Globethics Repository



Etika sosial dalam interaksi lintas agama

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
DOI	10.58863/20.500.12424/207875
Publisher	Globethics.net;ICRS Gedung Sekolah Pasca Sarjana, Universitas Gadjah Mada
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-11-12 23:45:09
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/207875

Focus 21

Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama

Editors: Nina Mariani Noor/ Ferry Muhammadsyah Siregar

Globethics.net

Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama

Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama

Editors
Nina Mariani Noor/
Ferry Muhammadsyah Siregar

Globethics.net Focus No 21

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

Globethics.net. Focus 21
Nina Mariani Noor dan Ferry Muhammadsyah Siregar
Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama
Jenewa: Globethics.net, Februari 2014
DOI: 10.58863/20.500.12424/207875
ISBN 978-2-940428-82-3 (versi online)
ISBN 978-2-940428-83-0 (versi cetak)
© 2014 Globethics.net

Desain sampul: Juan Pablo Cisneros
Editor: Nina Mariani Noor dan Ferry Muhammadsyah Siregar

Globethics.net International Secretariat
150 route de Ferney 1211 Geneva 2, Switzerland
Globethics.net Indonesia
ICRS Gedung Sekolah Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada Lantai 3
Jl. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta
Website: *www.globethics.net*
Email: *infoweb@globethics.net*

Semua tautan laman dalam teks ini telah diverifikasi (Februari 2014)

Buku ini bisa diunduh gratis dari Perpustakaan online Globethics.net, Perpustakaan Online terkemuka dalam etika di: www.globethics.net.

© *Hak cipta adalah Creative Commons Copyright 2.5*. Hal ini berarti: Globethics.net memberikan hak untuk mengunduh dan mencetak versi elektronik, untuk mendistribusikan dan menyebarkan hasil karya ini dengan gratis, dengan tiga ketentuan: 1) Atribusi: pengguna harus menyertakan data bibliografi yang disebutkan di atas dan harus menyertakan dengan jelas lisensi karya ini; 2) Non-komersil. Pengguna tidak diperkenankan menggunakan karya ini untuk tujuan komersil atau menjualnya; 3) Tidak ada perubahan teks. Pengguna tidak diperkenankan mengubah, mentransformasi atau membuat perubahan atas karya ini. Lisensi ini tidak merusak atau membatasi hak moral penulis.

Globethics.net dapat memberikan ijin untuk mengabaikan ketentuan di atas, terutama untuk cetak ulang dan penjualan di benua dan bahasa lain.

Daftar Isi

Kata Pengantar
Menyumbang Pembangunan Etika Sosial dengan Agama
oleh Prof. M. Machasin 7

Etika Profesi Rohaniwan: Sebuah Perspektif Kristen Protestan
oleh Yahya Wijaya, Ph.D. 21

Membangun Hidup Berkeluarga Dalam Ajaran Gereja Katolik
oleh Dr. Martino Sardi 33

Al-Qur'an Dan Etika Perkawinan Dalam Islam
oleh Dr. Hamim Ilyas 45

Pendidikan Kristiani dalam Masyarakat Majemuk
oleh Tabita Kartika Christiani, Ph.D. 71

Etika Bertetangga Dalam Islam
oleh Siti Syamsiyatun, Ph.D 89

Etika Dalam Bantuan Kemanusiaan
oleh Ir. Tjahjono Soerjodibroto 105

Etika Media Dalam Komunikasi Lintas Agama
oleh Prof. Dr. Alois A. Nugroho 125

Etika Sosial dan Dialog Antaragama Dalam Kontestasi Ruang Publik Di Indonesia
oleh Dr. Zuly Qodir 143

Ruang Publik Indonesia: Politik, Ekonomi dan Agama di Ruang Umum
oleh Prof. Bernard Adeney-Risakotta 169

Membangun Etika Interaksi antar Umat Beragama dalam Pendidikan Tinggi
oleh Fatimah Husein, Ph.D. 187

Tentang Penulis dan Editor 207

Menyumbang Pembangunan Etika Sosial dengan Agama

SEBUAH KATA PENGANTAR

MACHASIN[1]

Pada ruang dan waktu agama diamalkan dalam bentuknya yang kelihatan eksklusif kelihatan seperti mustahil memikirkan sumbangannya bagi pembangunan etika sosial. Beberapa tahun terakhir ruang keindonesiaan terasa menyuguhkan pemahaman ketertutupan petunjuk agama pada umat yang mengimaninya dengan sedikit celah bagi "kebaikan" petunjuk Tuhan untuk menyalami orang-orang di luar sana. Kedermawanan untuk menyumbangkan bagian dari tradisi keagamaan kepada kelompok lain, di satu pihak, terpukul mundur oleh semangat perbedaan dan sejarah permusuhan, sementara, di pihak lain, kesediaan untuk mengambil dari khazanah tetangga sebelah terhalangi oleh kekhawatiran akan ternodanya ajaran "suci" agama sendiri.

Selain itu, bagaimana ruang kehidupan bersama -yang dalam banyak hal bertumpang tindih dengan ruang kehidupan individu dan/atau ruang kehidupan umat beragama- diatur sehingga semua warga

1 Board Member Globethics.net Geneva; Profesor Sejarah Kebudayaan Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Staf Ahli Menteri Agama bidang Hukum dan HAM; Pgs. KaBalitbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

dalam masyarakat majemuk seperti bangsa Indonesia dapat menjalani kehidupan dengan bebas, aman dan damai, serta mengembangkan potensi dirinya tanpa rasa takut atau gangguan dari warga yang lain. Pikiran-pikiran mengenai hal ini dapat diambil dari khazanah keagamaan, walaupun kadang-kadang dengan mengembangkan penafsiran tertentu terhadap prinsip ajaran agama, kadang-kadang dengan membuat penafsiran baru sama sekali atau mengambil khazanah lama yang telah dilamun sejarah. Ini semua memerlukan keberanian, di samping pengetahuan teknis tentang cara membaca teks-teks keagamaan.

Tulisan yang disajikan kepada pembaca dalam buku ini, walaupun dapat dimasukkan di bawah judul "Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama", terdiri dari sembilan artikel yang dapat dikelompokkan ke dalam tiga jenis: lima tulisan yang membincangkan tema keagamaan dari tradisi tertentu, tiga tulisan yang membahas tema sosial dengan mengambil sedikit banyak bahan pemikiran dari tradisi keagamaan dan satu tulisan yang membahas ruang publik tempat agama bermain sebagai salah satu pelaku yang cukup menentukan. Catatan berikut diurutkan menurut tertib penyebutan ketiga kategori ini.

Etika Keagamaan dalam Masyarakat Plural

Dilihat dari judulnya, nampak jelas bahwa tulisan Yahya Wijaya, "Etika Profesi Rohaniwan: Sebuah Perspektif Kristen Protestan" mengangkat tema keagamaan dengan dasar etika kekristenan. Dengan menjawab pertanyaan "Apakah Pendeta sebuah Profesi?" penulis yang kebetulan seorang pendeta ini mencoba memberi semacam landasan etik jabatan keagamaan yang sangat penting ini. Profesi berbeda dengan karier yang

berarti "pekerjaan yang dijalani demi mencapai tujuan dan kehendak diri sendiri". Profesi "adalah pekerjaan yang dijalani berdasarkan keyakinan tertentu dan demi kebaikan masyarakat luas". Kata ini berasal dari kata dasar 'to profess' yang berarti 'mengaku' atau 'bersaksi demi' yang terkait erat dengan kependetaan, kemudian dipakai dalam pengertian yang lebih luas. Sungguh menarik mengikuti diskusi penulis mengenai bagaimana istilah yang sudah mengembara kemana-mana ini kemudian ditarik lagi untuk "mengembangkan" etika kependetaan di dalam masyarakat Indonesia yang majemuk di zaman keterbukaan informasi ini. Pesan dari tulisan ini kepada para pendeta sebenarnya juga dapat berlaku untuk semua "pekerja" agama, mulai dari guru agama sampai pemimpin umat beragama.

Judul tulisan Martino Sardi, "Membangun Hidup Berkeluarga Dalam Ajaran Gereja Katolik", berbicara mengenai tema yang dibahas. Dalam perkawinan tidak hanya terjadi janji setia perkawinan yang diucapkan oleh sepasang "calon" suami dan "calon" isteri, tetapi juga ada Tuhan yang mempersatukan kedua belah pihak yang berjanji. Karena itu, janji itu tidak dapat diputuskan oleh manusia. Kemudian, pasangan yang telah diikat dengan janji perkawinan itu mesti membangun keluarga dengan keteguhan iman dan keberanian mempertahankan kemuliaan Tuhan. Keluarga kudus di Nasareth, Maria dan Yusuf yang memelihara Yesus dijadikan cermin mengenai bagaimana keluarga Katolik mesti dibangun. Hidup berkeluarga semestinya merupakan persembahan kepada Tuhan. Persembahan ini bukan suatu tindakan yang sekali jadi melainkan perjuangan sepanjang hidup. Walaupun tulisan ini dapat dikatakan sepenuhnya oleh dan untuk penganut Katolik, pesan moralnya dapat memberikan peneguhan kepada perkawinan dan pembinaan keluarga oleh penganut lain. Kesetiaan

kepada perkawinan dan pembinaan generasi melalui keluarga yang mengabdi kepada kemuliaan Tuhan merupakan dua hal yang dapat dipakai sebagai pegangan oleh laki-laki dan perempuan yang terikat dalam buhul perkawinan.

Dengan cara yang berbeda Hamim Ilyas membicarakan tema perkawinan dalam Islam dalam tulisan yang berjudul, "Al-Qur'an dan Etika Perkawinan". Penulis lebih banyak memakai al-Qur'an sebagai sumber rujukan dan membahas banyak hal yang berkaitan dengan perkawinan dalam Islam yang sebagiannya merupakan peninjauan kembali terhadap apa yang lazim diterima dalam tradisi keislaman mengenai hubungan laki-laki dan perempuan. Kesamaan derajat, keadilan dalam "pembagian" tugas keluarga, kejujuran, kasih sayang, dsb. termasuk anggapan bahwa perempuan adalah penggoda iman. Misalnya dikatakannya, "al-Qur'an tidak memberi hak prerogatif kepada pria untuk mendidik, memerintah dan melarang wanita. Amar-ma'ruf dan nahi-munkar dan saling mengingatkan akan kebenaran dan kesabaran … harus dilakukan bersama-sama oleh pria dan wanita."

Tidak jauh berbeda dari tulisan Martino Sardi, tulisan ini menyebut perkawinan sebagai *mitsaq ghalidh*, perjanjian yang kuat, antara kedua belah pihak yang menjalankan perkawinan. Tujuannya adalah untuk menjaga kehormatan diri suami, isteri dan anak-anak; membentuk keluarga sakinah, keluarga damai, berdasarkan cinta dan kasih sayang. Menarik kemudian menyimak pendapat penulis mengenai perkawinan beda agama yang kelihatannya tidak secara tegas menolak. Ini berbeda dengan pendapatnya mengenai perkawinan sejenis dan bahwa perkawinan tidak selayaknya dimasukkan sebagai pelampiasan hasrat seksual.

Tulisan Tabita Kartika Christiani, "Pendidikan Kristiani dalam Masyarakat Majemuk", memberikan pesan yang kelihatan jelas dari judulnya. Dimulai dengan perbincangan tentang pengertian pendidikan multikultural, tulisan ini sampai kepada pernyataan bahwa salah satu konsekuensi pendidikan kristiani multikultural adalah ditinggalkannya sikap eksklusif dalam teologi agama-agama. Tujuannya -salah satu yang utama -adalah agar naradidik memahami dan menerima perbedaan-perbedaan, mampu menghargai liyan yang secara kultural dan agama berbeda dari dirinya, dan menggarisbawahi perbedaan-perbedaan yang adaptif serta membantu membangun kebersamaan lintas kultural.

Kesangsian mengenai bagaimana ini dilakukan agar pendidikan ini dalam "sikap anti kemurnian agama", atau "sikap menghilangkan keunikan agama-agama dengan menyamaratakan semua agama", dijawab dengan dialog sejati yang di dalamnya keunikan setiap agama dihargai dan mendapat tempat yang sederajat. Metafor "tembok" dipakai untuk menjelaskan bagaimana pendidikan ini dilaksanakan: pendidikan Kristiani di belakang tembok, pada tembok, dan di seberang tembok (*behind the wall, at the wall, dan beyond the wall*). Pendidikan kristiani "di balik tembok" adalah membaca dan mempelajari Alkitab secara kontekstual; "pada tembok" berkenaan dengan mempelajari agama-agama lain dan melakukan dialog dengan orang-orang yang beragama lain; "di seberang tembok" dilakukan dengan karya nyata mewujudkan perdamaian dan keadilan dalam lingkup masyarakat, yang dilanjutkan dengan refleksi atas aksi yang sudah dilakukan tersebut.

Siti Syamsiyatun, dalam tulisan berjudul "Etika Bertetangga dalam Islam", mencoba mengaitkan konsep lama tentang tetangga

dengan kenyataan mobilitas penduduk yang sangat cepat di masa modern sehingga konsep lama tidak mudah diterapkan lagi. Kemudian diambilnya beberapa prinsip ketetanggaan dari al-Qur'an dan Hadis dengan tidak banyak melakukan penafsiran baru atau perbincangan mengenai kaitannya dengan perubahan konteks. Misalnya, perhatian al-Qur'an yang dikatakannya cukup besar kepada tetangga dengan disebutkannya ajuran untuk berbuat baik kepada "tetangga dekat" dan "tetangga jauh" di dalam ayat yang membicarakan perintah penyembahan kepada Allah yang Maha Esa, berbuat baik kedua orang tua, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Nabi bahkan mengaitkan penghormatan kepada tetangga dengan kesempurnaan keimanan seseorang. Tidak disebutkan di situ apakah tetangga itu orang seagama atau bukan, penghormatan kepadanya merupakan konsekuensi dari keimanan.

Etika Sosial Berdasar Agama

Tjahjono Soerjodibroto, dalam tulisan berjudul "Etika dalam Bantuan Kemanusiaan" menyoroti kenyataan yang tidak semestinya dari sebuah tindakan yang kelihatannya bernilai etis tinggi: penyaluran bantuan kemanusiaan. Tindakan ini, terutama saat terjadi bencana alam, tidak jarang disalahgunakan oleh pihak-pihak tertentu untuk menggali dana dari para donatur untuk keuntungan diri sendiri. Penerima bantuan seringkali tidak disapa sebagai pihak yang layak didengar pendapatnya dan dimengerti keadaan kejiwaan serta kehormatannya, padahal semestinya fokus pemberian bantuan adalah pihak yang terkena bencana, bukan keinginan atau kepentingan pemberi bantuan.

Penulis lalu membincangkan dampak positif dan negatif dari pemberian bantuan. Contoh dari dampak positif: mencukupi kebutuhan hidupnya (makan, minum, obat-obatan, dan tempat tinggal), memberdayakan masyarakat miskin dan mendorong rekonsiliasi. Yang negatif misalnya: tidak sampainya bantuan ke masyarakat secara penuh, kekecewaan lembaga donor dan gangguan atas kebiasaan/adat/agama yang sudah baik. Penulis lalu mengusulkan cara agar kenyataan tidak etis dari penyaluran bantuan itu dapat diperbaiki sehingga mereka yang memerlukan bantuan mampu keluar dari persoalan tanpa kehilangan kehormatan kemanusiaan.

Seperti nampak pada judulnya, tulisan Alois A. Nugroho, "Etika Media dalam Komunikasi Lintas Agama" paradoks global yang antara lain ditopang oleh media: menyatukan sekaligus mendorong perbedaan-perbedaan, memperdekat sekaligus menjauhkan. Yang perlu dilakukan kemudian adalah memberi landasan etis bagi realitas yang mengandung paradoks itu. Dua prinsip diajukan oleh penulis: (1) Ahimsa dalam etika komunikasi untuk menghindari kebencian, dan (2) "keramah-tamahan linguistik" untuk saling memahami. Cukup jelas bagaimana kedua hal itu diterangkan, walaupun belum cukup diberikan cara penerapannya dalam komunikasi masa global yang banyak dimediasi media. Memang tidak secara tegas dikatakan bahwa komunikasi itu adalah yang terjadi di antara komunitas keagamaan, terasa bahwa yang dimaksud adalah itu. Ini kelihatan tegas dalam judul. "Lintas Agama" dibiarkan menuturkan sendiri pengertiannya tanpa bantuan penjelasan dari penulis. Saya berpikir bahwa kata agama di sini mengandung juga aliran, denominasi dan sebagainya yang mengelompokkan orang atas dasar kesamaan keimanan.

Tulisan Zuly Qodir, "Etika Sosial dan Dialog Antaragama dalam Kontestasi Ruang Publik di Indonesia", kelihatannya berusaha untuk memberi landasan etika dalam perjumpaan di ruang publik beragam ungkapan keimanan dari agama yang berbeda-beda. Saling menghargai dan bersikap toleran serta adil terhadap sesama penganut agama sangat dibutuhkan sebagaimana penghargaan dan pemahaman terhadap agama orang lain yang berbeda agama di Indonesia. Sayang, Islam yang, kata penulis, sejak awal menunjukkan sikap seperti itu sekarang mendapat desakan sekelompok orang Islam yang mengacung-acungkan slogan "ketidaksesuaian dengan ajaran Islam" sebagai dalih perlakuan yang berkebalikan dengan sikap etis itu. "Akankah Indonesia hendak dibawa menjadi Negara yang didasarkan pada salah satu agama saja yakni Islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia?" Demikian pertanyaan penulis.

Kemudian diajukannya etika sosial sebagai landasan beragama; sebuah keberanian yang luar biasa kalau dihadapkan dengan kecenderungan dari kelompok yang mengkhawatirkan di atas. Jalan dialog dikatakan sebagai alternatif kehidupan beragama [sic!]. Dialog sudah merupakan bagian dari kewajiban umat beragama di Indonesia. Dialog antaragama karena itu sungguh-sungguh akan menjadi kebutuhan dari seluruh umat beragama yang berada dalam perbedaan dan heterogenitas umat masyarakat yang ada di Indonesia. Bagaimana dengan dialog dengan kelompok kecil yang mengkhawatirkan itu?

Ruang Publik

Bernard Adeney-Risakotta, dalam tulisan berjudul "Ruang Publik Indonesia: Politik, Ekonomi dan Agama di Ruang Umum", mengambil

jalan yang berbeda jalan penulis-penulis lain. Walaupun tingkah laku agama dibahas dalam tulisan ini, agama hanya merupakan satu bagiannya, tidak merupakan bagian utama. Tulisan ini mengingatkan pembaca mengenai persoalan pemaknaan istilah ruang publik, yang oleh penulis dimaknai dengan ruang tengah di antara ruang pemerintahan dan ruang privat. Kemudian, dibincangkan apakah ruang publik di Indonesia sebaiknya bebas nilai dan netral terhadap moralitas dan Agama? Walaupun jawabannya ya, kenyataannya ketiga kekuatan yang tersebut dalam judul. Mengenai agama, dikatakannya, "Dalam masyarakat di mana 99% mengakui bahwa agama penting kepada mereka secara pribadi, sulit dibayangkan kalau agama diusir dari ruang publik."

Pengaruh agama, ekonomi dan politik dalam ruang publik Indonesia adalah sesuatu yang dipandang wajar dan baik, bukan buruk, menurut banyak orang Indonesia. Simbol-simbol agama, uang dan pengaruh politik tidak bisa diusir dari ruang publik karena bukan itu yang diharapkan oleh rakyat Indonesia. Namun semua orang juga sadar bahwa banyak masalah terjadi karena ketiga hal ini. Penulis lalu mengajukan pendapat mengenai masalah-masalahnya bisa dikurangi, setelah membincangkan duduk soalnya.

