragama. Hal ini sejalan dengan kudrat Tuhan yang menciptakan segala sesuatu dengan seimbang. Urgensitas selanjutnya adalah modersi beragama menjaga agar dalam praktik dan ekspresi beragama, pemeluk beragam tidak terjebak dalam ekstrem pada salah satu sumbu pemahaman agamanya (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Modal sosial keagamaan yang berharga bagi Indonesia yang notabennya adalah masyarakat plural dan multikultural yang terkadang terjebak dalam pemahaman yang majemuk namun sejarah menyatakan bahwa Indonesia ada dikarenakan peran banyak agama dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Semua pemeluk agama yang mencintai Indonesia berjuang tanpa melihat agama dan mementingkan kepentingan Indonesia. Hal ini menjadi sebuah modal dan embrio mengapa moderasi beragama sudah selayaknya menjadi pemahaman bersama antar umat beragama di Indonesia (Junaidi, 2019).

Kemajemukan Indonesia juga bisa dilihat dari jumlah pemeluk agama bagi warga Indonesia. Melansir dari data yang terdapat dalam buku mengatakan bahwa:

“jumlah penduduk Indonesia adalah 237.641.326 jiwa. Berdasarkan hasil sensus tersebut, Islam merupakan agama yang paling banyak dianut oleh penduduk Indonesia. Sebanyak 207,2 juta jiwa (87,18 persen) penduduk Indonesia mengaku beragama Islam. Kemudian secara berturut-turut diikuti oleh penganut agama Kristen sebanyak 16,5 juta jiwa (6,96

persen), penganut agama Katolik sebanyak 6,9 juta jiwa (2,91 persen), penganut Hindu sebanyak 4 juta jiwa (1,69 persen), penganut Buddha sebanyak 1,7 juta jiwa (0,72 persen), penganut Khonghucu sebanyak 0,11 juta jiwa (0,05 persen), dan agama lainnya 0,13 persen (Sensus Penduduk 2010, BPS)” (Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).

Data tersebut menjadi sebuah acuan dan bukti bahwa Indonesia merupakan negara yang lahir dari berbagai agama dan pemahaman. Sehingga kemajemukan Indonesia tidak bisa dihilangkan, belum lagi kemajemukan dalam tafsir di dalam sebuah agama yang sangat banyak atau multitafsir. Maka dari itu, pemahaman moderasi beragama sebagai jalan keluar dari adanya kemajemukan yang terjadi di Indonesia. Sehingga, agama menjadi sebuah pisau yang tergantung dalam memakainya. Tentunya, tidak bisa dipungkiri terkait gesekan-gesekan isu antar agama yang menjalar menyala menjadi sebuah konflik keagamaan di Indonesia sering terjadi. Berikut ini penulis akan menerangkan kurang lebih beberapa kasus atasnama agama pada tahun dua tahun kebelakang, yang otomatis menjadi kritik atas konsep moderasi beragama (Saifuddin, 2022).

Pada tahun 2020, Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP) membuat sebuah berita dalam halaman website resminya mengatakan bahwa kasus Intoleransi di Indonesia selalu meningkat. Kasus yang dimaksud oleh BPIP adalah dalam kasus pendirian rumah ibadah. Menurut ketua dewan pengarah BPIP Romo Antonius Benny Susetyo mengatakan bahwa pendirian rumah ibadah sejatinya menjadi kebutuhan nyata dan memberi hak-hak minoritas. Hal ini juga menandakan pemerintah masih belum bisa efisien menanggulangi kasus ini dengan cepat dan efisien. Kritiknya juga mengatakan bahwa Pancasila sebagai Ideologi bangsa jangan dijadikan slogan saja namun juga sebagai perilaku (Badan Pembinaan Ideologi Pancasila, 2022).

Kemudian dalam situs Gatra mengatakan bahwa dalam 2022 kurang lebih ada 25 Kasus besar Intoleransi yang terjadi di Indonesia. Dalam tulisan yang berjudul “Impersial Catat 25 Kasus Intoleransi Terjadi di Indonesia Sepanjang 2022” ini berisikan bahwa dalam hasil pemantauan Imparsiao terdapat 25 pelanggaran hak atas

kebebasan beragama dan keyakinan, dalam 25 kasus tersebut terbagi menjadi tiga kategori besar yaitu perusakan rumah Ibadah dengan total 7 kasus, kasus larangan mendirikan tempat ibadah serta larangan beribadah dengan masing-masing 5 kasus, dan 3 kasus pelanggar perusakan atribut keagamaan (Jihan, 2022) .

Setidaknya, kedua kasus diatas merupakan sebagian kecil gambaran terkait keadaan nyata yang terjadi di masyarakat Indonesia. Sehingga bisa menjadi auto-kritik terhadap konsep moderasi beragama, menariknya wacana penanggulangan atau penyelesaian kasus atas nama agama baik intoleransi ataupun ekstrimisme agama sudah dikonsepsikan dalam buku Moderasi Beragama Kementerian Agama, beberapa pernyataan yang menjadi langkah dalam menanggulangi kasus-kasus tersebut adalah dalam pernyataan berikut ini:

“Penyelesaian kasus-kasus aktual keagamaan tersebut membutuhkan strategi dan pendekatan yang didasari sikap inklusif dalam menyikapi perbedaan, akomodatif (lentur) terhadap budaya, dan mampu mengontekstualisasi nilai-nilai agama dengan tanpa menghilangkan prinsip-prinsip dan esensi ajarannya. Dalam hal ini, cara pandang moderasi beragama penting diterapkan untuk merespon isu-isu keagamaan tersebut. Dan, Indonesia sangat beruntung karena memiliki modal sosial kultural yang kokoh untuk mengimplementasikan moderasi beragama” (Badan Pembinaan Ideologi Pancasila, 2022).

Sehingga menurut konsep moderasi beragama dalam merespon konflik atasnama keagamaan harus memahami kasus tersebut secara komprehensif, agar dalam penanggulangannya tidak salah. upaya strategi dan juga pendekatan harus berdasarkan sikap inklusif dan mengakomodatif terhadap budaya, dan mampu berikir secara luas dan kontestual terkait kasus yang terjadi. Supaya tidak menambahkan bara api dalam konflik gesekan antar agama, tetapi menjadi penyejuk dan jalan tengah dalam menghadapi konflik atas agama yang terjadi.

Implikasi Konsep Moderasi Beragama Terhadap Multikulturalisme di Indonesia

Implikasi atau pengaruh atau dampak dari konsep moderasi beragama terhadap multikulturalisme yang terdapat di Indonesia merupakan sebuah pembahasan yang melihat bagaimana teori Filsafat Multikulturalisme yang mempunyai kecenderungan

dengan konsep kultural di Indonesia bisa dipengaruhi atau dikatalisatori oleh konsep moderasi beragama di Indonesia. Khususnya yang digagas oleh Kementrian Agama beberapa tahun ini.