Satu tulisan dapat dimasukkan di bawah judul ruang publik walaupun tindak sepatah kata pun berbicara mengenai hal istilah ini. Fatimah Husein, dalam tulisan berjudul "Membangun Etika Interaksi antar Umat Beragama dalam Pendidikan Tinggi", membincangkan etika relasi antar umat beragama berdasarkan pengalamannya dalam mengajar "agama" di perguruan tinggi. Berangkat dari diskusi mengenai pendidikan agama dalam sistem pendidikan di Indonesia, ia membincangkan paradigma eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme

dalam hubungan antara umat beragama. Kesimpulan penting yang diambilnya kemudian adalah bahwa sikap pluralis dalam beragama adalah sikap yang perlu untuk dipromosikan, namun tetap harus diwaspadai kemungkinan untuk memutlakkan pluralisme agama dan menafikan cara pandang yang lain, karena sikap ini justru merupakan bentuk eksklusivisme agama.

Bagaimana sikap ini dikembangkan, sangat tergantung pada sikap dosen dalam menanggapi pertanyaan-pertanyaan nakal mahasiswa. Kenakalan pertanyaan ini seringkali berangkat dari gambaran yang terbentuk secara salah dalam pengenalan terhadap agama lain. Hal ini semestinya tidak dihindari oleh dosen, melainkan justru dipakai untuk memberikan pemahaman yang apresiatif terhadap agama lain dan membentuk etika relasi antara umat beragama. Peran perguruan tinggi dalam mengembangkan relasi pluralis mestilah diwujudkan dalam memberikan pendidikan agama yang lebih menekankan pada aspek historisitas, dan tidak melulu pada aspek normativitas agama.

Akhirnya

Etika didasari keyakinan, pembiasaan dan kemauan diri, bukan paksaan dari luar, sementara penyebaran ide merupakan salah satu cara peneguhannya. Agama mengandung banyak hal yang dapat dipakai untuk memperkuat etika sosial, apa yang baik bagi kehidupan bersama di ruang publik, tetapi juga mengandung banyak hal yang mesti ditinjau ulang karena pengaruhnya yang berkebalikan dengan penyediaan ruang yang di dalamnya setiap warga dapat mengembangkan kepribadian dan mengungkapkan kediriannya secara bebas tanpa rasa takut atau

khawatir. Agama juga semestinya dihadirkan untuk mengelola ruang publik, tetapi harus dihalangi kemungkinannya untuk mengangkangi ruang publik dengan dalih apapun, termasuk keyakinan universalitas ajaran.

Selamat menikmati bacaan yang menginspirasi ini.

Makkah, 10-10-2013

Machasin

❖❖❖

ETIKA SOSIAL DALAM INTERAKSI LINTAS AGAMA

1 Etika Profesi Rohaniwan: Sebuah Perspektif Kristen Protestan

Yahya Wijaya

Menurut berita di media, ketika diundang oleh masyarakat Indonesia di Hong Kong, Ustaz Solmed meminta honor ceramah agama sampai ratusan juta rupiah ditambah akomodasi di hotel mewah dan tiket pesawat kelas utama untuk rombongannya. Kritik pedas pun bermunculan di media terhadap ustaz kondang itu. Hal yang sama sebenarnya juga terjadi di kalangan Kristen, khususnya menyangkut pendeta-pendeta populer yang sering disebut '*televangelist*' karena terkenal melalui program-program mereka di televisi. Para *televangelists* dikenal sebagai orang-orang yang hidup dalam kemewahan yang berasal dari bayaran mahal atas layanan mereka. Banyak orang menilai tidak pantas bagi seorang ustaz atau pendeta memasang tarif bagi layanannya, apalagi jika tarifnya begitu mahal.

Sebagai rohaniwan, mereka dituntut untuk memberi contoh hidup yang tidak materialistik, bahkan seharusnya menjadi model orang yang hidup dalam kesederhanaan dan pengorbanan. Di pihak lain, para rohaniwan terkait menganggap tuntutan semacam itu tidak *fair* dan tidak konsisten. Mengapa orang mau membayar mahal untuk pembicara-pembicara 'sekular' tetapi tidak untuk para rohaniwan, padahal umat beragama mengaku mengutamakan soal-soal rohani

daripada soal-soal duniawi? Para rohaniwan itu mengklaim diri mereka memiliki profesionalisme yang setara dengan para psikolog motivator dan ahli-ahli manajemen bisnis sehingga tidaklah salah jika mereka dihargai sama mahalnya.

Kasus-kasus seperti tersebut di atas menunjukkan pentingnya kajian etika profesi bagi para rohaniwan. Bagaimanakah seharusnya para rohaniwan memaknai layanan mereka? Bagaimanakah seharusnya mereka membangun kehidupan pribadi mereka? Bagaimanakah seharusnya mereka menjalin hubungan dengan umat mereka, dengan umat beragama lain, dan dengan kalangan yang majemuk secara budaya dan agama? Namun, pertanyaan mendasar sebelum semua itu adalah: apakah rohaniwan itu sebuah profesi? Kalau ya, apa saja implikasinya?

Rohaniwan sebagai Profesi

Kata 'profesi' dan 'profesional' sekarang dipakai untuk maksud yang berbeda-beda. 'Profesi' sering sekadar berarti 'pekerjaan'. Pekerjaan apa saja mulai tukang becak hingga artis disebut 'profesi'. 'Profesional' sering dikaitkan dengan keahlian khusus tetapi kadang-kadang juga dengan bayaran. Maka, ada pembunuh profesional dan pemain sepak bola profesional. Istilah 'profesional' juga sering diperlawankan dengan 'amatir'. Misalnya, pekerja seks komersial sering disebut profesional, sedangkan mereka yang menjajakan diri demi kesenangan belaka disebut amatir. Pemahaman seperti itu tentu tidak menolong kita untuk menjawab pertanyaan di atas. Dalam tulisan ini, kata 'profesi' dan 'profesional' dipahami dalam artinya yang lebih spesifik.

Paul F. Camenish mendefinisikan 'profesi' sebagai suatu kelompok terorganisir yang anggota-anggotanya (a)memiliki

keahlian dan pengetahuan khusus, yang diyakini bermanfaat bahkan penting bagi tercapainya suatu kondisi yang dijunjung tinggi, seperti keadilan, kesehatan dan kesejahteraan rohani; (b) dan memegang kendali atas pekerjaan profesionalnya; (c) dan biasanya mengklaim atau diharapkan motivasinya dalam menjalankan kegiatan profesionalnya lebih dari sekadar keuntungan diri sendiri (1991: 116). Jelas bahwa soal bayaran tidaklah menentukan sifat keprofesionalan seseorang.

Meskipun terdapat perbedaan yang jelas antara rohaniwan dengan pekerjaan-pekerjaan lain yang sifat profesionalnya tidak diragukan, seperti dokter dan ahli hukum, Camenisch berpendapat bahwa rohaniwan termasuk dalam kategori profesional. Konsekuensinya, pendekatan etika profesi dapat digunakan untuk mempelajari persoalan moral dan kualitas rohaniwan (1991: 131). Joe E. Trull dan James E. Carter (2004: 25-29) juga sepakat untuk menganggap rohaniwan sebagai sebuah profesi. Dalam hal ini, mereka membedakan antara karier dan profesi. Karier adalah pekerjaan yang dijalani demi mencapai tujuan dan kehendak diri sendiri, sedangkan profesi adalah pekerjaan yang dijalani berdasarkan keyakinan tertentu dan demi kebaikan masyarakat luas. Hal itu tampak dari kata 'profesi' sendiri yang berasal dari kata dasar 'to profess' yang berarti 'mengaku' atau 'bersaksi demi'. Secara historis istilah 'profesional' memang mula-mula mengacu kepada pekerjaan rohaniwan, khususnya menyangkut kaul yang diucapkan para biarawan.

Pada abad Pertengahan, tugas biarawan meliputi berbagai bidang layanan masyarakat termasuk kesehatan, hukum, pendidikan, bahkan juga seni dan politik. Mereka yang dilibatkan dalam layanan publik itu tetapi tidak hidup dalam biara disebut 'awam'. Dalam perkembangan

selanjutnya, layanan biara dikhususkan kepada tiga hal: kesehatan, hukum dan kerohanian. Pada akhir abad Pertengahan, layanan kesehatan dan hukum tidak lagi menjadi monopoli biara, tetapi juga dilakukan sepenuhnya oleh ahli-ahli yang tidak mengikatkan diri pada kaul keagamaan, namun layanan rohani masih terbatas pada mereka yang mengucapkan kaul. Jelas bahwa sesudah Reformasi fungsi biara tidak lagi terlalu menentukan. Gereja Protestan bahkan menghapuskan tradisi biara, maka dengan sendirinya pendeta bukanlah biarawan. Gereja Protestan juga menghapus pembedaan prinsipial antara klerus profesional dan awam. Meskipun demikian, Gereja Protestan tetap menetapkan syarat-syarat khusus bagi pendeta, yang menjadikan pendeta Protestan termasuk dalam definisi modern tentang profesi, seperti yang dibuat oleh Camenish.

Apakah hal-hal mendasar yang menentukan sebuah pekerjaan termasuk kategori profesi? Mengacu pada definisi Camenish di atas, jelaslah bahwa profesionalisme mensyaratkan bukan hanya pengetahuan dan ketrampilan dalam bidang tertentu, yang lebih dari yang dimiliki kebanyakan orang, tetapi juga tanggungjawab moral yang jelas dasar dan sumbernya. Secara singkat, Trull dan Carter (2004: 30-31) menerangkan bahwa 'profesi dimaksudkan sebagai kombinasi antara *techne* dan *ethos* – atau antara pengetahuan dan praktik teknis dengan perilaku yang bertanggungjawab; penggabungan antara pengetahuan dan karakter'. Bagi para rohaniwan, kedua aspek itu tentu saja tidak asing. Sejak dari sekolah teologi, para rohaniwan Protestan sudah dibekali dengan keduanya: teologi dan spiritualitas, pengetahuan dan ketrampilan di satu pihak, dan komitmen, kerendahan hati, penyerahan diri kepada Tuhan, di pihak lain. Tetapi justru kritik terhadap para rohaniwan menyangkut hal-hal itu. Di mana salahnya? Untuk mencoba

mengevaluasi diri, ada baiknya kita melihat ketiga aspek yang disebutkan dalam definisi Camenish.

Pengetahuan dan Keahlian Khusus

Rohaniwan biasanya telah mengenyam pendidikan khusus keagamaan. Dalam hal pendeta Protestan, pendidikan teologi sedikitnya aras Sarjana (S-1) merupakan prasyarat di gereja-gereja arus utama. Dengan demikian, secara teoretis, seorang pendeta mempunyai kompetensi dalam bidang teologi. Artinya, pendeta seharusnya menjadi motor bagi perkembangan teologi, paling sedikit dalam lingkup jemaat yang dilayaninya. Kalau pada kenyataannya, ada banyak jemaat yang terus bersikap konservatif (teologinya tidak berkembang), sehingga dalam banyak hal tidak mampu menjawab tantangan-tantangan jaman secara segar, pertanyaan pertama yang perlu digumuli adalah: apakah pendeta jemaat di situ menunjukkan kompetensi teologis yang memadai, atau sekadar berfungsi sebagai penerus tradisi?

Sikap dogmatis dan konservatif jemaat seringkali dikeluhkan justru oleh pendeta-pendeta sendiri. Pendeta-pendeta yang mengeluh itu barangkali memiliki pengetahuan teologis yang cukup berkembang, namun ketika hendak menerapkan teologi mereka dalam jemaat, mereka terbentur pada resistensi tokoh-tokoh jemaat yang cenderung konservatif. Untuk menghindari konflik, para pendeta memilih untuk 'menahan diri', dan mengikuti saja apa yang dapat diterima oleh jemaat tanpa persoalan. Dengan demikian, teologi yang digumulinya menjadi sekadar wacana. Kompetensi bukan hanya berarti memiliki pengetahuan, tetapi juga seni untuk mewujudkan pengetahuan itu ke dalam praktik, tanpa harus menimbulkan keributan. Dalam

mengembangkan teologi jemaat, konflik kadang-kadang tak terhindari, namun dalam banyak situasi bukan satu-satunya pilihan yang ada. Pendeta yang profesional tidak berhenti mengembangkan teologi jemaatnya, sambil memperkecil peluang terjadinya konflik yang merusak.

Menjadikan kompetensi teologis sebagai salah satu aspek profesionalisme rohaniwan juga berarti tidak menjadikan teknik-teknik komunikasi atau manajemen sebagai andalan utama dalam menjalankan tugas pelayanan. Walaupun penting bagi seorang rohaniwan untuk memanfaatkan teknik komunikasi (misalnya, dalam khotbah), dan teknik manajemen (misalnya dalam memimpin Majelis), serta teknik psikologi (misalnya dalam pastoral) namun fungsi teknik-teknik semacam itu dalam pelayanan pendeta bersifat instrumental. Bagi seorang rohaniwan, tidaklah etis menutup-nutupi kemalasan atau ketakutan berteologi dengan menggunakan teknik-teknik itu secara berlebihan. Misalnya, seorang pendeta perlu menyampaikan pesannya melalui khotbah secara komunikatif, maka ia perlu menggunaan teknik komunikasi publik yang baik. Namun fungsi utamanya di mimbar bukanlah sebagai seorang ahli pidato, apalagi seorang pelawak atau entertainer yang lain, melainkan seorang pelayan Firman Tuhan. Kompetensinya terletak bukan pada kepiawaiannya bermain-main dengan teknik komunikasi, melainkan pada pemahamannya yang mendalam tentang Firman yang diberitakannya dan tentang situasi aktual yang sedang dihadapi oleh para pendengar khotbahnya.

Bagaimana memelihara kompetensi teologis? Walter Wiest dan Elwyn Smith (1990: 74) menganjurkan: belajar dan refleksi yang terus menerus. Wiest dan Smith mengamati banyak pendeta Protestan gagal

mempertahankan kompetensi teologisnya karena mereka tidak lagi belajar secara serius setelah lulus dari sekolah teologi. Banyak di antara mereka menganggap teologi terlalu abstrak dan tidak relevan bagi pelayanan jemaat. Mereka merasa sudah cukup 'sukses' dengan mengandalkan teknik komunikasi, psikologi atau manajemen. Itu sebabnya banyak pendeta tidak lagi tertarik membaca buku-buku teologi. Satu-satunya jenis bacaan yang masih digemari hanyalah kumpulan ilustrasi khotbah dan kumpulan khotbah orang lain. Memang, kata Wiest dan Smith, teologi yang tidak ada kaitannya dengan praktik tidak banyak bermanfaat bagi tugas pendeta, namun '*a practicalism divorced from theology may carry the church away from Christ*'.

Kemandirian Rohaniwan

Salah satu isu yang dipersoalkan dalam profesionalisme rohaniwan adalah mengenai otonomi. Sebagaimana jelas dalam definisi Camenish, seorang profesional memegang kendali atas pekerjaannya. Itu berarti ia memiliki tingkat kemandirian yang tinggi. Seorang dokter, misalnya, mempunyai kebebasan sepenuhnya untuk menentukan hasil diagnosa dan terapi bagi pasiennya. Rumah sakit di mana ia bekerja mungkin menentukan aspek administratif dari pekerjaan dokter, tetapi tidak berhak mencampuri keputusan profesionalnya. Yang membatasi kebebasan seorang dokter dan advokat dalam menentukan keputusan profesional mereka adalah kode etik yang dibuat, direvisi dan disahkan oleh asosiasi para profesional itu sendiri.

Para rohaniwan Muslim barangkali memiliki kemandirian yang cukup besar mengingat kebanyakan mereka tidak terikat pada

suatu lembaga permanen. Dalam hal ini posisi rohaniwan Kristiani berbeda. Kecuali para *televangelist* yang disebutkan di atas, yang umumnya mendirikan sendiri lembaga pelayanan mereka, kebanyakan pendeta Protestan bekerja dalam tim dan bertanggungjawab kepada lembaga yang memanggilnya, yaitu gereja yang diwakili oleh Majelisnya. Jika terbukti menyimpang dari nilai-nilai moral yang dijunjung tinggi oleh gereja, pendeta dapat dikenai sanksi sampai ditanggalkan jabatannya oleh lembaga yang memanggilnya. Beberapa gereja juga mempunyai mekanisme evaluasi berkala bagi para pendeta mereka.

Meskipun demikian, tidak berarti pendeta pada dasarnya tidak memiliki kemandirian. Justru kemandirian yang keterlaluan yang diklaim oleh para profesional lain telah menimbulkan apa yang sekarang disebut 'krisis profesionalisme'. Dengan alasan kemandirian profesional, para dokter dan advokat cenderung menjadi otoriter dalam menjalankan layanan mereka. Mereka merasa lebih bertanggungjawab kepada asosiasi profesional mereka ketimbang kepada *clients* (Wiest dan Smith, 1990: 74). Lembaga asosiasi profesional bagi para rohaniwan memang belum cukup lazim. Karena itu para rohaniwan tidak memiliki ketegangan antara tanggungjawab terhadap umat dan terhadap asosiasi. Namun dalam hal pendeta, jika kedudukan kelembagaan gereja terlalu dominan, kepentingannya bisa berseberangan dengan kepentingan umat.

Tidak jarang pendeta-pendeta dikondisikan untuk sekadar menjadi operator aturan-aturan gereja. Para pendeta yang mengikuti pola itu jadi tak mampu mengembangkan kreatifitasnya. Mereka cenderung mencari rasa aman dengan berlindung di balik ketaatan terhadap peraturan, dan menampilkan diri sebagai seorang 'good boy/

girl'. Padahal peraturan bersifat menggeneralisasi. Dalam situasi tertentu, peraturan bisa menjadi kontra produktif. Dalam banyak kasus, peraturan perlu direinterpretasi. Dalam situasi-situasi seperti itu, profesionalisme pendeta diuji. Sebagai seorang profesional, pendeta semestinya memiliki kemandirian untuk mengambil kebijakan-kebijakan yang kreatif dan kritis, tetapi sekaligus yang dapat ia pertanggungjawabkan kepada gerejanya. Sikap mandiri Yesus terhadap Hukum Taurat seharusnya menjadi inspirasi yang kaya bagi kemandirian pendeta.

Kemandirian para rohaniwan juga seringkali dikorbankan demi kepentingan ekonomi, politis, atau popularitas. Banyak rohaniwan terpaksa menyesuaikan pesan-pesan religius dengan selera sponsor atau tokoh berpengaruh di komunitasnya sekadar demi memertahankan kemapanan. Dengan begitu mereka membuat jarak dengan lapisan bawah umat yang biasanya justru paling membutuhkan layanan kerohanian. Menjelang pemilu nasional dan pemilu kepala daerah, banyak rohaniwan didekati oleh partai-partai politik agar memanfaatkan pengaruh dan kewibawaan mereka. Tidak sedikit rohaniwan yang kemudian menyambut dengan gembira pendekatan semacam itu. Dengan menjadi alat partai politik, para rohaniwan semacam itu mengorbankan kemandirian profesional mereka sehingga menjadi sukar bersikap objektif di depan umat yang memercayai mereka.

Di samping itu, banyak rohaniwan menjadikan popularitas diri sebagai prioritas. Pengutamaan popularitas juga memertaruhkan kemandirian profesional karena pesan-pesan religius yang sejati tidak selalu populer. Para rohaniwan yang ingin populer biasanya menghindari penyampaian pesan-pesan kritis yang menggugat

kemapanan dan mengecam kemunafikan yang lazim. Pesan-pesan yang bernada toleran terhadap umat lain juga biasanya kurang populer. Umat beragama lebih suka dengan pesan-pesan yang memupuk fanatisme dan narsisme. Maka para rohaniwan yang mengutamakan popularitas biasanya terjebak menjadi '*religiotainer*' dengan pesan-pesan ringan yang memberi hiburan semu, atau menjadi provokator yang mengobarkan fanatisme golongan.

Motivasi dan Komitmen Rohaniwan

Krisis profesionalisme yang saya sebutkan di atas terutama berupa pergeseran motivasi para profesional. Oleh karena jasa para profesional seperti dokter dan pengacara dihargai sangat tinggi dalam masyarakat, maka pendapatan yang mereka peroleh juga sangat tinggi. Hal ini dapat menjadi pencobaan tersendiri bagi para profesional untuk menjadikan jumlah bayaran sebagai penentu kwalitas layanan. Prinsip profesionalisme, yaitu menyediakan layanan demi kebaikan masyarakat atau komunitas semakin diabaikan. Trull dan Carter menyebutkan tiga bahaya masa kini yang dihadapi para profesional, yaitu menjadi terlalu mengandalkan diri sendiri, terlalu berorientasi pada sukses, dan terlalu yakin akan kelayakan diri sendiri (2004:33).

Para rohaniwan juga tidak terbebas dari godaan seperti itu. Akar dari banyak konflik dan kesulitan bekerjasama antar kolega pendeta adalah ketiga hal itu. Karena terlalu terfokus pada kekuatan, kesuksesan dan kelayakan diri sendiri, maka beberapa pendeta memandang koleganya bukan sebagai mitra tetapi sebagai kompetitor. Sebagian pendeta juga menjadikan jumlah pendapatan yang ia terima dari jemaat sebagai tanda kesuksesannya. Yang lain membanggakan banyaknya

undangan berkhotbah atau berceramah dari luar sebagai bukti meningkatnya popularitas dirinya. Fokus pada kesuksesan diri sendiri ini memberikan pengaruh yang merugikan bagi umat. Para rohaniwan yang seperti itu menganggap umat sekadar sebagai konsumen atau objek untuk dieksploitasi. Tidak jelas lagi komitmen terhadap kehidupan iman umat, apalagi semangat berkorban demi kebaikan mereka. Tidak jelas lagi apa yang para rohaniwan itu 'profess' sebagai dasar dari pekerjaan mereka.

Trull dan Carter (2004: 40) melihat menipisnya rasa keterpanggilan oleh Allah sebagai faktor penting yang menurunkan kadar profesionalisme pekerjaan pendeta menjadi sekadar wahana untuk kesuksesan pribadi. Calon mahasiswa teologi kadang-kadang ditertawakan kalau ia mengklaim bahwa ia mendaftar ke sekolah teologi karena 'dipanggil oleh Tuhan'. Barangkali maksud orang yang mengolok-olok sekadar untuk menyadarkan si calon mahasiswa agar tidak terlalu mudah membuat klaim sebesar itu. Tetapi pengalaman diolok-olok ini, bagi beberapa orang, menjadi semacam trauma, yang kemudian justru membuatnya tidak lagi yakin akan panggilan Tuhan atas diri mereka. Karena panggilan tidak lagi diperhitungkan, maka mereka harus mencari motivasi lain, baik bagi studinya maupun bagi pekerjaannya kemudian.

Tidak jelasnya motivasi spiritual dan moral membuat para rohaniwan kehilangan visi yang sejati. Dengan begitu, mereka pun sukar merumuskan misi layanan yang berorientasi pada kebaikan komunitas yang dilayani. Akibatnya jelas, para rohaniwan itu menjadi mudah mengalami rupa-rupa krisis pribadi, baik krisis spiritual, moral, maupun kultural. Pada gilirannya, mereka pun akan cenderung menularkan krisis pribadi mereka kepada umat yang mereka layani.

Kesimpulan

Para rohaniwan sejatinya adalah profesional dalam pengertian memiliki kompetensi, independensi, dan komitmen moral-spiritual. Dalam praktiknya, profesionalisme rohaniwan sering terkikis karena kompetensi yang tidak cukup di-*update,* independensi yang dikorbankan demi kepentingan pribadi atau kelompok, maupun komitmen moral-spiritual yang lemah. Maka, untuk menjaga profesionalismenya, seorang rohaniwan harus selalu disegarkan pada ketiga aspek itu. Rohaniwan yang profesional akan membangun umatnya menjadi sehat secara spiritual dan moral, sehingga mampu berperanserta dalam pembentukan masyarakat yang kreatif, toleran, dan bermartabat.

Daftar Pustaka

Camenisch, Paul F. 1991. 'Clergy ethics and the professional ethics model' dalam Wind, James P. et al., *Clergy Ethics in A Changing Society: Mapping the Terrain*. Chicago: The Park Ridge Center/WJKP.

Trull, Joe E. dan Carter, James E. 2004. *Ministrial Ethics: Moral Formation for Church Leaders*. Grand Rapids: Baker Academic.

Wiest, Walter E. dan Smith, Elwyn. 1990. *Ethics in Ministry: A Guide for the Professional*. Minneapolis: Fortress Press.

❖❖❖

2 Membangun Hidup Berkeluarga dalam Ajaran Gereja Katolik

MARTINO SARDI

Pendahuluan

"Membangun Hidup Berkeluarga Dalam Ajaran Gereja Katolik", merupakan tema yang hendak kita kupas bersama dalam kesempatan ini. Bagaimanakah keluarga kita masing-masing menjadi keluarga yang bahagia dan sungguh membahagiakan, baik bagi para anggotanya maupun bagi semua orang yang berjumpa dengan kita. Dalam kesempatan ini, akan kita bahas tiga hal penting berkaitan dengan tema pokok kita, "Membangun Hidup Berkeluarga Dalam Ajaran Gereja Katolik" ini. Pertama akan kita soroti janji setia perkawinan, kedua Janji perkawinan dalam tantangan jaman, ketiga membangun keluarga kristiani yang sejati bercermin dari keluarga kudus di Nasareth. Persoalan ini sungguh aktual di jaman sekarang ini dan perlu mendapat perhatian yang khusus serta studi yang mendalam. Semoga keluarga kita tetap setia dan selalu bahagia.

Janji Setia Pernikahan

Saya teringat hari pernikahan rekanku beberapa tahun yang lalu di sebuah gereja tua yang sangat sederhana. Dalam upacara pernikahan

yang suci itu, Pietro dan Anita saling mengucapkan janji pernikahan yang tidak dapat ditarik kembali, karena apa yang telah dipersatukan oleh Allah tidaklah boleh diceraikan manusia.

Dengan mantap Pietro mengucapkan janjinya:

"Di hadapan Imam dan para saksi,

Saya Pietro Grande, menyatakan dengan tulus ikhlas, bahwa Anita Dolce, yang hadir di sini, mulai sekarang ini menjadi isteri saya. Saya berjanji setia kepadanya dalam untung dan malang, di waktu sehat dan sakit dan saya mau mencintai dan menghormatinya seumur hidup. Demikian janji saya, demi Allah dan Injil suci ini".

Lalu Anita menanggapinya:

"Di hadapan Imam dan para saksi,

Saya Anita Dolce, menyatakan dengan tulus ikhlas, bahwa Pietro Grande, yang hadir di sini, mulai sekarang ini menjadi suami saya. Saya berjanji setia kepadanya dalam untung dan malang, di waktu sehat dan sakit, dan saya mau mencintai dan menghormatinya seumur hidup. Demikian janji saya, demi Allah dan Injil suci ini".

Lalu Imam atau Pelayan Gereja Katolik yang resmi lainnya akan mengucapkan peneguhan: "Atas nama Gereja Allah dan di hadapan para saksi dan hadirin sekalian, saya menegaskan bahwa perkawinan yang diresmikan ini adalah perkawinan kristiani yang sah. Semoga sakramen ini menjadi bagi saudara sumber kekuatan dan kebahagiaan". Sambil memberikan berkat yang suci, Imam atau Pelayan Gereja Katolik yang resmi lainnya itu akan menyambung, kata-kata itu: "Yang dipersatukan Allah", dijawab semua hadirin: "jangan diceraikan manusia". Setelah selesai upacara pernikahan

secara Katolik itu, biasanya bagi mereka langsung dilaksanakan pencatatan sipil, sehingga pernikahan mereka itu sah menurut hukum di Indonesia, sebagaimana ditetapkan dalam Undang-Undang Perkawinan. Pernikahan secara agama sah, lalu dicatatkan secara resmi menurut hukum yang berlaku yakni dicatat di pencatatan sipil. Dari janji pernikahan ini orang dapat melihat betapa luhur dan mulia apa yang janjikan itu. Kedua belah pihak mau dengan tulus ikhlas saling menerima sebagai suami dan isteri, mau saling mencintai dan menghormati seumur hidup dalam keadaan apapun juga, yang dilukiskan dalam keadaan untung maupun malang, di waktu sehat maupun sakit, dan semuanya itu dijanjikannya demi kemuliaan Tuhan dan kebahagiaan mereka. Sungguh suatu janji yang sangat mulia dan memancarkan kebahagiaan yang dicita-citakan.

Dalam rumusan janji itu, selain usaha kedua belah pihak (suami dan isteri), peranan Tuhan sangatlah memegang peranan penting. Kedua belah pihak dengan seluruh hidupnya mau saling menerima sebagai pasangan abadi, utuh dan tak terceraikan, sebagai suami dan isteri. Dua orang yang dengan kemauan bebas, tiada tekanan dari siapa pun, mau bersatu hati, direstui oleh Tuhan untuk membentuk satu kesatuan keluarga kristiani. Kesatuan suami isteri ini ekslusif, hanya untuk mereka saja, tidak terbagi. Atau dalam bahasa hukumnya adanya unitas dan monogam. Oleh karena itu kehendak kedua belah pihak itu dikuatkan dengan tindakan mau saling mencintai dan menghormati satu sama lain dalam keadaan apapun juga. Keadaan ataupun situasi tidaklah boleh mempengaruhi kesatuan yang telah dijalinnya. Baik dalam keadaan untung maupun malang, di waktu sehat maupun sakit, tetaplah merupakan satu kesatuan keluarga. Dalam keadaan untung, sehat, menyenangkan atau yang membahagiakan, pasti akan mendukung satu

kesatuan utuh suami-isteri itu. Tetapi dalam keadaan malang, sakit ataupun keadaan yang menyusahkan, bahkan menderita sekalipun tetap harus ada kesatuan utuh tak terceraikan.

Keadaan yang kedua itu sungguh merupakan tantangan hidup dan sekaligus perjuangan untuk tetap sehati dan sejiwa dalam kesatuan utuh keluarga. Justru di dalam tantangan inilah janji setia untuk hidup bersama sebagai suami-isteri diuji dan dihadapkan pada perjuangan hidup kongkrit yang nyata di dunia ini. Di samping adanya kebahagiaan yang dicita-citakan, ternyata ada salib kehidupan yang harus dihadapi juga. Dan kesatuan tak terceraikan serta monogami tetap dipegang teguh dalam ajaran Gereja Katolik, sebab apa yang telah disatukan oleh Allah tidaklah boleh diceraikan oleh manusia. Manusia harus tunduk pada kehendak Allah.

Janji Setia dalam Tantangan Jaman

Bila orang merenungkan janji setia pernikahan, pada jaman sekarang ini senantiasa dihadapkan pada tantangan jaman. Kesetiaan akan janji untuk senantiasa berani saling menyerahkan diri, mencintai dan menghormati pasangannya seumur hidup dalam keadaan apapun juga merupakan perjuangan yang tiada akhir. Janji yang dengan mudah diucapkan, dalam keadaan kongkrit-nyata senantiasa dikonfrontasikan dengan kemauan dan kehendak yang lain, yang menggoda, yang memberikan tawaran lain dan yang mungkin lebih menyenangkan, sekalipun tidak pasti membahagiakan.

Janji yang didasari kemauan bebas dan tidak dapat ditarik kembali untuk diceraikan. Karena apa yang telah dipersatukan oleh Tuhan, tidak boleh dipisahkan oleh manusia. Hal ini juga merupakan

tantangan di jaman sekarang ini. Upacara Pernikahan dalam bentuk janji setia itu dipandangnya sebagai tindakan Tuhan yang mempersatukannya, bukan hanya ritual buatan manusia saja. Upacara itu mendapat nilai sakralnya dan diyakini bahwa Tuhan bertindak atas peristiwa itu. Hal ini diajarkan oleh Gereja Katolik dan dipercayainya sebagai tindakan yang tidak dapat dibatalkan oleh manusia, dengan alasan apapun juga. Tuhan bertindak, maka manusia harus percaya, yakin dan mengikutinya. Kalau tidak mengikuti, maka akan melanggar apa yang ditetapkan Tuhan. Oleh karena itu dalam ajaran Katolik, tidak dikenal adanya perceraian. Dikenal adanya perpisahan sementara saja, tetapi perceraian tidak pernah diijinkan. Perceraian dipandangnya sebagai tindakan melanggar ajaran Tuhan, dan cacat dalam kehidupan sosial di Gereja Katolik. Tentu saja hal ini merupakan hal yang ideal, dalam kenyataannya de facto ada banyak perceraian dalam keluarga Katolik, tetapi Gereja Katolik tidak mau mengenalnya sebagai perceraian.

Sendi-sendi pernikahan, khususnya janji setia pernikahan, pada jaman yang serba maju ini harus memberikan jawaban yang meyakinkan dan dapat dipertanggungjawabkan. Kalau kedua belah pihak sudah tidak mungkin dipersatukan kembali, apakah mereka dipaksa tetap bersatu? Kesatuan cintakasih sudah hancur, dan perceraian sipil sudah terjadi, apakah kesatuan perkawinan kristiani masih harus diupayakan dengan segala cara agar tidak bercerai? Kelemahan manusiawi banyak kali menjadi tantangan cita-cita yang ideal. Tindakan untuk saling setia secara eksklusif, seumur hidup dan mengasihi serta menghormati satu sama lain, dengan demikian bukan lagi dua insan yang ada, melainkan menjadi satu kesatuan utuh tak terceraikan, sungguh merupakan suatu yang sangat ideal dalam ajaran Gereja Katolik. Namun hal ini bukanlah

secara otomatis terjadi, tanpa adanya usaha dan perjuangan untuk tetap memelihara kesatuan itu.

Tantangan untuk meragukan janji setia itu pun dalam kalangan Katolik cukup banyak, sekalipun tantangan itu tidak benar menurut ajaran Gereja Katolik. Pada jaman sekarang ini ada sementara orang yang mulai bertanya-tanya: mungkinkah masih perlu adanya janji setia yang seumur hidup? Ataukah mungkinkah ada janji setia yang sementara saja, yang sifatnya percobaan? Seraya menghargai keterbatasan manusia, dan kehendak bebas untuk berubah dan berkembang? Kalau cocok dan kiranya dapat dijalin secara abadi diteruskan, tetapi kalau tidak sesuai dan tidak dapat bersatu hati secara kekal, apakah masih perlu diteruskan? Usaha untuk mempersatukan telah ditempuh, tetapi kalau tidak mungkin dapat bersatu, mungkinkah dibatasi oleh waktu, sampai persatuan itu dapat dipertahankan saja? Mungkinkah di jaman sekarang ini akan muncul perkembangan ajaran: Janji setia dibatasi waktu, sampai cocok, dan kalau tidak cocok selesailah sudah persatuan itu? Pertanyaan yang tentunya akan menggoncangkan sendi-sendi hidup berkeluarga. Satu kali pernikahan, untuk seumur hidup dan hubungan itu eksklusif. Ajaran ini diyakini sudah final dan mengikuti ajaran Yesus. Perkawinan harus monogami, tidak diijinkan adanya perceraian, poligami apalagi poliandri.

Kalau poligami dan poliandri dilarang, bagaimana dengan nasib orang Katolik yang telah cerai secara de facto, lalu nikah lagi itu? Perkawinan pertama memang sudah tidak dapat dipertahankan lagi, dicari solusi pun sudah tidak mungkin lagi, dan tragedi perceraian terlaksana. Mereka sebenarnya tidak mau bercerai, dan sangat menyesalkan atas peristiwa itu, tetapi mereka juga tidak mampu untuk bersatu lagi. Usaha apapun yang telah mereka tempuh, selalu saja tidak

berhasil. Dan jalan terakhir ditempuhnya dengan tidak lain daripada perceraian sipil melalui pengadilan. Ada juga pasangan yang memang dengan sengaja mau bercerai, tidak mau memulihkan kembali hidup berkeluarganya. Setelah mereka hidup sendiri-sendiri, dalam perjalanan waktu masing-masing mendapat jodohnya dan berhasil melaksanakan pernikahan yang diakui oleh hukum di tanah air kita. Ada di antara mereka yang meninggalkan Gereja Katolik dan hidup menempuh cara yang lain, tetapi ada juga di antara mereka yang tetap Katolik, mendidik anak-anaknya secara Katolik, rajin ke Gereja dan doa-doa di lingkungannya, tetapi mereka menyadari keadaannya, mereka tak diperbolehkan untuk menerima sakramen-sakramen Gereja lainnya. Pernikahan yang kedua itu dianggapnya sudah cacat hukum dan tidak diakui oleh Gereja Katolik lagi.

Paus dalam ajarannya, khususnya Familiaris Consortio mengajarkan agar keluarga yang dalam situasi demikian ini tetap didampingi, dianjurkan rajin ke Gereja, sembahyang, dls., tetapi tidak diperkenankan menyambut sakramen-sakramen Gereja. Mereka tetap taat dan setia, mau membereskan pernikahannya, tetapi tidak dapat dan tidak boleh, sebelum pernikahan yang pertama dibereskan terlebih dulu. Ada yang sudah berusaha agar diproses untuk mendapatkan declaratio nullitatis matrimonii (suatu pernyataan bahwa pernikahan yang pertama dahulu tidak ada), tetapi jalannya tidak mulus. Entah siapa yang malas mengurus, pihak yang bersangkutan ataukah orang-orang yang bekerja di pengadilan Gereja yang enggan menguruskannya sampai ke Takhta Suci Vatikan. Yang jelas keluarga baru itu secara nyata hidupnya sebagai orang Katolik baik, tetapi kedua pasangan itu tetap dilarang untuk menerima sakramen-sakramen Gereja lainnya.

Di salah satu keuskupan di Indonesia ini ada usaha terobosan baru, tanpa diurus untuk mendapatkan declaratio nullitatis matrimonii, tetapi diurus secara lingkungan dan parokial, sampai pihak keuskupan menyetujuinya. Kalau pihak keluarga lingkungannya atau pun warga parokinya tidak keberatan, dan team pastoral menyetujuinya, orang tersebut dapat menerima sakramen Gereja. Praksis Gereja yang mungkin logis, tidak berlebit, tetapi bertentangan dengan ajaran Gereja, serta akan memberikan kesan bahwa pihak pengadilan Gereja tidak mau direpotkan mengurus kasusnya secara yuridis benar. Berbagai kasus hidup berkeluarga, khususnya perkawinan memang ada banyak sekali. Tantangan hidup berkeluarga pun bukan hanya menyangkut janji setia pernikahan, tetapi ada berbagai tantangan yang dapat mengoncangkan hidup berkeluarga, dari yang sederhana sampai yang berat. Namun keluarga kristiani haruslah dibangun untuk menjadi keluarga yang ideal, yang sesuai dengan kehendak Kristus, inilah yang harus diperjuangkan dan diusahakan semaksimal mungkin oleh keluarga Katolik, karena tidak mengenal adanya perceraian.

Membangun Keluarga Kristiani yang Sejati

Kalau orang membicarakan mengenai keluarga Kristiani yang sejati, pandangannya biasanya langsung terarah pada keluarga kudus di Nasareth, Yusuf, Maria dan Yesus. Keluarga itu berpusat pada Yesus. Yesus yang menguduskan keluarga Nasareth itu. Dalam rangka membentuk keluarga kudus di Nasareth, Maria dan Yusuf berjuang dengan hebatnya. Dimulai dengan Maria menerima kabar gembira dari Malaikat Tuhan, yang isinya kesanggupannya untuk menjadi bunda Tuhan sampai Maria berada di bawah kaki Yesus yang tersalib.

Perjuangan Maria dan Yusuf guna membangun keluarga kudus, ditempuhnya dengan pengorbanan seluruh hidupnya. Seluruh hidup mereka dipersembahkan kepada Allah, hanya demi Tuhan Yesus saja. Tiada motif lain yang diperjuangkan oleh Maria dan Yusuf.