Teori dasar milik John Rawls terkait filsafat Multikulturalisme sebenarnya muncul dari keadilan dan mltikultural yang berdampingan dengan kebudayaan atau kultural. Sehingga dari benturan pertemuan ketiga variabel ini, Rawls mengkonsepkan setidaknya ada beberapa point yang menjadi dasar masyarakat Multikultural, yaitu Justice as Fairnes, Veil of Ignorance, Maximum Rules, Reflective Equilibrium, dan Principal of Liberty / Principal of Equal Liberty and Difference Principle (Penjelasan bisa lihat di pembahasan sebelumnya). Sedangkan dalam konsep moderasi beragama di Indonesia, mempunyai beberapa indikator yang mengindikasikan sebuah masyarakat memakai moderasi beragama atau tidak. Beberapa indikator tersebut adalah Komitmen Kebangsaan, Toleransi, Anti-Kekekrasan, dan Akomodatif terhadap Budaya Lokal.

Dari rangkaian pembahasan yang telah dijelaskan diatas, penulis bisa menganalisis dan mengambil gambaran bahwa konsep moderasi beragama dalam hal indikatornya mempunyai relevansi dan mempunyai implikasi terhadap konsepsi filsafat multikulturalisme. Sehingga dalam hal ini, konsep moderasi beragama mempunyai peran terhadap masyarakat multikulturalisme di Indonesia. Hal ini dibuktikan oleh beberapa hal, yaitu dalam konsep moderasi beragama mempunyai indakator yang tidak kontradiksi dengan konsep dari filsafat multikultural, justru malah ketika di analisis akan ketemu bahwa kedua konsepsi ini menjadi kawan yang saling mendukung dan berhubungan. Contohlah dalam indikator toleransi, dalam indikator ini konsep moderasi beragama mengkonsepsikan toleransi sebagai tingkah laku menghormati, menghargai dan lain sebagainya terhadap sesuatu yang berbeda dengannya. Hal ini berarti menghargai sebuah konsep dari minoritas seperti yang dikonsepsikan dalam Principal of Liberty / Principal of Equal Liberty and Difference Principle yang dikonsepsikan dalam filsafat multikultural.

Secara teori dan konsepsi, memang mempunyai relevansi dan mempunyai implikasi dari konsep moderasi beragama terhadap konsep multikulturalisme.

Namun dalam kenyataannya masih terdapat banyak kasus yang terjadi di Indonesia terkait kasus intoleransi, maupun kekerasan atas nama agama, jadi apakah konsep moderasi beragama benar-benar tertanam pada masyarakat Indonesia secara penuh? Penulis menganalisis bahwa hal ini merupakan hal yang berbeda, dikarenakan dalam gagasan dan tindakan suatu konsep yang kompleks yang diterapkan dalam masyarakat Indonesia yang begitu luas memerlukan banyak sekali waktu dan dalam jangka yang lama. Sehingga untuk saat ini masih banyak kasus yang memang diakibatkan belum meratanya pemahaman moderasi beragama bagi seluruh masyarakat di Indonesia

Kesimpulan

Beberapa hal yang bisa penulis ambil jalan tengahnya sebagai sebuah kesimpulan dalam pembahasan ini adalah:

1. Teori dasar milik John Rawls terkait filsafat multikulturalisme sebenarnya muncul dari keadilan dan multikultural yang berdampingan dengan kebudayaan atau kultural. Sehingga dari benturan pertemuan ketiga variabel ini, Rawls mengkonsepkan setidaknya ada beberapa point yang menjadi dasar masyarakat multikultural, yaitu justice as fairness, veil of ignorance, maximum rules, reflective equilibrium, dan principle of liberty / principle of equal liberty and difference principle. Sedangkan dalam konsep moderasi beragama di Indonesia, mempunyai beberapa indikator yang mengindikasikan sebuah masyarakat memakai moderasi beragama atau tidak. Beberapa indikator tersebut adalah komitmen kebangsaan, toleransi, anti-kekerasan, dan akomodatif terhadap budaya lokal.
2. Secara konseptual dan teori mengatakan bahwa konsep moderasi beragama mempunyai implikasi terhadap masyarakat multikultural yang diwakilkan dalam teori filsafat multikulturalisme milik John Rawls, namun secara praktiknya belum mempunyai dampak yang besar dikarenakan adanya beberapa faktor seperti faktor besarnya negara Indonesia dan belum

meratanya pemahaman terkait moderasi beragama bagi masyarakat di Indonesia.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. (2019). Mengurai Model Pendidikan Pesantren Berbasis Moderasi Beragama: dari Klasik ke Modern. *Prosiding Nasional*, 55–75.
- Abrar, M. (2020). Moderasi Beragama dalam Bingkai Toleransi: Kajian Islam dan Keberagaman. *Jurnal Rusyidah: Jurnal Pemikiran Islam*, 1(2), 143–156.
- Akhmadi, A. (2019). Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia. *Jurnal Diklat Keagamaan*, 13(2), 45–56.
- Badan Pembinaan Ideologi Pancasila. (2022). *BPIP: Kasus Intoleransi di Indonesia Selalu meningkat*. BPIP. <https://bPIP.go.id/berita/1035/352/bPIP-kasus-intoleransi-di-indonesia-selalu-meningkat.html>
- Darlis. (2017). Mengusung Moderasi Islam ditengah Masyarakat Multikultural. *Jurnal Rausyan Fikr*, 13(2), 225–255.
- Fahri, M., & Zainuri, A. (2019). Moderasi Beragama di Indonesia. *Jurnal Intizar*, 25(2), 95–101.
- Jihan. (2022). *Imparsial Catat 25 Kasus Intoleransi Terjadi di Indonesia Sepanjang 2022*. Gatra.Com. <https://www.gatra.com/news-558269-nasional-imparsial-catat-25-kasus-intoleransi-terjadi-di-indonesia-sepanjang-2022.html>
- Junaidi, E. (2019). Moderasi Beragama Perspektif Kemenag. *Jurnal Multikultural Dan Multireligius*, 18(2), 390–400.
- Mubit, R. (2016). Peran Agama dalam Multikulturalisme Masyarakat Indonesia. *Jurnal Epinteme*, 11(1), 163–184.
- Pubajjah, M., Widyanti, R. N., & Widyatmoko, W. F. (2021). Membangun Moderasi Beragama: Perpektif Konseling Multikultural dan Multireligius di Indonesia. *Jurnal Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi, Dan Pemikiran Hukum Islam*, 13(1), 193–209.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard Univesity Pers.
- Rehayati, R. (2012). Filsafat Multikulturalisme John Rawls. *Jurnal Ushuluddin*, 18(2),

208–223.

Saifuddin, L. H. (2022). *Moderasi Beragama*. Yayasan Saifuddin Zuhri.


Shofa, A. M. A. (2016). Memaknai Kembali Multikulturalisme Indonesia dalam Bingkai Pancasila. *JPK: Jurnal Pancasila Dan Kewarganegaraan*, 1(1), 34–42.

Sugiyono. (2014). *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Alfabeta.

Sutrisno, E. (2019). Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan. *Jurnal Bimas Islam*, 12(1), 324–345.

Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Moderasi Beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Terbit online pada laman web jurnal <http://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/suarga>

| | | |
|---|---|---|
|  | SUARGA: Studi Keberagamaan dan Keberagaman | |
| | Vol. 2 No. 1 (2023) 97-114 | E- ISSN: 2961-9513 P-ISSN: 2961-7820 |

Nilai Multikultural: Jalan Perdamaian Melampaui Dialog Antar Agama

Danil Folandra

danilfolandra1221@gmail.com

Abstract

The many issues of conflict in the name of religion have attracted the attention of leaders towards peace. Efforts offered such as inter-religious dialogue tend to be carried out after a conflict occurs. This article aims to offer an attitude of diversity through an understanding of multicultural values as a way of peace before interfaith dialogue. This article uses a qualitative study in the form of a literature study. Data is collected through journals, books as well as other manuscripts that are considered to enrich the study. This study finds that peace efforts have been carried out by world leaders through interfaith dialogue. However, this dialogue tends to be in the realm of courtesy and prevents mere offense. Therefore, it is necessary to understand multicultural values as an effort that becomes the attitude of each individual human being. This value must be instilled from an early age, such as respecting and accepting differences, and seeing the basic principles of equality as a unifying bond. Multicultural values also inculcate to oppose forms of oppression, discrimination, war, and other crimes.

Keywords: *Interreligious Dialogue, Multicultural, Peace, Conflict*

Abstrak

Banyaknya persoalan konflik yang mengatasnamakan agama telah menarik perhatian para tokoh untuk menuju perdamaian. Upaya yang ditawarkan seperti dialog antar agama cenderung terlaksana setelah terjadinya konflik. Artikel ini bertujuan memberi penawaran sikap keberagaman melalui pemahaman nilai multikultural sebagai jalan perdamaian sebelum dialog antar agama. Artikel ini menggunakan studi kualitatif dalam bentuk studi literatur. Data dikumpulkan melalui jurnal, buku juga naskah lain yang dianggap dapat memperkaya kajian. Studi ini menemukan bahwa upaya perdamaian telah dilakukan oleh para tokoh dunia melalui jalan dialog antar agama. Namun dialog ini cenderung masih dalam ranah sopan santun dan mencegah ketersinggungan belaka. Oleh karena itu diperlukan pemahaman nilai multikultural sebagai upaya yang menjadi sikap masing individu manusia. Nilai itu mesti ditanamkan sedari dini seperti menghargai sekaligus menerima perbedaan, serta melihat prinsip-prinsip dasar persamaan sebagai ikatan pemersatu. Nilai multikultural juga menanamkan untuk menentang bentuk penindasan, diskriminasi, berperangan serta tindakan kejahatan lainnya.

Kata Kunci: Dialog antar agama, Multikultural, Perdamaian, Konflik

Pendahuluan

Merujuk secara historis, konflik agama sama tuanya dengan kehidupan umat beragama itu sendiri. Selain aspek konflik agama juga memiliki kutub lainnya yakni

perdamaian. Konflik dan perdamaian ini dalam kategori sosiologis merupakan suatu hal yang saling bertolak belakang. Konflik merupakan proses disosiatif sementara perdamaian merupakan hasil dari proses asosiatif (Retnowati, Kristen, and Wacana 2018). Agama dalam hal ini menjadi pemicu dari kedua konsep ini. Di satu sisi agama membawa perdamaian di sisi lainnya sebagai pemicu konflik (Hadikusuma 2010). Secara normative, agama pada dasarnya mengembangkan aspek nilai perdamaian seperti kasih sayang, kecintaan, keberpihakkan pada kelompok lemah, keadilan dan sebagainya (Shonhaji 2012). Sebaliknya pada aspek praktis tidak sedikit pula ditemukan sikap disintegrasi, intoleransi yang bermuara pada permusuhan antar agama (Retnowati, Kristen, and Wacana 2018). Ini yang menjadikan agama suatu hal yang sulit didefenisikan melainkan tergantung dari pemahaman pemeluknya (Folandra 2020).

Berpeluangnya agama yang bermuara pada konflik menjadikan para tokoh agama berupaya untuk membangun perdamaian menurut versinya masing-masing. Sejah ini jika ditelusik terdapat beberapa studi terkait upaya menuju perdamaian. Pertama, kajian konsep dialog dalam pandangan tokoh sebagai upaya perdamaian (Harjuna 2019; Muara 2013), kedua mengkaji upaya perdamaian melalui pendidikan Islam (Sahari 2018; Wulandari 2015), ketiga bersikap toleransi dan moderasi (Yunus 2014; Akhmadi 2019), keempat pembentukan lembaga perdamaian (Fadillah et al. 2018). Bertolak dari studi yang ada, kajian penanaman nilai multikultural sebagai upaya perdamaian belum banyak disinggung oleh peneliti sebelumnya. Oleh sebab itu studi ini secara analisis deskriptif menawarkan konsep multikultural sebagai upaya perdamaian sebelum dialog antar agama.

Oleh karena itu, studi ini berargumen bahwa konflik yang terjadi khususnya atas nama agama tidak dapat dihindari, sebab secara historis tercatat bahwa konflik agama telah ada dari dulu, sekarang bahkan di masa depan. Dengan itu tidak sedikit juga para *peace maker* untuk mengarahkan perhatiannya pada persoalan ini dalam rangka menuju perdamaian. Namun upaya yang ada cenderung memperlihatkan penyelesaian konflik hanya dilakukan saat konflik itu terjadi. Studi ini menawarkan bentuk sikap yang ditanamkan terhadap perilaku manusia dalam melihat

kebaragaman yang ada. Tentunya sikap ini sebagai upaya membentuk masyarakat dalam menghindari konflik.

Metode Penelitian

Studi ini berupa kajian literature yang bertujuan untuk melengkapi studi yang ada terkait upaya perdamaian agama. Studi literature merupakan penelitian yang dilakukan dengan cara studi kepustakaan (M. Zed 2014). Melalui metode kualitatif deskriptif data dikumpulkan dalam bentuk jurnal, buku serta sumber-sumber lain yang dianggap relevan dengan kajian. Data-data yang telah dikumpulkan kemudian dianalisis secara eksploratif dan kritis dalam rangka menemukan pola baru dalam persoalan konflik di ranah masyarakat yang beragam.

Hasil dan Pembahasan

Konflik Agama dan Upaya Perdamaian

Mungkinkah di masa depan bahwa agama akan terpinggirkan di ruang publik? pertanyaan tersebut sempat menjadi asumsi lama para ilmuwan sosial. Tidak dipungkiri juga bahwa agama yang pada dasarnya sebagai ajaran perdamaian juga memiliki rekam jejak sebagai pemicu terjadinya konflik (Kholiludin 2018). Perang Salib misalnya salah satu dari sekian banyak isu benturan antar agama, di mana pengalaman umat manusia yang diabadikan sebagai konflik terlama abad pertengahan tersebut cukup menorehkan luka yang sangat dalam bahkan meninggalkan bekas hingga kini (Yunus 2014). Hal yang sama juga dapat dirasakan seperti konflik yang terjadi antar bangsa. Masing-masing negara di dunia begitu ambisius untuk menguasai dunia. Dampak yang didapatkan ialah terjadinya peperangan, penindasan, pembunuhan dan sebagainya.