Orang dapat merasakan getaran hati Maria, ketika menerima kabar Malaikat. Pertama-tama Maria terkejut, lalu ingin tahu apa arti salam itu, selanjutnya campur-tangan Allah menentukan segala sesuatu dan seluruh hidupnya. Maria siap-sedia menjadi bunda Tuhan. Lalu perjumpaannya dengan Yusuf, yang tulus hati itu, memberikan makna yang sangat mendalam. Maria yang usianya baru saja 14 tahun itu, diberi oleh Tuhan Yusuf yang usianya sudah senja, lebih dari 70 tahun (lebihnya itu bisa jadi banyak, mungkin usianya sudah 80an tahun). Maria mengunjungi Elisabeth, perjalanan yang sukar, naik gunung, dalam keadaan hamil dan masih harus menuntun Yusuf yang sudah tua. Suatu perjalanan yang berat, namun dijalaninya sebagai suatu perjalanan solidaritas kepada Elisabeth, yang dalam usianya yang lanjut, mengandung Yohanes Pembaptis. Perjalanan hidup Maria demi Yesus nyata, ketika dia harus melahirkan. Tiada rumah dan tempat penginapan yang mau menampungnya. Tetapi hanya palungan di dalam kandang kosong yang siap menerima Yesus. Sungguh suatu perjuangan untuk membangun keluarga, di mana Yesus menjadi pusatnya itu tidak gampang, berat dan menantang.

Baru saja Yesus lahir di kandang kosong, segera harus pergi mengungsi ke Mesir. Hidup Yesus yang bayi itu diancam, mau dibunuh oleh Herodes. Maria dan Yusuf melindunginya, sampai mereka kembali ke kota Nasareth. Keluarga kudus, yang berpusat pada Yesus itu sungguh mencerminkan keluarga yang ideal. Mereka senantiasa mengarahkan hati dan seluruh hidupnya hanya kepada Allah saja. Allah

dijadikan andalan hidup mereka. Tiada andalan lainnya, yang mampu untuk dijadikan jaminan hidup mereka.

Perjuangan Maria dan Yusuf menjadi tampak jelas dalam perjalanan hidup mereka, ketika mereka harus mencari Yesus yang tertinggal di dalam Bait Allah. Yesus bukan hanya sekedar tertinggal di Bait Allah saja, tetapi disandra, tak dapat bebas dengan enaknya. Ketika Yesus sudah berusia 12 tahun, dia mengikuti upacara paskah Yahudi. Yesus disandra oleh para pemimpin bangsanya, selama paling tidak lima hari dalam Bait Allah. Dia dikelilingi oleh para alim ulama bangsanya (Imam-Imam, Imam kepala, tua-tua, ahli taurat, orang Farisi, ahli-ahli Kitab, Imam Agung). Mereka bersoal jawab dan berdebat, tetapi Yesus tak terkalahkan dalam pembicaraan itu. Mereka, yang sudah bertitel Doktor dan berpangkat tinggi, bagaikan dibungkam oleh Yesus yang masih muda, 12 tahun itu. Maria tampil sebagai sang pembebas.

Maria berani memasuki tempat yang hanya diperuntukkan bagi laki-laki saja, berani berteriak di depan para alim ulama bangsanya, dls. Semuanya itu dia laksanakan hanya demi Yesus saja. Maria membebaskan Yesus dari tengah-tengah penyanderaan para alim ulama bangsanya.

Perjalanan Maria dan Yusuf nampak nyata dalam membangun iman yang kokoh kuat, sehingga semakin mengandalkan pada kehendak Allah saja. Orang dapat berguru dari tindakan mereka ketika menghadiri pesta pernikahan di Kanna. Solidaritas kepada mereka yang berkekurangan dilaksanakannya dengan ketulusan hati. Juga perjalanan Maria mengikuti jalan salib Yesus, merupakan tantangan hidup, untuk berani menghadapi berbagai tantangan dalam hidup berkeluarga dengan sabar, tabah dan berani. Mungkin kata-kata terakhir Yesus dari atas

salib, “selesailah sudah”, membuka wawasan baru bagi bagi orang Katolik untuk memberikan corak baru dalam menghadapi tantangan hidup berkeluarga. Maria yang berada di bawah salib Yesus mendengar kata-kata itu. Kata-kata itu sebenarnya penuh pesan yang sangat indah. Yesus bagaikan bersabda: “Aku telah melaksanakan segalanya yang baik, dan kamu semua yang harus meneruskannya dalam seluruh hidupmu, terutama dalam keluargamu.

Dari perjalanan hidup dan perjuangan yang tiada hentinya itu, orang Katolik dapat belajar dari keluarga kudus di Nasareth. Orang harus sabar, tabah dan berani dalam menghadapi berbagai tantangan hidup guna membangun keluarga kristiani yang sejati. Tantangan yang ada biasanya dipandangnya sebagai salib kehidupan. Dan orang Katolik mempunyai tugas untuk memikul salibnya masing-masing. Salib yang dipikul itu sudah pas, dan orang tidak boleh menyeret salib, atau membuang salib atau memikulkan salibnya kepada orang lain. Demikian halnya dalam hal hidup berkeluarga dalam ajaran Gereja Katolik.

Penutup

Keluarga dalam Ajaran Gereja Katolik dari tahun ke tahun selalu mendapat tantangan. Janji pernikahan yang merupakan awal secara resmi untuk membentuk keluarga Katolik, kini mendapat tantangan baru, khususnya kesetiannya. Kesetiaan akan janji pernikahan menantang untuk dihayati dan dilaksanakan dengan sungguh-sungguh, sehingga perkawinan Katolik yang bercirikan unitas et indissolubilitas (kesatuan dan tak terceraikan) ini akan tetap membahagiakan keluarga, dan seluruh umat manusia.

Gereja Katolik sangat memperhatikan hidup berkeluarga ini. Ajaran resmi Gereja mengenai perkawinan tetap berpedomen, agar perkawinan itu utuh dan sempurna, mencontoh keluarga kudus di Nasareth dulu, yakni Yesus, Maria dan Yusuf. Gereja Katolik membimbing umatnya untuk selalu setia pada janji pernikahan itu, yang melambangkan kesatuan Yesus dengan Gerejanya. Semoga keluarga-keluarga Katolik dapat selalu setia pada janji pernikahan ini dan menikmati kebahagiaan, seperti yang dicita-citakan dan diajarkan secara resmi oleh Gereja Katolik.



3 Al-Qur'an dan Etika Perkawinan dalam Islam

HAMIM ILYAS

Pendahuluan

Manusia, baik pria maupun wanita, merupakan makhluk individu dan sosial. Sebagai individu dia merupakan makhluk unik yang tidak sama dengan yang lain. Kemudian sebagai makhluk sosial, dia tidak bisa hidup sendiri dan harus hidup bersama dengan yang lain dalam keluarga dan masyarakat. Al-Qur'an memberi perhatian terhadap kodrat itu dan memberi tuntunan untuk kebaikan manusia sebagai makhluk individu dan sosial, termasuk kebaikan relasi sosial yang dijalinnya. Tuntunan yang diberikan kitab suci agama Islam itu ada yang bersifat umum dan khusus. Yang pertama berupa prinsip-prinsip etika yang harus mendasari relasi itu; dan yang kedua berupa petunjuk atau aturan-aturan khusus mengenai cara bagaimana hubungan itu dilakukan. Tulisan ini mengkaji tuntunan itu dan implementasinya dalam perkawinan yang merupakan lembaga utama untuk membentuk keluarga.

Prinsip-prinsip Etika Perkawinan

Perkawinan merupakan salah satu lembaga yang sangat tua dalam sejarah. Pelembagaannya dalam agama tidak dapat dipisahkan dari keyakinan tentang penciptaan manusia dengan diberi banyak kodrat, yang di samping dua kodrat di atas masih ada kodrat-kodrat yang lain, di antaranya kodrat manusia menjadi makhluk berpasang-pasangan dan makhluk tata aturan. Pelembagaan perkawinan dilakukan untuk aktualisasi kodrat itu yang maslahat bagi kehidupannya sebagai pribadi dan kelompok. Untuk memenuhi tuntutan ini, al-Qur'an mengajarkan lima prinsip yang mendasari perkawinan:

Pertama, otonomi. Perkawinan merupakan bagian dari usaha manusia menentukan nasib dirinya sendiri. Karena itu secara etis dia harus melakukannya berdasarkan otonominya tanpa ada paksaan dari pihak lain. Otonomi itu melekat padanya sebagai wujud dari persamaan sesama manusia dan kemerdekaan berkehendak yang dimilikinya. Mengenai persamaan yang menjadi landasan otonomi itu di sini perlu ditegaskan bahwa yang dimaksudkan adalah persamaan pria-wanita dalam kemanusiaannya. Sebagai manusia, pria dan wanita memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah. Mereka sama-sama dimuliakan oleh Allah sebagai keturunan Adam (al-Isra', 17: 70); diciptakan untuk mengabdi kepada-Nya (az-Zariyat, 51: 56) dengan menjadi hamba yang harus tunduk kepada-Nya dan khalifah yang harus mewakili-Nya menyelenggarakan kehidupan di bumi (al-Baqarah, 2: 30). Dengan kedudukan itu, jika mereka beriman dan beramal saleh akan diberi kehidupan yang baik dan balasan yang terbaik (an-Nahl, 16:97); dan kelebihan yang satu dari yang lain ditentukan oleh ketakwaan (al-Hujurat, 49: 13) dan prestasinya (al-An'am, 6: 165).

Berkaitan dengan persamaan ini dalam al-Qur'an memang ada ayat yang makna literalnya menunjukkan bahwa pria memiliki derajat yang lebih tinggi dibandingkan wanita (al-Baqarah, 2: 228); dan dalam hadis ada sabda Nabi yang secara harfiah menunjukkan bahwa wanita dalam agama dan akalnya kurang dibandingkan dengan pria (HR Imam Bukhari dan Muslim). Namun jika dipahami dari konteks internal dan eksternalnya diketahui bahwa derajat lebih tinggi yang dimiliki pria itu menunjuk pada tanggung jawab sosial-ekonominya yang lebih besar dengan menjadi qawwam (penanggung jawab keluarga) yang menjadi imbangan dari wanita yang harus melaksanakan tugas-tugas reproduksi dengan hamil, melahirkan dan menyusui (S. an-Nisa', 4: 34); dan diketahui bahwa hadis itu menunjuk pada kasus ketika umat Islam di masa Nabi merayakan hari raya dengan melaksanakan Shalat 'Id, sementara ada sekelompok wanita yang ngerumpi di tepi jalan dan mengganggu atau menggoda orang-orang yang lewat.

Kemudian mengenai kemerdekaan yang menjadi landasan otonomi, al-Qur'an menyatakan bahwa Allah memberikan amanah kepada manusia. Amanah itu sebelumnya telah ditawarkan kepada langit, bumi dan gunung-gunung, namun mereka menolaknya (al-Ahzab, 33: 72). Amanah itu adalah kehendak bebas yang harus dipertanggung-jawabkan manusia di hadapan Allah. Dalam melaksanakan kehendak bebasnya itu manusia diberi beban sesuai dengan kemampuannya (al-Baqarah, 2: 286); dan pertanggungjawabannya akan dilakukan secara individual dengan ada ketentuan bahwa seseorang tidak memikul dosa orang lain (al-An'am, 6: 164). Dengan demikian pria dan wanita akan mempertanggungjawabkan sendiri segala apa yang dilakukannya. Permintaan pertanggungjawaban itu dibenarkan sepanjang mereka memiliki kebebasan untuk memilih dan berbuat. Dengan demikian

masing-masing orang tanpa memandang jenis kelaminnya memiliki kemerdekaan, sebab jika hanya pria saja yang memiliki kebebasan berbuat maka wanita yang tidak memilikinya tidak bisa dimintai pertanggungjawaban atas segala yang dilakukannya. Berkaitan dengan kemerdekaan ini al-Qur'an tidak memberi hak prerogatif kepada pria untuk mendidik, memerintah dan melarang wanita. Amar-ma'ruf dan nahi-munkar dan saling mengingatkan akan kebenaran dan kesabaran yang menjadi tugas-tugas moral-sosial yang diajarkan kitab itu, harus dilakukan bersama-sama oleh pria dan wanita.

Kedua, kejujuran. Perkawinan harus dilaksanakan dengan kejujuran semua pihak yang terlibat di dalamnya, khususnya mempelai yang melaksanakannya. Tanpa kejujuran, perkawinan menjadi kepalsuan yang berdampak buruk terhadap korbannya, dan juga bisa terhadap pelakunya. Al-Qur'an menganjurkan kejujuran dengan memerintahkan orang untuk bersama-sama orang yang jujur. Perintah ini menunjukkan bahwa kejujuran harus dilakukan secara penuh dalam pengertian kesesuaian hati dengan kata dan perbuatan dalam segala situasi dan keperluan. Kejujuran demikian, menurut sebuah hadis, membawa pada kebaikan yang pada gilirannya akan membawa ke surga.

Ketiga, keadilan. Perkawinan harus dilakukan dengan keadilan dalam pengertian dengan memberi perlakuan yang proporsional dan tidak diskriminatif kepada semua pihak yang terlibat. Tanpa keadilan perkawinan bisa menjadi kezaliman yang menyengsarakan pihak-pihak yang menjadi korbannya. Mengenai keadilan, al-Qur'an menyatakan bahwa keadilan itu merupakan kebajikan yang paling dekat kepada takwa dan diperintahkan untuk ditegakkan bagi dan terhadap siapapun (al-Maidah, 5: 8), baik di pemerintahan (an-Nisa', 4: 58) maupun keluarga (an-Nisa', 4: 3). Dengan demikian kitab itu memerintahkan

agar keadilan dijadikan dasar bagi hubungan pria-wanita di wilayah publik dan domestik.

Keempat, kasih sayang. Perkawinan harus diselenggarakan dengan kasih sayang dalam pengertian untuk membahagiakan, khususnya kedua belah pihak mempelai yang melaksanakannya. Mengenai kasih sayang, al-Qur'an menegaskan bahwa Allah mewajibkan diri-Nya memiliki sifat rahma, cinta kasih (al-An'am, 6: 12). Sifat itu menjadi inti atau dasar semua sifat, asma dan perbuatan-Nya. Dalam aktualisasinya sifat itu diungkapkan dengan asma Rahman yang menunjukkan cinta kasih-Nya yang tidak terbatas dan asma Rahim yang menunjukkan bahwa sebagai kualitas rahman selalu melekat dan tidak terlepas dari-Nya walaupun hanya sekejap mata. Rasulullah menganjurkan umat untuk berakhlak dengan akhlak Allah. Ini berarti mereka harus memiliki cinta kasih sebagai watak dasar yang semua sifat dan perbuatannya berpangkal padanya. Kemudian dalam hadis lain ditegaskan bahwa cinta kasih yang dimiliki manusia itu akan membuatnya mendapatkan kasih sayang Tuhan.

Kelima, persaudaraan. Perkawinan harus diselenggarakan berdasarkan prinsip persaudaraan dengan tidak mengutamakan pertimbangan untung-rugi seperti yang terjadi dalam bisnis. Mengenai persaudaraan al-Qur'an menyatakan bahwa manusia itu merupakan bangsa yang satu (al-Baqarah, 2: 213). Ayat ini menunjuk pada kodrat manusia sebagai makhluk sosial, di mana mereka saling membutuhkan antara yang satu dengan yang lain. Kebutuhan kehidupan mereka berfariasi dan bertingkat-tingkat. Karena itu untuk menghindari benturan dan penyimpangan, mereka diarahkan untuk bekerja sama dalam kebajikan dan ketakwaan dan menghindari tolong-menolong dalam dosa dan permusuhan (al-Maidah, 5: 2).

Berkaitan dengan ini al-Qur'an tidak menggambarkan wanita sebagai penggoda iman (fitnah) yang bisa menghalangi pencapaian ketakwaan. Al-Qur'an tidak melemparkan kesalahan kepada wanita (Hawa) sebagai penyebab terjadinya drama kosmis kejatuhan manusia ke bumi (al-Baqarah, 2: 36). Di dalamnya memang ada kisah wanita yang menggoda pria, yakni isteri pembesar Mesir yang mengajak serong Yusuf, namun di dalamnya juga ada kisah isteri Fir'aun yang salehah dan anak Syu'aib yang pemalu.

Hakikat dan Tujuan Perkawinan

Al-Qur'an menegaskan perkawinan sebagai satu-satunya prosedur yang bisa ditempuh oleh pria dan wanita untuk membentuk keluarga dengan menjadi suami-isteri (S. an-Nisa', 4: 24). Ketentuan ini berarti menghapus kebiasaan Arab Jahiliyah yang membolehkan prosedur pewarisan wanita untuk membentuk keluarga (S. an-Nisa', 4: 19) dan prosedur kumpul kebo yang dikenal dengan istilah ittikhadz akhdan (S. an-Nisa', 4: 25). Al-Qur'an menyebut perkawinan sebagai *mitsaq ghalidh*, perjanjian yang kuat. Kuatnya perkawinan sebagai perjanjian, sudah barang tentu berhubungan dengan pelaksanaannya melalui prosedur yang melibatkan banyak pihak mulai dari wali dan saksi sampai khalayak yang menghadiri resepsi perkawinan. Tidak sekedar itu ia pun harus dilaksanakan dengan memenuhi prinsip-prinsip etika di atas, sehingga ia tidak semata-mata menjadi kontrak sosial, tapi juga menjadi ikatan kasih sayang lahir dan batin. Inilah yang menjadi hakikat perkawinan dan membuatnya bernilai lebih dibandingkan dengan lembaga-lembaga sosial yang lain. Perkawinan sebagai ikatan kasih sayang lahir dan batin dilembagakan dengan tujuan tertentu.

Pertama, tujuannya adalah untuk menjaga kehormatan diri (S. an-Nisa', 4: 24 dan S. al-Maidah, 5: 5). Kehormatan diri siapa yang dijaga dengan perkawinan? Kedua ayat itu tidak menjelaskannya. Berdasarkan kaedah tafsir yang menyatakan bahwa pengertian umum itu lebih didahulukan daripada pengertian khusus, maka kehormatan diri yang dijaga melalui perkawinan itu adalah kehormatan diri suami, isteri dan anak-anak, bukan hanya kehormatan diri suami saja atau suami dan isteri, seperti yang dikemukakan dalam tafsir klasik dan modern. Karena itu nikah mut'ah atau nikah kontrak dan nikah di bawah tangan di Indonesia tidak bisa mencapai tujuan perkawinan yang diajarkan al-Qur'an itu. Hal ini karena isteri yang dipersunting dan anak anak yang diperoleh melalui dua macam perkawinan itu dipandang sebagai memiliki cacat hukum, sehingga tidak memiliki hak-hak sebagaimana layakna isteri dan anak yang syah.

Kedua, untuk membentuk keluarga sakinah, keluarga damai, berdasarkan cinta dan kasih sayang (S. ar-Rum, 30: 21). Dasar kasih sayang untuk mewujudkan kedamaian keluarga menunjukkan bahwa sudah seharusnya dalam keluarga tidak ada kekerasan. Kekerasan harus dihindari baik sebagai perilaku maupun cara untuk menyelesaikan masalah, betatapun berat dan rumitnya masalah dalam keluarga itu.

Perkawinan Beda Agama

Pembicaraan al-Qur'an tentang perkawinan beda agama terdapat dalam tiga surat. Pertama, al-Baqarah, 2: 221 yang berbicara tentang larangan pria Muslim menikah dengan wanita musyrik dan wanita Muslimah dinikahkan dengan pria Musyrik. Kedua, al-Maidah, 5: 5 yang

membolehkan pria Muslim menikahi wanita Ahli Kitab. Ketiga, al-Mumtahanah, 60: 10 yang menegaskan ketidakhalalan wanita Muslimah bagi pria kafir dan sebaliknya. Dalam penafsiran al-Baqarah, 2: 221 di kalangan ortodoksi Islam berkembang pandangan bahwa wanita Musyrikah yang tidak boleh dinikahi pria muslim meliputi: wanita penganut paganisme Arab yang menyembah berhala; wanita penganut agama-agama non-samawi yang menyembah bintang, api dan binatang; dan wanita pengikut ateisme dan materialisme(Wahbah az-Zuhaili, 1989: VII, 151).