Berita baiknya adalah bahwa pada zaman kontemporer ini masih dapat kita temukan manusia yang tetap menjunjung tinggi perdamaian. Para pemimpin besar telah melakukan upaya agar kekerasan, kerusuhan yang terjadi antar budaya, bangsa ataupun agama dapat diminimalisir. Mereka sadar bahwa jika perselisihan terus berlanjut maka akan menimbulkan kekacauan besar terhadap kehidupan umat

manusia di masa depan. Atas dasar itu muncul keinginan untuk menuju tatanan dunia baru yang diharapkan mampu membawa kepada kehidupan yang damai dan sejahtera. Setidaknya ada tiga kesempatan, *pertama* muncul pada tahun 1918 ketika didirikannya Liga Bangsa-Bangsa yang didasarkan pada visi bangsa-bangsa untuk mencapai tatanan dunia baru yang damai. Namun kesempatan tersebut hilang setelah munculnya fasisme, Sosialisme Nasional, Komunisme dan militerisme Jepang yang mengakibatkan terjadinya kekacauan di berbagai belahan dunia.

Kedua, ketika terbentuknya perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 1945. Usaha yang dilakukan terpecah karena Uni Soviet yang Stalinis mengontrol ketat Eropa Timur dan berbagai kawasan lain. Akibatnya totalitarianisme internal dan hegemonisme eksternal yang dikembangkan sebenarnya menghancurkan mereka sendiri. Kemudian kesempatan *ketiga* terjadi pada tahun 1989 saat muncul penegasan dari Amerika Serikat melalui Brussel ke Moskow yang menyatakan perlunya negara demokratis dan ekonomi pasar yang berorientasi sosial dan ekologis. Dalam masa-masa tersebut dialog dan sejenisnya sudah dirintis namun dialog tersebut hanya berlalu begitu saja tanpa memberikan hasil yang konkrit terhadap tatanan kehidupan baru umat manusia. Walaupun demikian para penggagas perdamaian (Peacemaker) tidak berhenti sampai disitu, mereka tetap mengembangkan berbagai konferensi dialog dan semacamnya (A'la 2002).

Berbicara tentang perdamaian dunia, agama sebetulnya turut andil dalam menangani masalah tersebut. Hal ini dapat dibuktikan dengan diadakannya pertama kali *World Conference Of Religion And Peace* pada tahun 1970 di Kyoto dan dilanjutkan pada tahun 1974 di Louvain. Kedua konferensi itu, para tokoh agama menegaskan poin pentingnya bahwa perlunya penciptaan perdamaian di bumi. Kemudian selanjutnya pada sidang ketiga di Princeton tahun 1979 yang dihadiri 338 peserta dari agama Buddha, Hindu, Jain, Konfusius, Sikh, Sinto, Zoroaster, Kristen, Yahudi, Islam dan agama lainnya, memberikan hasil bahwa perdamaian merupakan persekutuan dunia yang di bangun atas cinta kasih, kebebasan, keadilan dan kebenaran (A'la 2002).

Keseriusan dalam mencapai perdamaian dunia ini semakin jelas terlihat ketika diadakan *World Parliament Of Religions* pada tahun 1993 di Chicago, Amerika Serikat. Kegiatan ini bertujuan mempersatukan agama-agama dalam rangka melawan kehidupan ateistis serta melakukan kebajikan bagi perbaikan hidup umat manusia (Victor I. Tanja 1998).

Manusia akan terus berkonflik, dan isu yang paling seksi untuk di angkat ialah agama. Dengan agama, manusia mampu melegitimasi apapun demi kepentingan tertentu. Maka, upaya yang dilakukan oleh tokoh perdamaian di atas cukup apresiatif. Setidaknya memperkecil peluang terjadinya konflik umat manusia. Hal tersebut menguatkan statement Hans Kung bahwa "*Tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian agama, tidak ada perdamaian agama tanpa dialog antar agama*" (Hans Kung 2010).

Model Dialog Antar Agama dan Lintas Budaya

Tentu tidak satupun umat manusia di dunia ini yang menginginkan penindasan, kekerasan, peperangan atau tindakan kejahatan lainnya. Namun tidak dapat dihindari bahwa semua tindakan itu sudah, sedang dan pasti akan terjadi, mengingat fitrah manusia diciptakan dalam bentuk beragam baik dari segi suku, bahasa, warna kulit, sampai agama sekalipun. Di antara keberagaman yang disebutkan, agama merupakan hal yang paling sensitif untuk dibicarakan, karena selain ajaran yang dianut hampir seluruh penduduk bumi, agama juga dapat dijadikan untuk melancarkan kepentingan kelompok tertentu. Ketika agama telah dijadikan sebagai alat kepentingan, maka saat itu pula agama menjadi pemicu kebencian, kekerasan, dan tidak tertutup kemungkinan terjadinya peperangan. Meminjam istilah Charless Kimball yang dikenal dengan "agama korup" (Charless Kimball 2013). Maka dari itu, yang mesti dilakukan bukanlah menghilangkan agama tersebut yang dianggap sebagai pemicu konflik, akan tetapi mengelola konflik tersebut sebagai suatu antitesis keberagaman yang menjadi fitrah manusia tadi.

Berangkat dari pengalaman itu, tidak sedikit bermunculan tokoh dunia yang menginginkan perdamaian (peace maker) serta memberikan sumbangsuhnya

terhadap persoalan yang terjadi. Sumbangsihnya ialah dalam bentuk dialog. Sampai saat ini dialog antar agama dianggap sebagai jalan paling tepat dalam mereda kekacauan yang terjadi. Namun berbeda tokoh berbeda pula model dialog yang dikemukakan. Selanjutnya akan dipaparkan beberapa model dialog antar agama.

Hizmet atau Gullen Movement

Adalah Fethullah Gullen seorang tokoh perdamaian (*peacemaker*) yang menggunakan dialog sebagai jalan yang tepat dalam menyelesaikan konflik antar agama. Tokoh besar yang berasal dari Turki ini menganjurkan untuk memberi pelayanan kepada seluruh umat manusia atau yang disebut dengan *Hizmet* (melayani). Ajarannya tentang *Hizmet* telah menarik perhatian sejumlah pendukungnya Asia Tengah, Turki serta tokoh-tokoh penting dari berbagai penjuru dunia. Secara personal ia juga telah bertemu sejumlah tokoh-tokoh agama dunia seperti Paus Yohanes Paulus II, Uskup Ortodoks Yunani Bartholomeos, dan Kepala Rabbi Israel Sephardic Eliyahu Bakshi-Doron sebagai bentuk tindakan nyatanya. Gullen tak luput untuk senantiasa mengingatkan masyarakat terkait pandangan inklusif Islam yang berlandaskan pada konsep sufisme dan cinta pada kemanusiaan. Baginya Islam senantiasa selaras dengan modernitas, demokrasi dan kemajuan. Lebih lanjut mencapai pada kebenaran yang absolut bagi Gullen ialah dengan melakukan tindakan nyata seperti gerakan sosial kultural dalam rangka penyuguhan pelayanan kepada masyarakat dengan dasar penuh cinta kasih (Kholil 2016). Usaha yang dilakukan Gulen membuahkan hasil, ia di anugerahi penghargaan di bidang perdamaian “Manhae”.¹

Ajaran cinta kasih yang di bawa Gullen dianggap sebagai antisipasi konflik global melalui dialog konstruktif. Dialog konstruktif seperti ini tentunya diharapkan mampu melahirkan nilai-nilai dan etika universal yang dapat mengatasi efek negatif dari globalisasi dan modernisasi. Bagi Gülen dengan adanya cinta yang tumbuh di dalam hati manusia akan membentuk manusia yang dipenuhi dengan nilai-nilai spiritual, seperti *forgiveness*, *inner peace*, *social harmony*, *honesty*, dan *trust in God*.