Kemudian dalam penafsiran al-Maidah, 5: 5 di kalangan ortodoksi Islam berkembang pandangan bahwa wanita Ahli Kitab yang boleh dinikahi pria Muslim adalah wanita Yahudi dan Kristen yang memenuhi syarat keaslian atau kemurnian agama dan keturunan. Maksudnya wanita itu penganut agama kedua agama itu sebelum mengalami tahrif (pengubahan) sehingga masih asli sebagaimana yang diajarkan Nabi Musa dan Nabi Isa dan merupakan keturunan dari para penganut agama asli itu sebelum kedatangan Islam (Ibn Qudamah, 1984: VI, 592 dan Khathib asy-Syarbini, 1955: III, 187-188). Apabila ia menganut agama Yahudi dan Kristen yang berkembang sekarang dan keturunan Belanda atau Indonesia, misalnya, maka menurut pandangan tersebut, ia tidak boleh dinikahi pria Muslim.

Selanjutnya dalam penafsiran ayat yang menyatakan larangan wanita Muslimah untuk dinikahkan atau menikah dengan pria non-Muslim berkembang kesepakatan di kalangan ulama bahwa wanita Muslimah tidak boleh dinikahkan atau menikah dengan pria non-Muslim, apapun agamanya. Kesepakatan itu ada meskipun al-Baqarah, 2: 221 hanya menegaskan larangan perkawinan dengan pria Musyrik dan al-Mumtahanah, 60: 10 menegaskan larangan perkawinan dengan

pria kafir yang konteksnya menunjuk pada pria musyrik juga (MTPPI PP Muhammadiyah, 2000: 8-211).

Surat Al-Baqarah, 2: 221 menyebutkan alasan larangan perkawinan beda agama dengan menyatakan "Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya". Ath-Thabari menjelaskan bahwa non-Muslim mengajak pasangannya ke neraka dengan mengajak melakukan perbuatan yang menyebabkan masuk neraka berupaka kekafiran kepada Allah dan Rasulullah (at-Thabari, t.t.: 224). Namun bagi al-Jashash mengajak ke neraka itu bukan alasan yang menyebabkan ('illah mujibah), tapi merupakan alasan penanda ('alam) bagi perkawinan beda agama. Menurutnya, sebab dilarangnya perkawinan itu adalah kemusyrikan yang dianut oleh orang musyrik (al-Jashshash, t.t.: I, 335).

Terlepas dari perdebatan tentang status illah "mengajak ke neraka", ulama sepakat bahwa alasan pengharaman perkawinan beda agama adalah agama. Namun kebijakan Umar bin Khathab bisa menunjukkan alasan yang lain. Disebutkan bahwa khalifah itu melarang Thalhah ibn Ubaidillah dan Hudzifah ibn al-Yaman menikahi wanita Kitabiyah, Yahudi dan Kristen. Menurut ath-Thabari larangan itu diberikan dengan alasan supaya umat tidak mengikuti kedua sahabat Nabi itu sehingga menjadi trend dan mereka lebih memilih menikah dengan wanita Kitabiyah daripada wanita Muslimah atau berdasarkan alasan lain yang hanya diketahui oleh khalifah tersebut (at-Thabari, 2005: II, 464-465). Pemahaman ini menunjukkan bahwa larangan beda agama itu bersifat politis, yang dalam hal ini adalah politik kependudukan. Kemudian jika pemahaman itu diperluas, maka larangan perkawinan dengan wanita dan pria musyrik pun juga bersifat politis mengingat ketika al-Baqarah, 2: 221 itu turun pada tahun kedua Hijrah,

umat Islam di Madinah sedang dalam situasi perang dengan Kaum Musyrikin Quraisy di Mekah.

W.M. Watt memahami demikian sehingga S. Al-Maidah, 5: 5 yang membolehkan perkawinan pria Muslim dengan wanita Kitabiyah itu dipahaminya sebagai upaya rekonsiliasi Islam dengan Yahudi dan Kristen setelah sebelumnya mengalami konflik peperangan beberapa kali (Watt, 1972: 200). Jauh setelah turunnya al-Qur'an, alasan politik tampak masih digunakan dalam larangan perkawinan beda agama yang difatwakan dan ditetapkan oleh lembaga-lembaga agama dan negara di Indonesia. Untuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, alasan itu tampak dalam penggunaan sadd adz-dzari'ah sebagai dasar pemberian fatwa. Sadd adz-dzari'ah adalah satu metode penetapan pandangan hukum dengan menutup pintu kemudharatan. Perkawinan beda agama dapat menyebabkan konversi agama yang potensial menimbulkan konflik karena bisa merubah komposisi jumlah pemeluk agama dalam peta kependudukan. Karena itu kedua lembaga tersebut melarangnya dengan maksud untuk menutup pintu konflik dengan dampak ikutannya itu yang diyakini sebagai madharat bagi bangsa Indonesia.

Dengan demikian bisa dikatakan perkawinan beda agama disamping menjadi masalah agama juga merupakan masalah politik. Sebagai masalah agama, pada level individu ia bisa diatasi dengan keyakinan. Kemudian sebagai masalah politik, ia bisa diatasi dengan legislasi yang tidak menjadikan beda agama sebagai penghalang perkawinan. Dalam waktu dekat legislasi seperti ini belum bisa dilakukan di Indonesia. Karena itu orang yang memiliki keyakinan bahwa perkawinan beda agama itu dibolehkan dalam agamanya bisa melakukan perkawinan beda agama dengan mencatatakan

perkawinannya di Catatan Sipil. Apabila Cacatan Sipil mensyaratkan adanya rekomendasi dari lembaga atau organisasi, maka jika lembaga dan organisasi kegamaan yang dipandang mapan tidak mau mengeluarkan rekomendasi, maka lembaga dan organisasi yang bergiat dalam kerukunan antarumat beragama seharusnya mau dan diterima otoritasnya untuk memberi rekomendasi. Kebijakan ini secara etis dapat dibenarkan karena menjamin hak warga negara untuk berkeluarga dan melanjutkan keturunan.

Perkawinan Sejenis

Pandangan tentang perkawinan sejenis, pria dengan pria dan wanita dengan wanita, berhubungan dengan pandangan tentang orientasi seksual yang benar. Dalam ortodoksi Islam ada pandangan baku yang dikemukakan oleh semua ulama Islam. Pandangan ini bertolak dari keyakinan tentang kodrat manusia diciptakan berpasang-pasangan (51: 49; 35: 11), yang telah disinggung depan. Pasangan itu adalah pria dan wanita (53: 45). Dalam hubungannya dengan orientasi seksual, pandangan itu meyakini bahwa di antara potensi yang diberikan Allah kepada manusia dalam penciptaannya adalah potensi seksual, kekuatan untuk melakukan hubungan seksual, termasuk nafsu seks. Al-Qur'an menyebut nafsu seks dengan istilah syahwah yang arti asalnya adalah ketertarikan jiwa kepada apa yang dikehendakinya (ar-Raghib al-Asfahani, t.t.: 277). Ketika mengisahkan teguran kepada kaum Sodom dan Gomoro, dia menyebutkan *inna kum la ta'tunar rijala syahwatan min dunin nisa'*, sesungguhnya kamu menggauli laki-laki dengan penuh nafsu (kepadanya), bukan kepada perempuan (al-A'raf, 7: 81).

Karena diberikan dalam penciptaannya, maka diyakini bahwa nafsu seks itu menjadi sesuatu yang naluriah dan alami bagi manusia. Naluri dalam al-Qur'an disebut wahyu, seperti naluri ibu untuk menyusui anak yang baru dilahirkannya (al-Qashash, 28: 7). Kemudian karena naluri bisa mengarahkan perilaku dan kehidupan manusia, Abduh menyebutnya sebagai hidayah. Dia menyatakan bahwa untuk menjalani kehidupannya, manusia diberi empat petunjuk: naluri (*al-hidayah al-fitriah*), panca indera (*hidayah al-hawass*), akal (*hidayah al-'ql*) dan agama (*hidayah ad-din*) (Ridha, 1975: I, 62-63). Sebagai naluri, nafsu seks sudah barang tentu akan mendorong pemiliknya mempunyai orientasi dan perilaku seksual. Ada dua orientasi dan perilaku seksual yang disebutkan al-Qur'an.

Pertama, heteroseksual. Orientasi ini disebutkan dalam S. Ali Imran, 3: 14 yang menyatakan zuyyina lin nasi hubbus syahawati minan nisa... (Dijadikan indah bagi manusia mencintai syahwah kepada perempuan...).

Kedua, homoseksual yang disebutkan dalam kisah umat Nabi Luth yang disebutkan di atas.

"Heteroseksual" dalam ayat itu dinyatakan sebagai sesuatu yang dipandang indah atau baik oleh manusia. Dari pernyataan ini sendiri tidak bisa diketahui apakah menurut al-Qur'an orientasi seksual itu baik atau buruk, karena perkataan "dipandang indah" itu tidak menunjukkan pandangan kitab itu, tapi menunjukkan pandangan banyak orang. Namun jika perkataan itu dipahami berdasarkan penggunaannya dalam ayat-ayat yang lain, seperti zuyyina lil kafirina ma kanu ya'malun (al-An'am, 6: 122) dan zuyyina lahum su'u a'malihim (at-Taubah, 9: 37), maka bisa dipahami bahwa "heteroseksual" itu buruk. Sedang homoseksual dalam al-Qur'an secara tegas dinyatakan sebagai fahisyah,

sesuatu yang sangat buruk (al-A'raf, 7: 80) dan kaum yang melakukannya secara massal dikisahkan telah mendapatkan azab yang sangat berat (al-A'raf, 7: 84 dan lain-lain).

Pandangan al-Qur'an terhadap homoseksual ini secara tidak langsung (mafhum mukhalafah) menunjukkan pandangannya terhadap heteroseksual. Heteroseksual itu baik dan benar. Pandangan ini dibuktikan dengan anjuran beberapa ayat dan hadis agar hubungan sesksual dilakukan secara saling memuaskan antara suami dengan isterinya. Apabila ayat Ali Imran, 3: 14 itu sepertinya mencela heteroseksual, maka itu dikarenakan praktek pemuasannya di kalangan bangsa Arab yang tidak bisa dibenarkan pada waktu ayat itu turun. Dari al-Qur'an diketahui bahwa di kalangan mereka berkembang perkawinan dengan banyak isteri dengan suami tidak bertanggung jawab, prostitusi (bigha') dan praktek-praktek memiliki isteri atau suami simpanan (akhdan). Ayat itu nampaknya ditujukan kepada mereka yang tidak bertanggung jawab dan melakukan penyelewengan serta perselingkuhan itu.

Para pendukung pandangan baku meyakini bahwa secara aksiologis kebaikan dan kebenaran heteroseksual itu telah terbukti dalam sejarah. Dalil aksiologi menyatakan bahwa pengingkaran terhadap kebenaran itu pasti akan menimbulkan kehancuran. Sejarah kuno telah membuktikan bahwa kaum Sodom dan Gomoroh mengalami kehancuran karena mempraktekkan homoseksualisme dan sejarah kontemporer menunjukkan bahwa kaum gay beresiko tinggi untuk terserang penyakit AIDS yang mematikan. Alam di sekeliling manusia juga mendukung kebenaran itu. Binatang dan tumbuh-tumbuhan yang tidak mengenal budaya dan diciptakan dengan berpasang-pasangan seperti manusia, kawin secara heteroseksual. Dua hal ini menunjukkan

bahwa seksualitas (baca: heteroseksual) itu merupakan sesuatu yang alamiah, bukan konstruksi sosial. Apabila tidak alamiah, tentu pengingkarannya tidak akan menimbulkan bencana bagi kehidupan manusia. Meskipun dorongan seksual itu merupakan sesuatu yang alamiah, al-Qur'an tidak membiarkan pemenuhannya berlangsung tanpa aturan. Dia menetapkan bahwa dorongan itu harus disalurkan dalam perkawinan, tidak dengan melacur dan memiliki pasangan simpanan (an-Nisa', 4: 24-25). Perkawinan yang ideal adalah perkawinan yang bisa mencapai tujuan perkawinan menjaga kehormatan diri dan memberikan ketenteraman yang berdasarkan cinta dan kasih sayang, sebagaimana dijelaskan di atas.

Sejalan dengan pengertian pasangan (zauj) yang berbeda kelamin dan kealamiahan seksualitas, al-Qur'an hanya membolehkan perkawinan laki-laki dengan perempuan. Tidak dibenarkan perkawinan sejenis, laki-laki dengan laki-laki dan perempuan dengan perempuan. Jadi banci mutakhannits dan mutarajjil bila ingin menikah, harus menikah dengan lawan jenisnya. Apabila ada yang melakukan liwath (sodomi, seks anal sesama lelaki) dan sihaq (seks pinggang sesama perempuan yang dalam sebuah hadis disebut sebagai zinanya perempuan dengan perempuan), maka dalam beberapa tradisi yang popular dari periode klasik diancam dengan hukuman berat (as-Shan'ani, t.t: IV, hlm. 13-14). Adapun wadam (khuntsa) yang akan menikah, menurut tradisi itu, terlebih dahulu harus ada kepastian apakah dia itu laki-laki atau perempuan. Bila telah dipastikan bahwa dia adalah laki-laki, maka bisa menikah dengan perempuan atau orang yang telah dipastikan perempuan. Begitu pula sebaliknya. Untuk memastikan jenis kelamin wadam, apakah laki-laki atau perempuan, para ulama (Abu Hanifah, as-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal) dahulu menggunakan

ukuran anatomi dan fungsinya, juga apa yan sekarang dengan gender dan pertimbangan psikologi. Mereka membagi khuntsa menjadi dua, *khuntsa ghair musykil* dan *khuntsa musykil*.

Khuntsa ghair musykil adalah orang yang memiliki dua alat kelamin dengan ada yang dominan salah satunya. Jenis kelaminnya ditentukan berdasarkan alat kelaminnya yang dominan (bentuknya lebih besar atau sempurna). Sementara itu khuntsa musykil adalah orang yang tidak memiliki alat kelamin (alat kelamin tidak berbentuk) atau memiliki dua alat kelamin dengan tidak ada yang dominan. Untuk yang tidak memiliki alat kelamin, penentuan bahwa dia merupakan laki-laki berdasarkan tumbuhnya janggut dan ketertarikannya kepada perempuan (kalau sudah besar). Sedang yang perempuan ditentukan berdasar tumbuhnya payudara dan menstruasi. Adapun yang memiliki dua alat kelamin, maka jenis kelaminnya ditentukan berdasarkan alat kelamin apa yang aktif. Bila dia kencing melalui zakar (penis), maka dia laki-laki; dan bila melalui bull (vagina), maka dia perempuan. Kemudian jika dia kencing dengan melalui kedua-duanya, maka jenis kelaminnya ditentukan berdasarkan mana di antara keduanya yang menjadi aktif – jalan kencing- terlebih dahulu. Sementara jika tidak ada yang lebih dahulu aktif, maka cara yang dipakai adalah sama dengan cara untuk menentukan jenis kelamin pada golongan yang tidak memiliki alat kelamin (Ad-Dimasyqi, tt: 197).

Di samping pandangan baku dalam ortodoksi itu, beberapa sarjana Muslim kontemporer mengemukakan pandangan yang tidak populer di kalangan umat. Di antara mereka adalah Faris Malik yang mengatakan bahwa al-Qur'an secara eksplisit mengakui adanya jenis kelamin ketiga, bukan laki-laki dan perempuan. Pengakuan eksplisit itu menurutnya terdapat dalam surat asy-Sura, 42: 49-50 yang dia

terjemahkan sebagai berikut: “Hanya milik Tuhanlah segala apa yan ada di langit dan di bumi. Tuhan menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia menyiapkan yang dikehendaki-Nya menjadi perempuan dan menyiapkan apa yang dikehendaki-Nya menjadi laki-laki. Atau Dia menggabungkan (karakteristik) laki-laki dan perempuan dan Dia juga menciptakan yang dikehendaki-Nya menjadi tidak berketurunan.” Dia juga memperkuat pandangannya itu dengan menggunakan analog tumbuh-tumbuhan yang diciptakan Tuhan berpasang-pasangan, tapi ada sebagiannya yang tidak berpasangan (Alimi, 2004: xv-xvi).

Kemudian dalam hubungannya dengan homoseksualisme dan lesbianisme, Scott Siraj al-Haqq Kugle, Omar Nahas dan Amreen Jamal, menyatakan bahwa cerita tentang Nabi Luth sebenarnya tidak secara spesiik berkaitan dengan relasi seksual sejenis. Cerita itu menurut mereka berhubungan dengan kaum yang dihukum karena melakukan berbagai bentuk tingkah laku seksual yang dilarang, termasuk seks bebas dan pedofilia; perbuatan yang tidak baik terhadap tamu; penyalahgunaan kekuasaan; perkosaan dan intimidasi. Disamping itu hubungan seks sejenis juga mereka hubungkan dengan gambaran al-Qur’an tentang kehidupan setelah mati. Beberapa ayat menyebutkan janji kepada orang yang beriman bahwa di surga mereka akan ditemani perempuan (bidadari) yang cantik dan laki-laki (bidadara) yang tampan. Menurut mereka ayat-ayat itu bisa diinterpretasikan sebagai menunjuk pada hubungan seks sejenis di surga (Ibid: xxiv).

Sampai sekarang pandangan baku dalam ortodoksi masih dan mungkin akan terus dominan di kalangan umat Islam. Pandangan itu sulit, untuk tidak mengatakan tidak mungkin, menerima transeksualisme, homoseksualisme dan lesbianisme sebagai realitas yang normal. Namun harus disadari bahwa sekarang agama tidak

dibenarkan memberangus orientasi seksual itu dengan paksaan dan kekerasan. Apabila pandangan tidak popular itu tidak dapat diterima, maka umat harus menyikapi realitas itu dengan merujuk Islam sebagai agama rahmat. Nabi telah menunjukkan prakteknya sebagai agama yang peduli, termasuk kepada orang-orang yang tidak beruntung., dengan ukuran akhlak atau moralitas yang berkisar pada hati nurani. Jelasnya realitas itu harus disikapi dengan hati, tidak dengan nafsu.

Hak dan Kewajiban Suami-Isteri

Di samping menegaskan beberapa hak bagi isteri yang harus dipenuhi oleh suami (nafkah, *mu'asyarah bilma'ruf* dan tidak dibuat menderita), al-Qur'an mengajarkan hak dan kewajiban suami-isteri dengan mengemukakan rumusan yang adil dan universal dalam pernyataan singkat yang berbunyi "Mereka (para isteri) memiliki hak yang seimbang dengan kewajiban mereka secara ma'ruf" (al-Baqarah, 2: 228). Sebagai tolok ukur untuk menentukan kesimbangan hak dan kewajiban suami-isteri, ma'ruf, menurut Muhammad Abduh, meliputi empat kriteria, yaitu kodrat alamiah, agama, kebiasaan dan kepribadian luhur. Berdasarkan kriteria ini maka hak dan kewajiban isteri di daerah dan waktu, bahkan kelas soial tertentu, bisa berbeda dengan hak dan kewajiban isteri di daerah, waktu, dan kelas sosial yang lain, karena adanya perbedaan kebiasaan di antara mereka. Dalam hal ini yang perlu diperhatikan adalah bahwa kebiasaan yang boleh menjadi kriteria itu adalah kebiasaan yang tidak menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.

Rumusan hak dan kewajiban yang dikemukakan al-Qur'an itu sangat jauh berbeda dengan yang dikemukakan para ulama abad tengah.

Pada umumnya mereka menyatakan bahwa isteri tidak wajib menyusui bayinya, memasak, mencuci dan melakukan urusan-urusan rumah tangga yang lain. Kewajibannya hanya satu, yaitu siap melayani keinginan nafsu seksual suami, kecuali jika ada alasan yang dibenarkan agama atau 'uzur syar'i, seperti menstruasi; dan haknya adalah mendapatkan nafkah, tempat tinggal dan beberapa hak yang lain. Rumusan mereka itu bisa dipastikan memiliki konteks teologis dan kultural tertentu. Dalam al-Qur'an ada ayat yang menyebutkan bahwa isteri itu merupakan "harts", ladang yang bisa didatangi sesuai dengan keinginan suami (al-Baqarah, 2: 223) dan dalam hadis ada riwayat dari Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda: "Jika seorang suami memanggil isterinya ke tempat tidurnya dan isterinya itu menolak, kemudian semalaman suaminya marah, maka para malaikat melaknat isteri itu sampai pagi" (muttafaq 'alaih).

Makna lahir ayat dan hadis ini bisa menunjukkan bahwa melayani keinginan seksual suami itu merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan isteri kapan pun dikehendaki. Tetapi al-Qur'an menyatakan bahwa kewajiban isteri itu ditentukan secara ma'ruf, yang meliputi empat kriteria itu. "Melayani" suami, sebagai kewajiban isteri, seharusnya juga ditentukan dengan kriteria-kriteria tersebut. Karena itu, ayat dan hadis itu perlu dipahami dengan memperhatikan konteksnya.

Imam Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Jabir, seorang sahabat Nabi, yang menyebutkan bahwa ayat itu turun berkenaan dengan adanya kepercayaan di kalangan kaum Yahudi bahwa menyebadani isteri dari arah belakang itu akan menyebabkan anak yang dilahirkannya menjadi juling. Kepercayaan itu diikuti oleh orang-orang Madinah yang kemudian masuk Islam. Ketika mereka

mengetahui bahwa kaum Muhajirin melakukan persebadanan dengan posisi seperti itu, maka mereka menanyakannya kepada Nabi dan sebagai jawabannya adalah ayat itu. Jadi ayat itu diturunkan untuk membantah mitos itu, tidak untuk melegalkan eksploitasi seksual terhadap isteri. Istilah ladang yang digunakan untuk menyebut isteri, sama sekali tidak dimaksudkan untuk merendahkannya, sebaliknya malah untuk menghargainya. Ladang yang subur di Arab yang tandus merupakan kekayaan yang sangat berharga. Dengan demikian ayat itu menyiratkan pengertian bahwa isteri itu adalah "kekayaan" yang sangat berharga yang harus diperlakukan dengan penuh kasih sayang (dieman), sopan dan baik, tidak dengan semena-mena. Hal ini ditunjukkan oleh al-Qur'an dalam ayat lain yang menyebutkan suami dan isteri itu masing-masing menjadi pakaian bagi yang lain (al-Baqarah, 2: 187).

Adapun hadis itu kemungkinan berkaitan dengan budaya pantang ghilah yang ada di kalangan bangsa Arab sebelum Islam. Ghilah adalah menyebadani isteri yang sedang hamil atau menyusui. Mereka memandang ghilah sebagai tabu (Hamid al-Faqi, t.t.: 214). Budaya itu tampaknya begitu kuat sampai-sampai Nabi pernah bermaksud untuk melarangnya. Beliau baru mengurungkan maksudnya setelah mengetahui bahwa ghilah yang dilakukan bangsa Persia dan Romawi ternyata tidak menimbulkan akibat buruk bagi anak-anak mereka (HR Muslim dari Judzamah binti Wahb). Pantang ghilah bagi mereka di zaman Jahiliyah tidak menimbulkan masalah karena mereka diperbolehkan melakukan poligami dengan tanpa ada pembatasan jumlah maksimal isteri yang boleh dikawini. Aturan atau praktek poligami yang seperti itu kemudian dirubah oleh Islam. Dalam an-Nisa', 4: 3 ditegaskan bahwa poligami itu hanya boleh maksimal dengan

empat isteri, dan untuk pelaksanaannya suami disyaratkan harus bisa berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Dengan adanya pembatasan poligami ini, bisa jadi memantang ghilah dirasakan berat oleh umat Islam ketika itu.

Surat an-Nisa' yang mengatur pembatasan poligami itu merupakan surat Madaniyah yang turun pada awal tahun ke-4 H. Dengan mengabaikan kemungkinan hadis di atas sebagai mursal shahabi, sabda Nabi itu paling awal dikemukakan pada tahun ke-7 H. Hal ini karena Abu Hurairah, periwayat hadis tersebut, baru masuk Islam pada tahun itu, yakni antara Perjanjian Hudaibiyah dan Perang Khaibar (M. as-Siba'i, 1978: 292). Dengan sabdanya itu, Nabi ketika itu bermaksud untuk mengatasi "kesulitan" yang dirasakan oleh lelaki Arab Muslim dan untuk menghilangkan budaya pantang ghilah yang masih diikuti oleh wanita Arab.

Di samping itu juga ada kemungkinan bahwa hadis itu berkaitan dengan penolakan isteri untuk "melayani" suami yang bisa mengakibatkan tidak tercapainya tujuan perkawinan untuk menjaga kehormatan diri, seperti yang disebutkan dalam Q.S. an-Nisa', 4: 24 dan Q.S. al-Maidah, 5: 5. Dengan demikian Nabi menyabdakan itu supaya suami dan isteri saling menolong dalam kebajikan dan keatakwaan. Kemudian pandangan ulama yang tidak mewajibkan isteri untuk menyusui anak yang dilahirkannya, kemungkinan besar dilatarbelakangi oleh tradisi Arab, khususnya suku Quraisy yang tidak menyusukan bayinya kepada ibunya sendiri, tapi kepada ibu asuhnya yang biasanya dicari dari pedalaman. Jika demikian dalam masyarakat lain yang tidak mengenal budaya itu, termasuk Indonesia, ibu-ibu bisa dibebani kewajiban menyusui anak mereka, sebagai bagian dari tugas-tugas reproduksi yang harus dilakukan.

Kepemimpinan dalam Keluarga

An-Nisa', 4: 34 biasanya dijadikan dasar untuk memberikan hak kepada suami untuk menjadi pemimpin bagi keluarganya. Pemahaman ini didasarkan pada salah satu pengertian dari kata qawwamun, jamak dari qawwam, yang terdapat dalam ayat itu, yakni al-amir yang berarti pemimpin. Dalam kebanyakan literatur tafsir abad tengah, seperti al-Kasysyaf, dijelaskan bahwa suami sebagai pemimpin itu berkedudukan seperti pemerintah bagi rakyat, yang berhak untuk memerintah dan melarang dan untuk ditaati. Literatur tafsir modern yang masih menggunakan pengertian itu untuk mengartikan kata tersebut, seperti al-Manar, memberikan penjelasan yang mendekati prinsip-prinsip dasar hubungan pria-wanita yang dijelaskan di atas. Dalam tafsir ini dinyatakan bahwa kepemimpinan suami bagi isterinya itu memiliki fungsi-fungsi himayah (membela), ri'ayah (melindungi), wilayah (mengampu) dan kifayah (mencukupi).

Dalam bahasa Arab istilah *qawwam* juga memiliki pengertian lain, yaitu *al-qawy 'ala qiyam bi al-amr* (orang yang kuat melaksanakan urusan). Berdasarkan pengertian ini maka ayat itu menunjukkan bahwa suami itu harus mengurus isterinya yang harus melaksanakan tugas-tugas reproduksi. Dengan demikian bila dipahami berdasarkan arti ini, maka ayat tersebut tidak menunjuk hak kepemimpinan suami, tapi tanggung jawabnya untuk memberikan kesejahteraan kepada isteri yang hamil, melahirkan dan menyusui. Tanggung jawab dan tugas ini menjadi kelebihan masing-masing suami dan isteri yang diberikan oleh Allah yang diisyaratkan dalam frasa kedua ayat itu.

Isteri Ideal

Pembicaraan tentang isteri ideal dalam al-Qur'an juga berangkat dari an-Nisa'. 4: 34. Ayat ini memang tidak secara eksplisit menyatakan bagaimana isteri yang ideal itu. Ia mengemukakan pujian kepada isteri salehah yang memiliki sifat-sifat tertentu. Pujiannya ini bisa dipahami sebagai menunjuk pada kriteria isteri ideal, yaitu: (1) *Qanitah* yang pengertiannya adalah taat kepada norma-norma agama, moral dan hukum yang disertai dengan ketundukan; (2) *Hafidhah* yang pengertiannya adalah bisa menjaga diri dan amanah. Ayat itu tidak menyebutkan tindakan apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan terhadap isteri ideal seperti itu. Hal ini menunjukkan bahwa isteri yang memenuhi kriteria itu seharusnya dipersilahkan untuk mengembangkan seluruh potensinya sebagai hamba dan khalifah. Dengan demikian dari perspektif al-Qur'an tidak masalah, apakah isteri itu bekerja di luar rumah atau tidak. Yang penting seorang isteri itu harus qanitah dan hafidah, dengan tidak mempedulikan dia itu wanita karier atau bukan.

Poligami dan Kekerasan dalam Keluarga

Al-Qur'an membicarakan poligami dalam an-Nisa', 4: 3, 20 dan 129. Ayat pertama berbicara tentang kondisi yang melatarbelakangi pengaturan, syarat adil dan batas maksimal poligami dengan empat isteri; kedua tentang larangan mengambil harta yang telah diberikan kepada isteri, betapapun banyaknya, untuk biaya poligami; dan ketiga tentang ketidakmungkinan seorang suami berlaku adil terhadap isteri-isterinya dalam poligami. An-Nisa', 4: 3 menghubungkan pengaturan poligami dengan ketidakadilan terhadap anak yatim. Pemahaman

terhadap persoalan ini bisa dilakukan dengan merekonstruksi sejarah ketika ayat itu diturunkan pada tahun ke-4 H. Pada waktu itu Islam baru saja mengalami kekalahan besar dalam Perang Uhud yang menelan korban 70 orang pria dewasa sebagai syuhada. Jumlah itu sangat besar untuk ukuran umat ketika itu yang jumlah kaum prianya hanya 700 orang. Ketika itu, sebagaimana masa-masa sebelum dan sesudahnya, pria menjadi tumpuan keluarga. Dengan gugurnya 10 % pria Muslim itu maka banyak perempuan menjadi janda dan banyak anak menjadi yatim dalam keluarga-keluarga yang kehilangan penopang ekonominya. Dengan kata lain di Madinah, pusat pemerintahan Islam yang baru tumbuh ketika, itu terjadi booming janda dan anak yatim yang potensial menjadi terlantar.

Pada masa ketika tribalisme masih menjadi struktur sosial masyarakat Arab, hal itu tidak menjadi persoalan karena kepala suku yang memiliki kewajiban memberikan jaminan sosial kepada warganya, akan memberi santunan kepada mereka. Namun keadaannya kemudian berubah seiring dengan perkembangan Hijaz menjadi rute perdagangan dari Yaman ke Syiria, yang mendorong masyarakat Arab perkotaan berubah menjadi masyarakat perdagangan dengan segala konsekuensinya, seperti individualisme, eksploitasi terhadap yang lemah dan persaingan. Islam tidak memutar jarum jam sejarah mereka kembali ke masa purba, tapi memperbaiki keadaan yang ada dengan menekankan penerapan etika sosial dengan prinsip persamaan, persaudaraan dan keadilan. Karena itu ketika terjadi krisis sosial akibat banyaknya orang yang gugur di medan perang itu, Nabi tidak berperan sebagai kepala suku yang menyantuni janda dan anak-anak yatim yang mereka tinggalkan, tapi sebagai kepala negara yang harus menjamin kesejahteraan warganya. Karena kas negara terbatas atau bahkan tidak

ada, maka warganya yang memiliki kemampuan secara mental dan materiil dihimbau untuk menanggulangi krisis itu dengan melakukan poligami sebagai katup pengaman sosial.

Dari paparan sekilas ini bisa diketahui bahwa poligami dalam Islam sebenarnya menjadi aturan yang berlaku ketika terjadi darurat sosial, tidak dalam situasi normal dan "darurat" individual, seperti yang dirumuskan dalam buku-buku fiqh dan undang-undang perkawinan di beberapa negara Muslim. Meskipun menjadi aturan darurat, poligami ketika itu tetap diberi persyaratan ketat, seperti yang disinggung di atas. Karena itu pengaturan dan pelaksanaan poligami di kalangan umat, seharusnya mengacu pada ideal al-Qur'an itu.

Berdasarkan acuan itu maka poligami yang dilakukan tidak karena darurat sosial itu bisa dilarang. Pelarangan poligami sekarang ini nampaknya sudah merupakan keharusan sejarah lantaran semakin menguatnya kesadaran tentang kemanusiaan, yang Islam ikut mempeloporinya. Latar belakang budaya dari poligami di antaranya adalah pandangan bahwa wanita itu di bawah pria. Dalam kebudayaan yang maju pandangan ini sudah tidak ada. Karena itu, meskipun ada yang memperjuangkan atau mendukung poligami, proses munkarisasi lembaga itu tetap berlangsung. Proses ini sudah barang tentu tidak bisa dilepaskan dari nilai yang terkandung dalam kebudayaan maju yang memandang kekerasan terhadap perempuan tidak hanya berupa kekerasan fisik saja, tapi juga kekerasan psikis dan seksual. Sekarang orang menilai poligami sebagai salah satu bentuk kekerasaan psikis terhadap isteri (wanita).

Nilai itu bukan merupakan sesuatu yang sama sekali baru dalam Islam. Hal ini bisa dilihat dari agenda penghapusan beberapa bentuk kekerasan terhadap wanita di masa Nabi yang bisa ditemukan dalam

al-Qur'an sebagai berikut: (1) membunuh bayi perempuan dengan menguburkannya hidup-hidup (QS. at-Takwir, 81: 8-9); (2) memukul (QS. an-Nisa', 4: 30); (3) menceraikan isteri setelah tua untuk selama-lamanya (QS. al-Mujadilah, 58: 2); (4) ýmengusir dari rumah (QS. at-Thalaq, 65: 1); (5) membuat sengsara dan menderita (QS. at-Thalaq, 65: 6); (6) ýMempersulit kehidupan wanita (QS. al-Baqarah, 2: 236).

Penutup

Uraian ini berusaha menjelaskan implementasi ajaran al-Qur'an dalam etika perkawinan dengan memperhatikan kodrat manusia. Usaha ini sesuai dengan al-A'la, 87: 3 yang menegaskan bahwa dalam penciptaan manusia, Allah memberi kodrat (wujud, keberadaan dan potensi), kemudian memberi petunjuk kepadanya. Penegasan ini di satu sisi menunjukkan bahwa untuk kebaikan hidupnya sendiri, manusia harus mengakualisasikan kodratnya sesuai dengan petunjuk dari Tuhan. Di sisi yang lain penegasan itu juga berarti bahwa perumusan ajaran al-Qur'an harus sesuai dengan kodrat manusia supaya dapat dilaksanakan sebaik-baiknya. Sudah diketahui bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk (al-Baqarah, 2: 2 dan 185). Penjelasannya dengan pola di atas diharapkan dapat memenuhi maksud kedua dari penegasan dalam al-A'la, 87: 3 itu.

Daftar Pustaka

Departemen Agama RI. T.t. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: Syaamil Cipta Media.

Ibn Hajar al-'Asqalani. t.t. *Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*. Hamid al-Faqi (ed.). Semarang: Thaha Putera.

Ibn Jarir at-Thabari. 2005. Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr.
Mahmud bin 'Umar az-Zamakhsyari. t.t. *A l-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil.* Teheran: Intisyarat Afitab.
Majelis Tarjih PP Muhammadiyah. 2000. *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial antarumat Beragama.* Yogyakarta: Pustaka SM.
Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla. t.t. *Tafsir al-Manar.* Beirut: Dar al-Fikr.
Muhammad bin Ismail al-Bukhari. 2009. *Shahih al-Bukhari.* Beirut: Dar al-Fikr.
Muslim bin al-Hajjaj an-Nisaburi. 2000. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr.
Ar-Raghib al-Ashfahani. t.t. *Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
Wahbah az-Zuhaili. 1989. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh.* Beirut: Dar al-Fikr.



4 Pendidikan Kristiani dalam Masyarakat Majemuk

Tabita Kartika Christiani, Ph.D.

Pendahuluan

Akhir-akhir ini istilah "multikultural" sering dipakai dalam pembicaraan tentang pendidikan dan kemajemukan. Namun demikian istilah ini relatif baru, sedangkan istilah yang lebih dikenal adalah "pluralitas" dan "pluralisme." Multikulturalisme berbeda dari pluralisme. Pluralisme menekankan penghargaan terhadap perbedaan dan keberagaman, sedangkan multikulturalisme menekankan kesamaan hak bagi semua pihak. Jadi dalam multikulturalisme tidak ada sikap mayoritas melindungi minoritas, karena keduanya sederajat dan mempunyai hak yang sama. Selain itu ada istilah interkulturalisme, yang menekankan bahwa setiap kultur saling belajar satu sama lain. Dalam tulisan ini istilah dan konsep yang dipakai adalah multikulturalisme, yaitu pendidikan kristiani multikultural. Terlebih dahulu diuraikan mengenai pemahaman tentang pendidikan kristiani multikultural, kemudian dibahas tentang apa yang terjadi di Indonesia.

Pendidikan Multikultural

Untuk memahami pendidikan kristiani multikultural, terlebih dahulu kita pelajari teori multicultural education yang dikemukakan oleh James A. Banks, seorang ahli pendidikan multikultural yang terkemuka di Amerika Serikat. Banks (2001: 25) berkata bahwa pendidikan multiultural bermula dari ide bahwa "semua murid, apapun latar belakang jenis kelamin, etnis, ras, budaya, kelas sosial, agama, atau perkecualiannya, harus mengalami kesederajatan pendidikan di sekolah-sekolah." Jadi "kultur" tidak hanya bersangkut paut dengan budaya tradisional (aturan bertingkah laku, bahasa, ritual-ritual, seni, cara/ gaya berpakaian, cara-cara menghasilkan dan mengolah makanan), namun juga konstruksi sosial, a.l. kelas sosial, sistem-sistem politik dan ekonomi, teknologi, dan secara khusus agama. Pemahaman yang luas ini merupakan pemahaman yang lebih baru, yang mengembangkan pemahaman lama bahwa multikulturalisme hanya bersangkut paut dengan keberagaman etnis. Dalam dunia pendidikan umum, pendidikan multikultural yang dipromosikan James Banks (2001: 230-236) menunjukkan adanya empat tingkat pengintegrasian pemahaman multikultural ke dalam kurikulum.

Tingkat pertama, yang disebut pendekatan kontribusi (the contributions approach), sekedar menambahkan unsur-unsur budaya tradisional seperti makanan, tarian, musik, dan kerajinan tangan, tanpa memberikan perhatian pada makna dan pentingnya unsur-unsur itu dalam komunitas etniknya. Tingkat ini merupakan pengintegrasian pada permukaan belaka. Akibatnya naradidik dapat memahami unsur-unsur budaya itu sebagai pengalaman asing yang terpisah dari kelompok mereka sendiri.

Pada tingkat kedua, yang disebut pendekatan penambahan (the additive approach), guru menambahkan berbagai isi, konsep, tema dan perspektif ke dalam kurikulum tanpa mengubah struktur, tujuan, dan karakteristik yang mendasar. Misalnya dengan menambahkan sebuah buku, unit atau matapelajaran ke dalam kurikulum. Memang tingkat penambahan ini lebih mendalam dibandingkan tingkat pertama, namun kedua tingkat tersebut tidak merestrukturisasi kurikulum utama yang mempunyai berbagai bias.

Pada tingkat 3, yang disebut pendekatan transformasi (the transformation approach), asumsi-asumsi mendasar dari kurikulum diubah agar dapat memampukan naradidik melihat konsep-konsep, isu-isu, tema-tema, dan problem-problem dari berbagai perspektif dan sudut pandang.

Akhirnya, tingkat 4, yang disebut pendekatan aksi sosial (the social action approach), bertujuan memberdayakan naradidik dan membantu mereka mencapai kesadaran politik. Naradidik dimampukan untuk menjadi pengkritik sosial yang reflektif dan partisipan yang terampil dalam melakukan perubahan sosial.

Sekalipun Banks sendiri menyatakan bahwa keempat tingkat dapat tercampur dalam situasi pembelajaran, saya kira tingkat 3 dan 4 lebih efektif dalam memperdalam pemahaman pendidikan Kristiani yang multikultural. Penghargaan dan perayaan terhadap kemajemukan tidak cukup dilakukan dalam festival atau karnaval, atau liturgi dengan musik dan pakaian daerah tertentu, namun dengan sikap dan cara berpikir yang kritis, terbuka terhadap perbedaan dan kepelbagaian, yang pada akhirnya membawa pada perubahan sosial.