¹ Tokoh dan cendikiawan turki menerima penganugerahan penghargaan dalam bidang perdamaian atau yang disebut dengan “Manhae” atas kontribusinya bagi perdamaian dunia.

(Irwan Masduki 2011). Cinta yang demikian mesti ditumbuhkan serta dijaga bagi setiap pribadi manusia, dengan cinta tersebut akan menghadirkan kebahagiaan bagi dirinya dan sekelilingnya. Gullen menyebutnya dengan cinta universal (M. Fethullah Gullen 2011).

Sebaliknya tindakan kejahatan seperti kebencian, kekerasan, penindasan serta peperangan yang terjadi sepanjang sejarah dikarenakan tidak adanya rasa cinta dan kasih sayang dalam hati dan jiwa manusia. Jadi, rasa cinta menjadi senjata ampuh dalam membentuk *sosial capital*. Oleh karenanya akan mampu membangun kerja sama seluruh elemen kehidupan, keluarga, bangsa, negara dan agama. Muslim sejati bagi Gulen sendiri harus membentuk serta menjaga relasi sosial yang harmoni antar pemeluk agama. Tak lupa juga memberikan kebebasan berpendapat dan berperilaku sosial sesuai nilai-nilai keberagaman masing-masing (M. Fethullah Gullen 2011).

Global etic

Tidak tertutup kemungkinan bahwa jalan dialog antar agama nantinya akan menghasilkan sinkretisme, misi, dakwah atau lainnya. Dalam dialog antar agama juga masih memperlihatkan prasangka-prasangka negatif terhadap rivalnya sekaligus masih bersifat apologis. Maka, para pendialog mesti berhati-hati dalam mengeluarkan pandangannya terhadap sesuatu. Menjadi seorang pendialog harus mengetahui permasalahan yang terjadi serta memiliki pengetahuan yang cukup terhadap agama rival dialognya. Untuk menjawab permasalahan di atas, Hans Kung seorang *peace maker* mencoba mengambil cara pandang yang menjadi dasar dialog di mana pada satu sisi tidak meremehkan agama lain dan di sisi yang lain tidak mengkhianati agama sendiri. Dalam berdialog sebetulnya sebagai ajang untuk sama-sama berbagi pengalaman iman/keyakinan antar kepercayaan. Dengan dialog juga memberi kesempatan yang terbuka untuk saling mendengarkan persoalan-persoalan dari agama lain (Budhy Munawar Rachman 2011).

Melalui dialog ini, sesama pemeluk agama saling memberikan pengakuan bahwa kehadiran kehendak Allah yang menyelamatkan sesuai ajaran dan praktek dari agama-agama yang bersangkutan (Harold Coward 1989). Para tokoh filsafat dan teologi merumuskan bahwa pemahaman pluralisme agama akan berlangsung ketika

pemeluk dari masing-masing agama mengenyampingkan pandangannya sendiri sekaligus berupaya menerima pihak lain dan "melihat" alam semesta agamanya melalui konsep-konsep pihak (agama) lain (Budhy Munawar Rachman 2011). Ini sebagai upaya untuk mendapatkan kebenaran di luar kebenaran yang ada pada agama kita.

Berbicara tentang konsep dialog Hans Kung maka tidak jauh dari karya-karya yang diciptakannya. Dalam bukunya berjudul *Theology For Third Millenium* menegaskan bahwa dari era modern ke postmodern terjadinya transisi agama (Hans Kung 1988). Pada masa itu agama dalam kondisi krisis kredibilitas. Oleh sebab itu dibutuhkan sebuah rumusan baru bagi agama dalam rangka menjalankan fungsi kritis manusia baik secara individual maupun bersama. Ini bertujuan agar bisa menemukan kembali kredibilitas dan vitalitas yang dimaksud tadi (St Sunardi 1993). Bagi Kung agama tidaklah bertentangan dengan kemanusiaan justru agamalah yang menyempurnakan kemanusiaan. Dalam menjalani kehidupan pada masyarakat pluralitas tentunya dibutuhkan satu titik kesamaan sebagai ikatan menuju perdamaian. Sebab Kung menekankan bahwa tidak ada keberlangsungan hidup tanpa sebuah etika dunia. Tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian di antara agama-agama. Tidak ada perdamaian antara agama-agama tanpa dialog di antara agama-agama (Hans Kung, 1991). Titik persamaan inilah sebagai kunci untuk membuka pintu perdamaian pada masyarakat plural.

Terdapat empat dasar dalam etika global. Pertama, tidak ada tatanan global baru tanpa suatu etika global. Artinya perlu ada tanggung jawab manusia atas tatanan global yang lebih baik pada keterlibatan dan semangat dasar keyakinan etis menuju universalitas kemanusiaan. Kedua, sebuah tuntutan yang paling mendasar bahwa setiap manusia harus diperlakukan secara manusiawi. Apa yang Anda sendiri tidak inginkan, jangan lakukan pada orang lain, atau apa pun yang Anda ingin orang lakukan untuk Anda, lakukan juga untuk mereka. Ketiga, terdapat empat pedoman, yakni nonkekerasan dan menghormati kehidupan, solidaritas dan tatanan ekonomi yang adil, toleransi dan hidup sejati, hak-hak yang sama dan kemitraan di antara laki-laki dan perempuan. Keempat, suatu transformasi

kesadaran. Dengan itu akan ada kesadaran baru menuju rasionalitas masyarakat yang plural dalam beragama (Gerardette Phillips 2016).

Selanjutnya Kung menegaskan bahwa dapat dinyatakan benar dan baik suatu agama ketika sejauh mana agama tersebut manusiawi dalam artian tidak menghilangkan serta menghancurkan kemanusiaan, justru melindungi dan memajukannya (Gerardette Phillips 2016). Upaya Hans Kung ialah bagaimana memahami agama bukan secara teoritis, tetapi penjelmaannya yang dihayati dalam peristiwa kehidupan sehari-hari. Realitas hidup itu berbicara tentang sikap yang mempercayai hidup, pendekatan dan ruang hidup bersama, cara memaknai hidup, bagaimana menjalin relasi sekaligus perjumpaan dengan sesama.