Jika konsep Banks ini diterapkan pada pendidikan agama, akan muncul beberapa kemungkinan sehubungan dengan pengintegrasian

pemahaman multikulturalisme ke dalam kurikulum. Pada tingkat 1 naradidik mengetahui agama-agama lain secara sederhana: nama tempat ibadah, kitab suci, nabi, hari raya keagamaan, pemimpin agama dsb. Pada tingkat 2 naradidik mempelajari agama-agama lain secara lebih mendalam sebagai pengetahuan yang terpisah dari agamanya sendiri. Untuk meningkatkan pengetahuan dapat dilakukan perkunjungan ke tempat-tempat ibadah agama-agama lain. Barulah pada tingkat 3 terjadi perubahan pada kurikulum, yaitu mendialogkan agama sendiri dengan agama lain. Dialog ini memungkinkan terjadinya pembaharuan dan perubahan pemahaman terhadap agamanya sendiri maupun agama lain. Penafsiran secara inter-textual termasuk pada tingkat 3 ini. Sedangkan pada tingkat 4 pemahaman yang terbuka tadi membawa pada perubahan sosial, yaitu dengan melakukan tindakan bersama-sama dengan orang-orang beragama lain. Pernyataan bersama tokoh lintas agama di Indonesia tentang sembilan kebohongan pemerintah pada bulan Januari 2011 merupakan contoh dari tingkat 4.

Pendidikan Kristiani Multikultural

Jack Seymour (1997: 18) mendefinisikan pendidikan kristiani sebagai "suatu percakapan untuk kehidupan, suatu pencarian untuk menggunakan sumber-sumber iman dan tradisi-tradisi budaya, untuk bergerak ke arah masa depan yang terbuka terhadap keadilan dan pengharapan." Definisi ini menunjukkan suatu proses pencarian yang terus menerus dalam rangka mendialogkan tradisi iman Kristen dan budaya dalam arti luas, yang menuju pada keadilan dan pengharapan. Namun Seymour tidak secara khusus menyinggung tentang kemajemukan agama, karena ia melakukan pemetaan terhadap praktek

pendidikan kristiani di Amerika Serikat yang kurang menyadari adanya kemajemukan agama. Maka jika definisi ini hendak dipakai di Indonesia, penekanan tentang "budaya" atau "kultur" mesti memasukkan agama sebagai salah satu hal yang sangat penting.

Kalau agama merupakan bagian dari kultur, maka ada konsekuensi yang besar pada pandangan gereja terhadap agama-agama lain. Sekalipun orang-orang Kristen mudah bersahabat dengan orang-orang bukan Kristen, apakah mereka sungguh-sungguh menghargai sahabat-sahabat itu secara setara, ataukah masih ada sikap triumphalistic? Salah satu konsekuensi pendidikan kristiani multikultural adalah ditinggalkannya sikap eksklusif dalam teologi agama-agama.

Paul Knitter (2008) membagi teologi agama-agama dalam empat model, yaitu model penggantian (hanya satu agama yang benar), model pemenuhan (yang satu menyempurnakan yang banyak), model mutualitas (banyak agama terpanggil untuk berdialog), dan model penerimaan (banyak agama yang benar: biarlah begitu). Pembagian ini merupakan perkembangan dari pembagian yang klasik yaitu eksklusif, inklusif, pluralis. Model penggantian sejajar dengan eksklusif; model pemenuhan sejajar dengan inklusif; sedang model mutualitas dan penerimaan merupakan pengembangan dari pluralis. Model mutualitas dan penerimaan sama-sama menekankan dialog, tetapi model penerimaan lebih radikal karena benar-benar menghargai dan menerima perbedaan secara radikal; di sinilah terjadi dialog yang sejati.

Jika pembagian teologi agama-agama menurut Paul Knitter dipertemukan dengan teori James Banks, untuk mencapai tingkat 3 dan 4 dalam pengintegrasian kurikulum dibutuhkan model mutualitas dan penerimaan. Tanpa dialog dan penghargaan sejati atas perbedaan,

sulit untuk melakukan transformasi dalam kurikulum pendidikan kristiani.

Knitter

	Banks	Penggantian	Pemenuhan	Mutualitas	Penerimaan
1.	Kontribusi	x			
2.	Penambahan		x		
3.	Transformasi			x	x
4.	Aksi Sosial			x	x

Salah satu tujuan utama dari pendidikan kristiani multikultural adalah agar naradidik memahami dan menerima perbedaan-perbedaan, mampu menghargai liyan yang secara kultural dan agama berbeda dari dirinya, dan menggarisbawahi perbedaan-perbedaan yang adaptif serta membantu membangun kebersamaan lintas kultural. Yang menjadi pertanyaan adalah, sampai sejauh manakah penghargaan terhadap perbedaan itu agar kebersamaan lintas kultural dapat terwujud?

Hal yang terakhir ini membawa kita pada pemikiran bahwa pendidikan kristiani multikultural di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari masalah politis. Pada zaman penjajahan Belanda kemajemukan di Indonesia dimanfaatkan untuk mempertahankan kekuasaan penjajah, yakni dengan politik divide et impera. Rupanya hal yang sama juga terjadi pada masa Orde Baru, ketika kelompok-kelompok ras dan agama diperhadapkan satu sama lain dalam suasana kompetisi yang tidak sehat ("pri-nonpri" dan Islam vs Kristen). Untuk memahami dinamika politik ini, pendidikan kristiani multikultural perlu membiasakan naradidik berpikir kritis terhadap penyalahgunaan situasi kemajemukan yang dapat menimbulkan konflik antar ras dan

antaragama. Dengan kesadaran ini diharapkan naradidik dapat membawa perubahan sosial.

Lebih jauh, cara berpikir kritis juga terkait dengan apa yang disebut sebagai connected knowing, pemahaman yang terkait dengan pengalaman. John Dewey telah meletakkan dasar pendidikan yang memakai pengalaman sebagai titik awal. Bagi Dewey, pendidikan adalah berefleksi terhadap pengalaman hidup. Sama seperti Dewey, Banks juga menghargai pengalaman hidup naradidik sebagai titik berangkat pendidikan. Konsekuensinya, Banks yakin bahwa pengetahuan itu tidak netral, obyektif dan universal, namun dikonstruksikan pada asumsi-asumsi, bingkai pemikiran, dan perspektif tertentu. Dari sinilah proses pengkonstrusian pengetahuan mendukung terjadinya rasisme, diskriminasi gender, kolonialisme, dan konflik antar agama. Secara positif dapat dikatakan bahwa connected knowing mempercayai pengalaman personal sebagai dasar pengetahuan (Brelsford, 1999: 65). Pertanyaannya, apakah pengetahuan yang terkait dengan pengalaman ini valid? Justru pengetahuan yang subyektif ini lebih bermakna bagi pengalaman hidup manusia. Orlando Fals-Borda dan Mohammad Rahman (1991: 14) berkata, "People cannot be liberated by a consciousness and knowledge other than their own."

Ada orang-orang Kristen yang mengasosiasikan multikulturalisme dengan sikap anti kemurnian agama, atau sikap menghilangkan keunikan agama-agama dengan menyamaratakan semua agama, sehingga kebenaran bersifat relatif. Sebenarnya kekuatiran ini tidak perlu terjadi, sebab justru dalam dialog yang sejati keunikan setiap agama dihargai dan mendapat tempat yang sederajat. Kekuatiran orang Kristen sebenarnya bersumber pada sikap yang ingin menaklukkan orang-orang beragama lain, agar mereka menjadi Kristen. Pemahaman

misi yang sempit ini membuat banyak orang Kristen merasa kurang nyaman dengan pendidikan kristiani multikultural.

Pelaksanaan Pendidikan Kristiani Multikultural

Untuk melaksanakan pendidikan kristiani multikultural saya memakai metafor "tembok," yakni di belakang tembok, pada tembok, dan di seberang tembok (behind the wall, at the wall, dan beyond the wall). Pendidikan kristiani behind the wall adalah membaca dan memperlajari Alkitab secara kontekstual, yang langsung berhubungan dengan kenyataan hidup, dan yang memakai mata baru yakni mata mereka yang sering tidak mendapatkan hak yang sama dalam konstruksi sosial: perempuan, anak, orang miskin, korban kekerasan. Dengan demikian pembacaan Alkitab ini dapat menunjang lahirnya teologi yang kontekstual. Pendidikan kristiani at the wall berkenaan dengan mempelajari agama-agama lain dan melakukan dialog dengan orang-orang yang beragama lain. Dengan perkataan lain, dalam pendidikan kristiani peserta tidak hanya belajar iman Kristen, melainkan juga agama-agama lain dalam dialog. Dialog ini dapat memperkaya pemahaman iman Kristen, sekaligus penghargaan terhadap agama-agama lain. Misalnya mendialogkan teks Alkitab dan teks Al Qur'an tentang tokoh yang sama: Abraham/ Ibrahim; Yakub; Musa; Yesus/ Isa (van Overbeeke-Rippen, 2006).

Sedangkan pendidikan kristiani beyond the wall dilakukan dengan karya nyata mewujudkan perdamaian dan keadilan dalam lingkup masyarakat, yang dilanjutkan dengan refleksi atas aksi yang sudah dilakukan tersebut. Dalam masyarakat Indonesia yang mengalami kemiskinan dan ketidakadilan, serta rawan bencana alam, kerusakan

ekologi dsb., upaya nyata yang dilakukan untuk menolong dan mengangkat mereka yang membutuhkan pertolongan merupakan upaya bersama semua orang dari berbagai latar belakang agama dan budaya. Diakonia yang dilakukan gereja semestinya diikuti dengan refleksi atas aksi sosial itu, agar memperkaya dan mendewasakan iman.

Untuk menunjang pendidikan kristiani yang mencakup ketiga model itu, pendekatan transformasi sosial merupakan pendekatan yang paling tepat. Pendekatan ini bertujuan untuk mendukung keberadaan manusia dalam terang pemerintahan Allah (sponsoring human emergence in the light of the reign of God) (Seymour, 1997: 26). Sponsoring berarti menguatkan, memampukan, membimbing (bukan bersifat otoriter, paternalistik dan manipulatif). Human emergence adalah proses menjadi "makin manusiawi," yang mencakup formasi (perkembangan secara berangsur-angsur) dan transformasi (perubahan radikal, pertobatan sosial, preferential option for the poor). The reign of God atau pemerintahan Allah merupakan istilah alternatif dari Kerajaan Allah yang dinilai lebih otoriter dan paternalistik. Pemerintahan Allah itu sudah terwujud di dunia tapi belum sempurna (sudah dan belum). Pelayanan pendidikan gereja menuju visi pemerintahan Allah secara etis, politis, dan eskatologis. Dengan demikian pendidikan untuk transformasi sosial mempromosikan kemerdekaan, keadilan dan perdamaian di tengah situasi ketidakadilan dan penindasan.

Pendidikan Kristiani di Indonesia

Pendidikan kristiani di Indonesia dilaksanakan di gereja, keluarga, dan sekolah. Harus diakui bahwa selama ini pendidikan kristiani masih

bersifat behind the wall, yang memberikan hanya ajaran-ajaran Kristen. Kalau pun disinggung tentang orang-orang non kristiani atau agama-agama lain, hanya sebatas pengetahuan yang sangat sedikit atau himbauan untuk menghargai. Gereja melaksanakan berbagai kegiatan pendidikan kristiani di samping ibadah: Sekolah Minggu untuk anak-anak (0-12 tahun); kebaktian/ persekutuan remaja (13-18 tahun); kebaktian/ persekutuan pemuda (19-25 tahun); pembinaan orang dewasa (26-55 tahun) dan lanjut usia (56 tahun ke atas). Ada gereja-gereja yang sikapnya terbuka untuk menghargai dan mempelajari agama-agama lain, misalnya dengan mengunjungi Pondok Pesantren, mengundang Ustad untuk menjelaskan tentang Islam, mengucapkan selamat menunaikan ibadah puasa dan selamat Idul Fitri. Namun penghargaan ini sebatas level 1 dalam teori Banks, yakni model kontribusi; atau maksimal level 2, aditif (menambahkan pengetahuan tentang agama-agama lain dalam kurikulum).

Pendidikan kristiani dalam keluarga juga sama dengan pendidikan kristiani dalam gereja. Ada keluarga-keluarga yang mendidik anak-anaknya untuk bersikap menghargai orang-orang yang beragama lain, namun ada pula yang tidak mengajarkannya. Bahkan ada yang mematikan televisi saat azan maghrib. Ada keluarga-keluarga yang mengizinkan anak-anaknya bergaul dengan teman-teman berbeda agama, bahkan menikah dengan orang yang berbeda agama, namun ada pula keluarga-keluarga yang melarang anak-anaknya bergaul, apalagi menikah, dengan orang yang berbeda agama. Sebenarnya keluarga-keluarga yang hidup dan tinggal bersama tetangga yang beragam mempunyai banyak kesempatan untuk berdialog lintas agama/ iman. Namun seringkali yang terjadi adalah sekedar basa-basi atau tidak membicarakan tentang agama sama sekali. Jadi kelihatannya atau

rasanya orang mengenal agama-agama lain karena hidup bersama dengan orang-orang yang berbeda agama, namun sebenarnya mereka tidak mengerti apa yang dipercayai orang-orang lain.

Sekolah Kristen merupakan salah satu bentuk kesaksian dan pelayanan gereja yang sudah ada sejak awal mula gereja tumbuh dan berkembang di Indonesia. Mula-mula sekolah-sekolah (dan rumah sakit) Kristen merupakan sarana untuk memberitakan Injil agar banyak orang yang percaya kepada Yesus. Misalnya pada masa awal Injil diberitakan di daerah-daerah di Jawa Tengah, yaitu sekitar tahun 1920-1930, lembaga-lembaga pekabaran Injil dari Belanda (Zending) mendirikan sekolah-sekolah Kristen (sekolah Dasar HCS met de Bijbel, MCS) sebagai salah satu cara pemberitaan Injil. Sekolah-sekolah Kristen ini pada umumnya memiliki mutu yang baik, sehingga banyak orang yang ingin menyekolahkan anak-anaknya di situ.

Namun selanjutnya terjadi pergeseran pemahaman gereja tentang peran sekolah Kristen sejalan dengan kemerdekaan negara kita, Republik Indonesia, yang menuntut partisipasi aktif seluruh rakyat dalam pembangunan. Sekolah Kristen tidak lagi menjadi sarana Pekabaran Injil semata-mata, namun kini menjadi sarana kesaksian dan pelayanan yang menunjukkan kepedulian dan partisipasi orang-orang Kristen dalam upaya pembangunan dalam bidang pendidikan. Demikian pula terjadi pergeseran pemahaman pekabaran Injil/misi Gereja, yang tidak hanya menekankan segi rohani, melainkan mencakup seluruh segi hidup manusia. Maka kesaksian tidak dapat dipisahkan dari pelayanan, dan sekolah Kristen tidak lagi dipandang sebagai sarana pekabaran Injil saja, melainkan kesaksian dan pelayanan. Soetjipto Wirowidjojo (1978: 72-73) menggambarkan peran sekolah Kristen adalah: (1) Sebagai alat kesaksian gereja, sekolah Kristen menyaksikan

Injil Pemasyuran Kerajaan Allah (2) Sekolah Kristen sebagai alat pelayanan di bidang pendidikan kepada masyarakat Kristen dan kepada masyarakat bangsa pada umumnya (3) Sekolah Kristen merupakan alat komunikasi antara gereja dan masyarakat.

Tiba-tiba muncul persoalan dengan diterbitkannya Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Pendidikan dan Kebudayaan dan Menteri Agama Republik Indonesia nomor 4/U/SKB/1999 nomor 570 tahun 1999 tentang Pelaksanaan Pendidikan Agama pada Satuan Pendidikan Dasar dan Menengah di Lingkungan Pembinaan Direktorat Jendral Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, yang isinya antara lain mewajibkan setiap siswa mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya. Ini berarti di sekolah-sekolah Kristen wajib diselenggarakan pendidikan agama selain Kristen (jika ada lebih dari 10 orang siswa pada satu kelas).

Selanjutnya SKB ini menjadi bagian dari Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) tahun 2003. Maka sejak tahun 1999 hingga 2003 ketegangan di kalangan sekolah-sekolah Kristen sangat terasa, yang berpuncak pada demonstrasi menolak disahkannya Rancangan Undang-undang menjadi Undang-undang Sisdiknas. Alasan penolakan adalah jika sekolah-sekolah Kristen harus menyediakan pelajaran agama-agama lain berarti kehilangan ciri khasnya. Dengan perkataan lain, ciri khas sekolah Kristen terletak pada diadakannya pelajaran hanya Pendidikan Agama Kristen (PAK). Pandangan ini sebenarnya sempit. Bukankah semestinya ciri khas sekolah Kristen itu tampak pada keseluruhan segi sekolah yang benar-benar mencerminkan nilai-nilai kekristenan: hubungan kasih dan perhatian yang tulus antara guru dan siswa, di antara para guru, di antara para siswa, di antara

guru, siswa dan karyawan lain; hubungan kasih itu juga dilandasi tanggung jawab, kedisiplinan, penebusan dan pendamaian.

Seorang pakar pendidikan kristiani, N.K. Atmadja Hadinoto (1990:166-167), menunjukkan adanya tiga macam sikap tentang pelajaran agama di sekolah Kristen: (1) Sekolah dengan penekanan apostolik, yang mengutamakan PAK terhadap murid-murid dari keluarga Kristen, dan evangelisasi/pertobatan bagi murid-murid bukan Kristen; (2) Sekolah sebagai wadah perjumpaan antar agama-agama, yang mengutamakan dialog dan kesaksian. Tradisi iman Kristen mempunyai tempat yang utama, namun ada sikap hormat dan penghargaan terhadap tradisi agama-agama lain; (3) Sekolah yang menganut sistem terbuka terhadap agama-agama lain, sesuai dengan keyakinan agama para murid.

Dalam pemahaman model pertama tentu tidak dimungkinkan adanya mata pelajaran agama-agama lain. Sedangkan pada model kedua dan ketiga dimungkinkan. Rupanya sebagian besar sekolah Kristen di Indonesia memiliki sikap atau model yang pertama. Padahal sebenarnya dalam rangka kesaksian, sekolah dapat menjadi wadah perjumpaan dan dialog dengan penganut agama lain. Melalui dialog inilah masing-masing dapat memperkaya imannya sendiri. Guru dan siswa Kristen juga mesti memperdalam imannya supaya dapat menjawab pertanyan-pertanyaan yang diajukan siswa yang bukan Kristen.

Upaya mewujudkan model kedua dan ketiga terjadi di beberapa sekolah Kristen dan Katolik yang melaksanakan pendidikan religiositas. Cikal bakal pendidikan religiositas adalah ide Alm. Romo Mangunwijaya yang mengembangkan komunikasi iman di SD Kanisius Mangunan, Kalasan. Yang menjadi dasar pemikirannya adalah perbedaan antara agama dan religiositas. Agama menyangkut hal-hal

luar, upacara, peraturan, ritus, hukum, adat kebiasaan, lambang-lambang luar, segi-segi sosiologis maupun politis; sedangkan religiositas menyangkut iman, takwa, harapan, dan cinta kasih yang menyentuh hal-hal yang mendalam, yang menentukan sikap dasar, yang membuat orang beramal baik, bersikap penuh belas kasih, merasa rindu dan ingin dekat dengan Tuhan, yang membuat orang berharap penuh kepercayaan, menyerahkan diri kepada Penyelenggaraan Ilahi, penuh cinta sayang, lembut hati, mudah memaafkan, dan yang bersinar dalam amal karya-karya demi keadilan dan pengangkatan kawan manusia yang menderita tanpa pamrih dan sebagainya (Mangunwijaya, 1994: 55).