Bertolak dari upaya perdamaian melalui dialog di atas, di sisi lain konflik masih tetap terjadi. Artinya ialah, dialog yang dibangun antar agama masih sebatas sopan santun, cenderung hanya mencegah kecurigaan dan ketersinggungan belaka. Argumen ini diperkuat dengan pernyataan Nurcholis madjid bahwa dialog selama ini tidak menyentuh masyarakat melainkan hanya cenderung dilakukan oleh level atas dan elit agama. Oleh karena itu dialog baginya tidak menyentuh akar rumput. Komunikasi yang dilakukan dalam dialog cenderung tidak jujur, bebas dan terbuka.(A. Mukti Ali 1990)

Nilai Multikultural Sebagai Upaya Perdamaian Melampaui Dialog Antar Agama

Persoalan dialog antar agama yang masih memiliki kelemahan terhadap upaya perdamaian sebagaimana telah dijelaskan di atas tentu mesti dilihat dari sudut pandang lain. Berbicara konflik yang terjadi tentu persoalan ini tidak bisa dihilangkan tetapi sebagai manusia yang menginginkan perdamaian tentu memiliki cara untuk meminimalisir sumbu api konflik. Tulisan ini memberikan pemahaman multikultural terhadap konflik dalam lingkup keberagaman.

Jika ditelisik lebih jauh secara leksikan Multikultural ini mulai digaungkan sejak tahun 1960-an pasca adanya gerakan hak-hak sipil. Gerakan ini sebagai bentuk

protes kebijakan asimilasi kelompok minoritas terhadap *melting pot*² yang sudah berjalan lama tentang kultur dominan Amerika khususnya di New York dan California (James Bank 1984).

Akar dari kata multikulturalisme sendiri ialah kultural yang berarti kebudayaan. Definisi kebudayaan oleh para ahli cukup kompleks, tetapi dalam konteks ini kebudayaan dilihat dari perspektif fungsinya sebagai pedoman kehidupan manusia. Dalam perspektif kebudayaan ini maka multikultural merupakan suatu ideologi yang dapat dijadikan alat atau wahana untuk meningkatkan derajat manusia dan kemanusiaannya (Suparlan 2004). Multikultural ini mengakui serta mendukung perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun sosial.

Kedua tokoh yang dibicarakan disinggung di atas telah memberikan sumbangsih terbaiknya dalam perdamaian dunia. Melalui pemikirannya dalam mencari solusi atas konflik yang terjadi, punya pengaruh yang cukup besar terhadap perdamaian dunia serta dapat meminimalisir benturan yang terjadi antar manusia. Pemikiran yang disumbangkannya terhadap dunia diharapkan menjadi landasan para *peacemaker* lainnya untuk memberikan inovasi terhadap perdamaian dunia.

Konflik telah, sedang, dan mungkin akan terjadi, artinya konflik ini pasti akan terus berlanjut selagi manusia itu masih ada. Namun yang menjadi fokus para *peacemaker* di sini bukanlah menghilangkan kemungkinan konflik yang terjadi di masa depan. Namun bagaimana umat manusia dapat mengelola konflik dengan baik serta memperkecil dampak dari konflik yang terjadi. Pada dasarnya konflik tidak serta merta negatif, pada sisi lain juga dapat dikatakan positif yakni sebagai pendewasaan suatu masyarakat sehingga dapat membangun peradaban serta pembaharuan dalam masyarakat itu sendiri.

Agar terciptanya konflik positif itu sebetulnya dimulai dari pribadi umat manusia itu sendiri. Kurang lebih delapan milyar (Worldometer 2022) umat manusia di bumi dengan keanekaragamannya masing-masing, 84% di antaranya sebagai

²Masyarakat Yang Masih Memelihara Keunikan Budaya Untuk Membedakan Keturunan Mereka Dengan Orang Lain.

penganut agama (Pew Research Center 2010). Artinya umat manusia dunia yang didominasi umat beragama yang seyogyanya mampu hidup damai dan sejahtera, mengingat agama itu sendiri sebagai pedoman hidup dan jalan kebaikan untuk umat manusia. Namun yang terjadi ialah masih adanya pertentangan antara *das sen* dan *das sollen*. Oleh karena itu perlulah kiranya kembali ke ajaran dasar masing-masing agama terkait interaksi, saling menghargai antar sesama manusia. Prinsip dasar yang mesti dipegang ialah, dalam segala hal, siapa yang kita temui, siapapun, mereka adalah saudara seagama atau saudara se-kemanusiaan.

Berangkat dari ulasan tersebut maka konsep multikultural mesti diperjuangkan sebab sangat dibutuhkan sebagai landasan untuk tegaknya koeksistensi kehidupan umat manusia. Para peminat kajian multikultural juga telah mentransformasikan pada dunia pendidikan. Bagi mereka konsep ini sangat penting *Pertama*, merupakan sebuah filosofi yang menekankan pada makna vitalitas keragaman budaya dan etnik dalam membentuk kehidupan individu, kelompok maupun bangsa. *Kedua*, Pendidikan Multikultural ialah menginstitutionalkan sebuah filosofi pluralisme budaya ke dalam system pendidikan yang didasarkan pada prinsip-prinsip persamaan (*equality*) seperti saling menghormati dan menerima, memahami dan adanya komitmen moral untuk sebuah keadilan sosial.

Ketiga, Pendidikan Multikultural merupakan sebuah pendekatan pengajaran dan pembelajaran yang didasarkan atas nilai-nilai demokratis yang mendorong berkembangnya pluralisme budaya dalam hampir seluruh bentuk komprehensifnya. Pendidikan multikultural juga sebuah komitmen untuk mencapai persamaan pendidikan, mengembangkan kurikulum yang menumbuhkan pemahaman tentang kelompok-kelompok etnik dan memberangus praktek-praktek penindasan. *Keempat*, Pendidikan Multikultural merupakan reformasi yang komprehensif dan pendidikan dasar untuk semua anak didik yang menentang semua bentuk diskriminasi dan intruksi yang menindas dan hubungan antar personal di dalam kelas dan memberikan prinsip-prinsip demokratis keadilan sosial (Ibrahim 2013).

Bertolak dari argument tersebut usia dini merupakan usia masa yang sangat penting, dimana anak-anak sering mempertanyakan hal-hal yang agaknya sulit

dijawab oleh orang tua. Seperti pertanyaan tentang agama, tuhan, malaikat, asal dirinya dan sebagainya. Berjalannya waktu, pengetahuan sang anak semakin berkembang ditambah ketika ia dihadapkan dengan lingkungan yang beragam, baik dari segi bahasa, budaya maupun agama. Hal ini akan menjadi sulit ketika orang tua telah terlanjur dididik untuk menganggap yang berbeda yang berada di luar dirinya sebagai yang lebih rendah dari agama, budaya, etnis dan tradisinya.

Orang tua tentu ingin melakukan yang terbaik bagi anaknya. Dengan itu hendak memasukkan anak ke dalam dunia pendidikan. Dan tak jarang orang tua mengirim anaknya untuk belajar di pendidikan dengan menambah pendidikan agama secara privat atau lembaga keagamaan. Berbicara pendidikan agama, maka akan dihadapkan dengan dilema-dilema yang pelik. Muncul pertanyaan mengenai agama apa yang mesti ditampilkan. Adalah hal yang wajar ketika agama menjadi salah satu ajang kontestasi yang kuat dan tak jarang di salahgunakan untuk berbagai kepentingan, termasuk di dunia pendidikan.

Sebaliknya, penyajian pendidikan agama yang lebih terbuka pun memiliki dilemnya sendiri. Melihat kondisi media saat ini cukup mengkhawatirkan, sehingga kontrol orang tua seakan seperti dilemahkan oleh kepentingan yang tujuan utamanya bukan membangun moralitas yang luhur. Untuk itu, dalam mengatasi kedilemaan ini terdapat jalan tengah yaitu melalui pendidikan multikultural bisa menjadi pilihan. Meminjam istilah HAR Tilaar, ketika pendidikan agama yang mengkotak-kotakkan akan cenderung memicu terjadinya *divergen disintegratif* (Suhadi Cholil 2008). Oleh sebab itu penanaman nilai multikultur sangat penting untuk meningkatkan toleransi, inklusivisme, dan penolakan terhadap diskriminasi dan eksklusivisme. Menurut HAR Tilaar, pendidikan multikultur bukanlah untuk menghilangkan perbedaan, akan tetapi sebagai pemicu menghilangkan prasangka, mengenal dan menerima perbedaan sehingga timbul rasa saling menghargai dan mengapresiasi. Upaya ini diharapkan akan memunculkan modal kultur bangsa, sebab ketika bangsa kehilangan modal kulturalnya akan rawan perecahan.

Widya ayu puspita dalam penelitiannya memberi sinyal bahwa pendidikan multikultural begitu penting dilakukan sejak usia dini. Dalam hal ini, institusi yang

berperan salah satunya ialah lembaga Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD). Lebih lanjut ia menuturkan bahwa; *pertama*, pendidikan multikultural terkait internalisasi penerimaan keberagaman di lingkungan, sehingga kelak anak dapat tumbuh dalam perbedaan, menerima dan menghargai perbedaan, serta bersikap adil terhadap sesama. *Kedua*, pendidikan anak usia dini yang multikultur akan membentuk kemampuan anak untuk bersosialisasi dalam lingkungan masyarakat yang majemuk, serta keberagaman yang dialami ataupun dilihat dipandang sebagai sebuah kekayaan (Puspita 2013).

Penanaman dan pemahaman tersebut tentu melalui pengembangan kesadaran akan multikultural. Selain pendidikan multikultural mengajarkan anak sebagai bentuk penghargaan dan pengertian antar budaya masyarakat, status sosial ekonomi dan gender pengalaman ini juga meliputi kesadaran terhadap budaya sendiri. Oleh sebab itu, program serta kegiatan yang menyangkut pada upaya untuk mengenalkan budaya lain sambil menyadarkan anak akan makna, sifat, dan kekayaan budaya sendiri. Mengenalkan budaya lain bersamaan dengan budaya anak-anak sendiri sangat memungkinkan untuk menyatukan persamaan dan menghargai perbedaan tanpa menekankan kelemahan atau kekuatan satu dengan yang lain (Puspita 2013). Pendidikan multikultural pada anak usia dini ini bukan berarti mengajarkan nilai agama atau pun budaya, dalam artian nilai-nilai yang belum mampu dicerna oleh anak dalam umur tersebut, melainkan dengan metode pengajaran oleh pendidik sesuai dengan bahasa yang dipahami oleh anak-anak.

Penanaman kesadaran multikultur sejak dini akan menjadi langkah yang sangat kreatif serta strategis dalam pengelolaan kemajemukan suatu bangsa. Penulis teringat pepatah yang juga sering di ajarkan ketika usia dini, nampaknya sangat cukup relevan dengan kondisi seperti ini “belajar diwaktu kecil bagai mengukir di atas batu”. Dengan itu ketika pemahaman keragaman telah diresapi sejak kecil akan melekat sepanjang hayat di dalam diri manusia.

Berangkat dari pentingnya pendidikan multikultural pada usia dini di atas. menjadi tantangan tersendiri ketika pada konteks bangsa yang plural. Indonesia pada khususnya sekaligus dianggap bangsa yang memiliki kemajemukan sering

muncul kelompok-kelompok sosial keagamaan yang mengajarkan intoleransi. Kelompok itu biasanya menanamkan kecurigaan dan permusuhan yang membuat demarkasi berdasarkan identitas agama, etnis atau ras.

Kondisi seperti di atas memperlihatkan begitu pentingnya pemahaman multikultur. Salah satu upaya untuk memberikan pemahaman itu ialah melalui pendidikan. Demitria Budiningrum merupakan sosok tokoh yang cukup berjasa di bidang ini. Beliau mendirikan lembaga pendidikan Rumah Citta yang di dalamnya mengajarkan budaya berbagi, menghargai perbedaan dan memahami persamaan. Lembaga ini mengajarkan kepada anak agar tidak mudah memberikan label pada yang lain seperti kata "si bodoh" "si hitam" serta kata rasis lainnya. anak diajarkan agar memandang teman bukan dari penampilan luar seperti pakaian, warna kulit, asal-usul, agama, kondisi fisik, tetapi berdasarkan perilaku mereka.

Dalam buku *resonansi dialog agama dan budaya* mengemukakan empat hal penting yang diajarkan kepada anak usia dini dalam hal menanamkan pemahaman Multikultural. *Pertama*, pendidikan tentang "self" atau penghargaan terhadap diri sendiri. *Kedua*, penghargaan dan empati terhadap orang lain (*social skill*). *Ketiga*, kemampuan positif dalam menyikapi perbedaan (*emotion skill*), dan keempat, kreatifitas, pengajaran keempat nilai ini memang cukup sulit, oleh sebab itu memerlukan pengajar yang mempunyai kecakapan dalam bidang ini (Suhadi Cholil 2008).

Selanjutnya ia menegaskan bahwa semua pendidikan multikultur yang dilakukan melalui dunia pendidikan tiada artinya jika tidak ada bimbingan atau tuntunan dari lingkungan terdekat si anak seperti keluarga terkhusus pada orang tua. Sebab walaupun anak di dapatkan pemahaman multikultural itupun hanya 2-6 jam di sekolah, 18 jam lebihnya mereka habiskan bersama keluarga dan lingkungan sosialnya. Namun dalam hal ini Rumah Citta punya cara tersendiri yaitu dengan melibatkan orang tua dalam aktivitas sekolah demi terwujudnya upaya internalisasi multikultur pada anak.

Pendidikan multikultural ini dalam kasus lain dapat diambil pengalaman yang dipraktekkan oleh SMA Bopkri 1 Yogyakarta, sebuah sekolah di bawah

yayasan Kristiani yang lebih memilih untuk memberikan mata pelajaran Pendidikan Religiusitas. Dalam proses belajarnya para siswa tidak dipisah sesuai agama yang dianutnya. Mereka belajar materi keagamaan yang sama dalam satu kelas yang sama pula. Selain itu mereka juga belajar tentang ritual, tokoh-tokoh, kitab suci agama hindu, buddha, kristen Islam dan konghucu. Dengan model belajar aktif, para siswa didorong untuk mampu memberikan pandangannya tentang agama mereka masing-masing yang tentu akan memperkaya materi pembelajaran. Begitu juga dengan Yayasan Madina di Bogor, yang lebih memilih pendidikan Pluralitas sebagai “ganti” pendidikan agama yang konvensional. Maksud Pendidikan Pluralitas di sekolah ini ialah memberikan atau memperkenalkan aspek-aspek dalam agama-agama yang dianut para siswanya yang beragam itu secara bersama-sama.

Multicultural dalam dunia pendidikan sebagaimana dijelaskan di atas hanya salah satu dari banyaknya bentuk penyelesaian atau membentuk perdamaian. Bagi penulis sendiri akan lebih baiknya mencegah dari pada hanya terus mengobati konflik dengan melakukan dialog. Di mana dialog itu sendiri masih cenderung terhadap sikap basa-basi terhadap agama lain. Dengan demikian perlulah rasanya untuk mencegah agar penyelesaian konflik dengan memberikan pemahaman nilai multicultural dalam seluruh elemen masyarakat.

Kesimpulan

Beragamnya umat manusia di dunia merupakan suatu keniscayaan yang tak dapat dihindari. Manusia pada dasarnya memiliki potensi kebaikan dan keburukan. Sampai saat ini dialog memang merupakan jalan yang paling tepat dalam menyelesaikan konflik, akan tetapi dialog hanya muncul ketika konflik telah terjadi. Maka agar tidak sampai ke ranah dialog, umat manusia harus di bekali pemahaman bahwa keberagaman (Multikultural) umat manusia merupakan fitrah dari Tuhan. Pemahaman konsep ini menekankan pada pembelajaran yang menghargai sekaligus menerima perbedaan, serta melihat prinsip-prinsip dasar persamaan sebagai ikatan pemersatu. Nilai multikultural juga mengajarkan agar menentang bentuk penindasan, diskriminasi, perperangan serta tindakan kejahatan lainnya. Pentingnya

membumikan pemahaman keberagaman (multicultural) akan menjadi sikap tiap individu. Dengan itu mampu menuju perdamaian sebelum terjadinya konflik di masa depan yang mengatasnamakan agama.

Daftar Pustaka

- A. Mukti Ali. 1990. *Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia: Beberapa Permasalahannya*, (Jakarta : INIS, 1990). Jakarta: INIS.
- A'la, Abd. 2002. *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Akhmadi, Agus. 2019. "Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia Religious Moderation in Indonesia ' S Diversity." *Jurnal Diklat Keagamaan* 13 (2): 45–55.
- Budhy Munawar Rachman. 2011. *Islam Dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Nauman Stiftung.
- Charless Kimball. 2013. *Kala Agama Jadi Bencana*. Bandung: Mizan.
- Fadillah, Rizki, Rahmad Hidayat, Nina Mahrida, Ahmadi Hasan, and Bahran. 2018. "Peran Persatuan Dalam Perdamaian Dari Pertikaian Antar Negara Menciptakan." *Journal Of IslamicC and Law Studies* Volume 2 (1): 79–91.
- Folandra, Danil. 2020. "Aktivitas Sosial Keagamaan Santri Yayasan Amal Saleh Air Tawar Barat Kota Padang." *Potret Pemikiran* 24 (1): 23.
<https://doi.org/10.30984/pp.v24i1.1045>.
- Gerardette Phillips. 2016. *Melampaui Pluralisme*. Malang: Mizan.
- Hadikusuma, Wira. 2010. "Agama Dan Resolusi Konflik (Analisis Terhadap Konflik Kegamaan Di Indonesia)." *Wira Hadikusuma*, 1–10.
- hans Kung. 1991. *Global Responsibility in Search of a New World Ethic*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Hans Kung. 1988. *Theology for the Third Millennium : An Ecumenical View*. New York: Doubleday.
- — — . 2010. *Hans Kung 2010. Jalan Dialog Hans Kung Dan Perspektif Muslim, CRCS: Universitas Gajah Mada. CRCS UGM*.

- Harjuna, Muhamad. 2019. "Dialog Lintas Agama Dalam Perspektif Hans Kung."
Living Islam: Journal of Islamic Discourses. <https://doi.org/10.14421/lijid.v2i1.1694>.
- Harold Coward. 1989. *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-Agama*. Yogyakarta:
Kanisius.
- Ibrahim, Rustam. 2013. "PENDIDIKAN MULTIKULTURAL : Pengertian , Prinsip ,
Dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam." *Addin* 7 (1): 1–26.
- Irwan Masduki. 2011. *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*.
Bandung: Mizan.
- James Bank. 1984. *Teaching Strategies For Ethnic Studies, (Newton: Allyn and Bacon,
1984)*. Newton.
- Kholil, Ahmad. 2016. "CINTA SEBAGAI RELIGIOUS PEACE BUILDING (Perspektif
Muhammad Fethullah Gülen)." *Religi Jurnal Studi Agama-Agama* 10 (2): 141.
<https://doi.org/10.14421/rejusta.2014.1002-01>.
- Kholiludin, Tedi. 2018. "Wajah Ganda Agama: Integrasi, Konflik Dan Rekonsiliasi."
Iqtisad 4 (1): 1–20. <https://doi.org/10.31942/iq.v4i1.1999>.
- M. Fethullah Gullen. 2011. *Cinta Dan Toleransi*. Tangerang: Bukindo Erakarya
Publishing.
- M. Zed. 2014. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Muara, Hedomuan Torang. 2013. *Nirkekerasan Dan Bina Damai Islam Menurut
Mohammed Abu Nimer. Encephale*. Vol. 53.
- Pew Research Center. 2010. "No Title."
- Puspita, Widya Ayu. 2013. "Multikulturalisme Dalam Paud" 8 (2).
- Retnowati, Pdt, Universitas Kristen, and Satya Wacana. 2018. "Kehidupan Beragama
Di Indonesia : Belajar Dari."
- Sahari, Sahari. 2018. "Merajut Perdamaian Melalui Pendidikan Islam." *Jurnal Ilmiah
Iqra'* 3 (1). <https://doi.org/10.30984/jii.v3i1.550>.
- Shonhaji. 2012. "Agama Sebagai Perikat Social Pada Masyarakat Multikultural." *Al-*

Adyan 7 (2): 1–19.

St Sunardi. 1993. *Dialog: Cara Baru Beragama (Sumbangan Hans Küng Bagi Dialogantaragama)*. Yogyakarta: Dian Interfidei.

Suhadi Cholil. 2008. *Resonansi Dialog Agama Dan Budaya, Dari Kebebasan Beragama, Pendidikan Multikultural Sampai RUU Anti Pornografi*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Suparlan, P. 2004. "Masyarakat Majemuk, Masyarakat Multikultural, Dan Minoritas: Memperjuangkan Hak-Hak Minoritas." ... *Workshop Yayasan Interseksi, Hak-Hak Minoritas* academia.edu.

Victor I. Tanja. 1998. *Pluralisme Agama Dan Problema Sosial: Diskursus Teologi Tentang Isu-Isu Kontemporer*. Jakarta: PT pustaka CIDESINDO.

Worldometer. 2022. "No Title."

Wulandari, Taat -. 2015. "Menciptakan Perdamaian Melalui Pendidikan Perdamaian Di Sekolah." *MOZAIK: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial Dan Humaniora* 5 (1): 68–83.
<https://doi.org/10.21831/moz.v5i1.4340>.

Yunus, Firdaus M. 2014. "Konflik Agama Di Indonesia Problem Dan Solusi Pemecahannya." *Substantia* 16 (2): 217–28.