Yang diajarkan dalam komunikasi iman bukanlah agama melainkan religiositas. Komunikasi iman tidak akan mengasingkan siswa dari dunia nyata masa kini, sebab yang dipelajari adalah hal-hal yang bersifat eksperiensial, berdasarkan pengalaman nyata. Maka iman itu dihidupi, dan bukan hanya dipelajari secara kognitif. Nilai-nilai terdalam dari religiositas juga menghindarkan siswa dari perasaan superior terhadap teman-teman yang beragama lain, bahkan dengan keterbukaan untuk berdialog dapat dicari titik temu persamaan nilai-nilai agama untuk dapat menghadapi tantangan kehidupan. Pendidikan religiositas yang kemudian dikembangkan merupakan kombinasi antara ide Romo Mangun tersebut dengan paradigma pedagogi reflektif. Pendidikan Religiositas merupakan komunikasi iman, baik antar-anak didik yang seagama maupun yang berbeda agama dan kepercayaan agar membantu anak didik menjadi manusia yang religius, bermoral, terbuka, dan mampu menjadi pelaku perubahan sosial demi terwujudnya masyarakat yang sejahtera lahir dan batin, berdasarkan nilai-nilai universal, misalnya kasih, kerukunan, kedamaian, keadilan, kejujuran,

pengurbanan, kepedulian, persaudaraan (Komisi Kateketik Keuskupan Agung Semarang Komisi Pendidikan Keuskupan Agung Semarang, 2009:17-18).

Tujuan pendidikan religiositas adalah: (1) Menumbuhkan sikap batin anak didik agar mampu melihat kebaikan Tuhan dalam diri sendiri, sesama, dan lingkungan hidupnya sehingga memiliki kepedulian dalam hidup bermasyarakat; (2) Membantu anak didik menemukan dan mewujudkan nilai-nilai universal yang diperjuangkan semua agama dan kepercayaan; (3) Menumbuhkan kerja sama lintas agama dan kepercayaan dengan semangat persaudaraan sejati (Komisi Kateketik Keuskupan Agung Semarang, Komisi Pendidikan Keuskupan Agung Semarang, 2009: 29).

Pendidikan religiositas sangat memperhatikan konteks peserta didik, sehingga prosesnya terdiri dari: pengalaman, refleksi, serta evaluasi dan aksi. Pengalaman dapat berupa cerita rakyat, cerita kehidupan, peristiwa yang dialami langsung dan sesuai tema/ topik bahasan; media yang dipakai bisa berupa film, artikel, komik, atau gambar. Refleksi terhadap pengalaman dilaksanakan dengan cara: 1) menemukan nilai-nilai pengalaman secara kritis; 2) kemudian mengomunikasikan hasil refleksinya dengan nilai iman dan ajaran agama/ kepercayaan yang melatarbelakanginya; 3) mendialogkan kekayaan pandangan ajaran agama/ kepercayaan antar anak didik. Sedangkan evaluasi dan aksi dapat dibagi menjadi: pra-aksi dan aksi. Pra-aksi adalah aktivitas dalam kelas untuk mengekspresikan temuan nilai-nilai refleksi dengan ungkapan atau simbol, baik tertulis, gerak, maupun pameran etalase yang bersifat pribadi atau kelompok. Aksi adalah aktivitas pribadi/ kelompok sebagai tindak lanjut dari refleksi di luar proses pembelajaran di kelas, yang mempunyai dampak

kongkret secara sosial (Komisi Kateketik Keuskupan Agung Semarang, Komisi Pendidikan Keuskupan Agung Semarang 2009: 32-33).

Dari proses refleksi tersebut tampak terjadinya dialog antar iman di antara peserta didik. Dalam hal ini peserta didik belajar apa yang diajarkan dalam berbagai agama yang ada di Indonesia. Pemahaman agama-agama ini dituliskan dalam buku ajar pendidikan religiositas, namun diharapkan siswa juga bertanya kepada tokoh-tokoh agama untuk melengkapinya. Dalam dialog ini siswa belajar untuk mengerti dan menghargai berbagai agama dan kepercayaan yang ada di Indonesia. Selanjutnya pada bagian aksi siswa melakukan berbagai tindakan dalam masyarakat untuk mempraktekkan apa yang telah dipelajari di kelas. Jika pendidikan religiositas ini dinilai dari teori James Banks di atas, maka ia berada pada level 3 (perubahan kurikulum) dan level 4 (aksi sosial).

Pendidikan religiositas sangat dibutuhkan di Indonesia, agar dapat terwujud dialog antar iman di sekolah. Namun sayang sekali tidak semua pihak dapat menerima pendidikan religiositas. Ada yang tidak memahami dengan benar, sehingga takut melaksanakannya. Misalnya guru takut mengajarkan ajaran agama-agama karena merasa tidak menguasai. Padahal sebenarnya guru hanyalah fasilitator yang tidak harus menguasai semuanya. Guru menugasi siswa agar mencari informasi dari berbagai pemimpin agama. Ada pula kekuatiran orang tua dan guru terhadap penguasaan ajaran agama siswa sendiri yang kurang mendalam. Misalnya siswa Katolik belajar di sekolah Katolik tapi kurang menguasai ajaran Katolik. Sebenarnya pendidikan religiositas tidak meniadakan pendidikan agama Katolik, yang semestinya tetap dilakukan khusus bagi siswa Katolik di luar jadwal

sekolah. Kendala terbesar pelaksanaan pendidikan religiositas khususnya di Yogyakarta adalah tidak diakuinya pendidikan religiositas sebagai pendidikan agama Katolik oleh dinas pendidikan, sehingga semakin banyak sekolah Katolik tidak lagi menggunakannya.

Penutup

Pendidikan kristiani multikultural yang bermuara pada transformasi sosial sangat dibutuhkan di Indonesia yang plural ini. Telah ada upaya yang dilakukan yakni pendidikan religiositas, namun masih mengalami banyak kendala. Jika semua pihak memang berniat untuk mengembangkan pendidikan kristiani yang multikultural, sudah saatnya untuk mengubah pemahaman tentang pendidikan kristiani, baik di gereja, keluarga, maupun sekolah. Perubahan ini menyangkut hal-hal yang mendalam, yakni pandangan terhadap agama-agama lain, termasuk teologi agama-agama.

Daftar Pustaka

Banks, James A and and Cherry A. McGee Banks (Eds.). 2001. *Multicultural Education: Issues and Perspectives.* New York: John Willey & Sons, Inc.

Brelsford, Theodore. 1999. "Politicized Knowledge and Imaginative Faith in Religious Education." Religious Education 94, no. 1, p. 58-73.

Fals-Borda, Orlando dan Muhammad Anisur Rahman. 1991. *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research.* New York: Apex Press.

Hadinoto, N.K. Atmadja. 1990. *Dialog dan Edukasi Keluarga Kristen dalam Masyarakat Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Knitter, Paul. 2008. *Pengantar Teologi Agama-agama.* Yogyakarta: Kanisius.

Komisi Kateketik Keuskupan Agung Semarang, Komisi Pendidikan Keuskupan Agung Semarang. 2009. *Pendidikan Religiositas: Gagasan, Isi, dan*

Pelaksanaannya. Yogyakarta: Kanisius.
Listia, Laode Arham, Lian Gogali. 2007. *Problematika Pendidikan Agama di Sekolah: Hasil Penelitian Tentang Pendidikan Agama di Kota Jogjakarta 2004-2006.* Yogyakarta: Interfidei.
Mangunwijaya, Y.B. 1994. "Komunikasi Iman dalam Sekolah." Berita Komisi Kateketik KWI no.1-2/XIV/1994.
Seymour, Jack L (ed.). 1997. *Mapping Christian Education: Approaches to Congregational Learning.* Nashville: Abingdon Press.
Seymour, Jack L., Margaret Ann Crain, and Joseph V. Crockett. 1997. *Educating Christians: The Intersection of Meaning, Learning, and Vocation.* Nashville: Parthenon Press.
van Overbeeke-Rippen, Francien. 2006. *Abraham and Ibrahim: The Bible and the Qur'an Told to Children.* Louisville: Bridge Resources.
Wirowidjojo, R. Soetjipto. 1978. Sekolah Kristen di Indonesia, Semarang: Penerbit Dinas Sekolah Sinode GKJ dan GKI Jawa Tengah.



5 Etika Bertetangga dalam Islam

Siti Syamsiyatun, Ph.D

Pendahuluan

Masyarakat Indonesia mengalami banyak perubahan sosial yang sangat cepat pada beberapa dekade terakhir ini. Perubahan sosial ini sebenarnya juga mengisyaratkan terjadinya perubahan orientasi dan nilai-nilai etis yang berkembang di dalam masyarakat. Nilai-nilai etis merupakan cita kebajikan yang ingin digapai oleh masyarakat dari waktu ke waktu sesuai dengan perkembangan masa dan kondisi. Wujud konkrit dan praksis dari kebajikan tentu saja tidak bersifat tetap, akan tetapi relative dan berubah sejalan dengan perubahan kondisi para subyek warga masyarakat Indonesia. Sejak pergantian rejim politik dari Orde Baru menjadi Reformasi pada penghujung perubahan millennium tidak sedikit undang-undang dan regulasi baru yang mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara dikeluarkan oleh pemerintah, dari yang mengatur soal politik formal (e.g. UU No 12 Tahun 2008 tentang otonomi Daerah, UU No 2 tahun 2011 tentang Partai Politik) hingga ke penghapusan kekarasan dalam rumah tangga (UU no 23 tahun 2004), dari soal ekonomi (e.g. UU No 13 Tahun 2003 tentang tenaga kerja, dan UU No 20 Tahun 200 tentang Usaha Mikro, Kecil dan menengah), pendidikan

(UU No 2o tahun 2003 tantang SISDIKNAS) hingga hubungan antar umat beragama (e.g. SKB 3 Mentri No 3 Tahun 2008 tentang Ahmadiyah). Norma-norma berbangsa dan berkewargaan baru yang digagas dan diimplementasikan oleh pemerintah yang berupa undang-undang atau regulasi lainnya ini di satu sisi merupakan refleksi etis dari perubahan visi, situasi dan kondisi yang terjadi di masyarakat, dan di sisi lain menjadi cermin dari terbentuk masyarakat Indonesia yang beretika yang diimpikan.

Pada level empirik faktual, perubahan-perubahan dan regulasi tersebut di atas meniscayakan perubahan pola hidup ekonomi, politik, pendidikan, dan juga ketetanggaan di banyak kota dan wilayah. Mobilitas masyarakat untuk mencari pendidikan, tempat belajar yang baru, untuk mencari pekerjaan, atau menjalankan tugas misalnya menjadi faktor penting terjadinya perubahan demografi yang akhirnya berdampak pada pergeseran tatanan ketetanggaan. Faktor lain yang cukup signifikan adalah pertumbuhan penduduk menyebabkan kenaikan kebutuhan akan ketersediaan lahan untuk permukiman pada satu sisi, dan pemenuhan hajat hidup yang beraneka pada sisi yang lain.

Mobilitas Penduduk dan Perubahan Tatanan Ketetanggaan

Dalam beberapa tahun terakhir, kita menyaksikan di hampir setiap kota terjadi konversi lahan yang cepat dan dalam skala besar, dari lahan persawahan/pertanian ke yang lain. Data dari penelitian yang dilakukan oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Sosial Ekonomi Pertanian, Bogor menunjukkan bahwa di pulau Jawa pada decade 1980-1990an rata-rata terjadi konversi dari tanah pertanian sebesar 50.000 ha/tahun. Dari angka tersebut 35% nya dikonversi menjadi lahan untuk

industri, 39% nya untuk perumahan/pemukiman dan sisanya untuk infrastruktur keperluan yang lain. Tumbuhnya pemukiman-pemukiman baru serta mobilitas penduduk untuk mencari mata pencaharian di tempat-tempat yang berbeda dari asalnya telah menyebabkan terbentuknya komunitas-komunitas baru dan sekaligus mengubah pola ketetanggaan.

Pada kampung-kampung pemukiman lawas dimana masyarakat yang tinggal masih relatif homogen dari segi etnisitas, kekerabatan, agama dan pekerjaan umumnya mereka memiliki tata aturan dan etika bertetangga yang mereka sudah mereka sepakati sebagai warisan dari para leluhur. Karena masyarakatnya masih bersifat homogen maka kesepakatan-kesepakatan untuk melanjutkan tata nilai dan perilaku bertetangga yang telah mapan lebih mudah dicapai dan dilaksanakan. Karena faktor-faktor seperti pertumbuhan penduduk dan kebutuhan lahan tinggal, tingginya mobilitas masyarakat untuk belajar dan bekerja, dan sebagainya seperti tersebut di atas, kini semakin sulit kita menemukan kampung-kampung lawas yang masih dihuni oleh masyarakat yang homogen dan dapat bertahan hidup dengan etika-etika lama yang disepakati. Hampir di setiap kampung di perkotaan selalu didapati kelompok pendatang baru, atau orang kampung tersebut yang berpindah ke tempat yang lain.

Perjumpaan di antara orang-orang yang berbeda latar belakang etnisitas, agama, usia, pekerjaan dan lain-lain dalam suatu ruang ketetanggaan memiliki potensi terjadinya ketegangan dan konflik. Misalnya dalam kampung yang semula semua penduduknya terdiri dari orang Jawa dan beragama Islam dan sudah memegangi dan mengamalkan nilai-nilai etika tertentu dalam bertetangga, dan suatu ketika kedatangan warga baru yang non-Muslim, dan berasal dari etnis

yang berbeda yang memiliki pekerjaan yang tidak sama dengan kebanyakan orang kampung tersebut dan memiliki nilai etika yang berbeda. Bila kedua belah pihak –penduduk kampung yang sudah lama menetap dan penduduk yang baru datang tidak berusaha secara aktif untuk mempelajari dan membuat penyesuaian dan kesepakatan baru, sangat dimungkinkan ketegangan yang ada berubah menjadi konflik yang lebih dalam dan luas.

Karena proses mobilisasi dan dinamisasi penduduk ini tidak dapat dicegah, maka perubahan pola ketetanggaan juga menjadi tidak terelakkan. Untuk mengantisipasi dan mencegah terjadinya konflik nilai, maka alangkah baiknya bila kita semua mulai menguatkan kajian terhadap nilai-nilai dan etika bertetangga yang dipromosikan oleh agama-agama yang menjadi sumber aturan dan penuntun hidup para pemeluknya. Makalah singkat ini mencoba memberikan kontribusi bagi tumbuhnya diskusi tentang norma-norma Islam dalam bertetangga, dan mendorong upaya implementasinya oleh masyarakat Muslim dalam hidup bertetangganya dengan siapa pun.

Siapa Tetangga Kita?

Siapakah yang kita sebut dengan tetangga? Pengalaman hidup keseharian secara tradisional kita menunjuk pengertian tetangga secara fisik sebagai orang atau keluarga yang tinggal di dekat rumah kita, yang kita akan selalu melewati sekitar rumahnya –depan, belakang atau sampingya, pada saat kita keluar masuk dari rumah kita ke tempat yang lain. Orang Jawa sering menyebut ada empat tetangga yang paling dekat dengan kita dengan istilah pat-jupat, yakni tetangga yang tinggal di empat penjuru yang melingkupi rumah kita: depan, belakang, samping

kanan dan samping kiri. Tetangga-tetangga terdekat inilah yang halaman rumahnya paling sering kita lewati, dan umumnya paling sering kita mintai bantuan dan memberikan bantuan; misalnya, pada saat terjadi kemalangan yang bersifat mendadak, seperti kebakaran, kebanjiran, kecurian, kesripahan (ada anggota keluarga kita yang meninggal), dan kekurangan tempat untuk kita melaksanakan suatu hajat dan lain sebagainya.

Bertambahnya jumlah penduduk yang cepat menyebabkan tingkat kepadatan suatu kampung wilayah pemukiman juga semakin tinggi. Jarak ruang yang membatasi antara satu rumah dengan rumah lainnya mengalami penyusutan yang tajam; bahkan kini di kota-kota besar, di komplek perumahan kelas menengah ke bawah banyak kita temui rumah-rumah yang tidak memiliki halaman, dan bahkan rumah mereka saling berdempetan satu sama lain. Dalam kondisi seperti ini wacana ketetanggaan tentu memerlukan penguatan, termasuk pada nilai-nilai etik yang dapat menjadi nilai dasar dalam membangun kehidupan bertetangga.

Di sisi lain dengan semakin tingginya mobilitas dan tuntutan kerja maupun sekolah, kesempatan untuk bersosialisasi, menyambangi dan bergaul dengan tetangga yang bersifat fisik ini semakin berkurang. Intensitas hubungan antar personal lebih banyak terjadi di area tempat bekerja, dan belajar. Dengan perkembangan ini, makna bertetangga mengalami ekstensi, dari mereka yang semula bergaul dan memiliki rumah yang berdekatan, kini melampaui mereka yang menjadi mitra kerja dan belajar dan mereka yang memiliki lingkungan kerja dan belajar yang berdekatan antara satu dengan yang lainnya. Ketetanggaan masa kini mengalami perluasan makna; kehadiran tetangga tidak hanya ditentukan oleh kehadiran kedekatan fisik kita dan rumah tinggal tetapi

juga kedekatan hubungan relasi dan komunikasi yang terjadi dalam ruang-ruang di luar lingkup rumah tangga, tetapi juga tempat kerja, bergaul, belajar, dan yang tidak kalah pentingnya adalah ruang maya.

Ekstensi pemaknaan tetangga tidak hanya terjadi pada perubahan ruang fisik dan maya proksimiti yang dimiliki oleh individual dan keluarga, tetapi juga oleh suatu kelompok yang terimajinasikan sebagai satu bangsa (Anderson, 2006). Kita mengenal konsep yang disebut Negara tetangga, yakni suatu entitas terimajinasikan sebagai ruang dan kekuasaan yang berbatasan dengan entitas yang lainnya. Untuk menyebut contoh Negara-negara tetangga Indonesia yang memiliki batas bersama adalah Malaysia, Singapura, Filipina dan Australia.

Dalam konteks makalah ini, konsep ketetanggaan yang akan dibahas adalah utamanya yang berkenaan dengan definisi tradisional yang berkonotasi pada adanya kedekatan relasi personal dan kekeluargaan secara fisik dan empirik. Namun demikian pembahasan prinsip etis yang dikemukakan tidak menutup kemungkinan menjadi landasan argumen untuk perluasan pemaknaan etika bertetangga dalam makna yang lebih luas, misalnya yang bersifat maya dan makro kenegaraan.

Etika Bertetangga: Menggali Nilai Qur'ani dan Teladan Rasulullah

Agama yang berakar pada Nabi Ibrahim, Yahudi, Kristen dan Islam, memiliki doktrin teologis dan etis yang kuat tentang tetangga. Salah satu nilai dasar moral yang dibangun dari kitab suci Bibel adalah mencintai Tuhan dan 'mencintai tetangga sebagimana mencintai diri sendiri'. Meskipun demikian, Gabriella Meloni menemukan bahwa

sejarah intelektual Yahudi mencatat perbedaan argumen berkenaan dengan doktrin tersebut di atas, di antaranya pertanyaan tentang 'apakah kecintaan kepada tetangga itu juga melimpah pada mereka yang di luar Yahudi? Apakah kecintaan kita kepada tetangga harus sama persis antara yang satu dengan yang lain? Apakah dimungkinankan preferensi kecintaan tersebut, mengapa? (Meloni, 2011: 26-28). Di dalam masyarakat Muslim sendiri ada beberapa bentuk pengaturan tentang kehidupan bertetangga yang berkenaan dengan isu perbedaan agama dan kekerabatan, yang di dalamnya melekat hak-hak masing-masing tetangga sesuai dengan kedudukannya sebagaimana berikut:

Pertama, tetangga muslim dan sekaligus saudara kerabatnya, maka dia mendapatkan tiga hak, yaitu hak seorang muslim, hak saudara, dan hak tetangga.

Kedua, tetangga muslim dan tidak mempunyai ikatan kekerabatan, maka dia mempunyai dua hak, yaitu hak muslim dan hak tetangga.

Ketiga, tetangga non muslim, maka dia hanya mendapatkan satu hak, yaitu hak tetangga. Agama-agama lain, baik yang berakar pada ajaran Nabi Ibrahim atau tidak juga memiliki prinsip-prinsip moral yang mengatur relasi ketetatanggan, namun dalam makalah ini pembahasan akan difokuskan pada penggalian nilai etik Islam.

Sebagai kelompok umat yang secara kuantitatif memiliki penganut terbanyak di Indonesia, umat Islam memiliki tanggung jawab yang besar untuk dapat mengartikulasikan dan mengaplikasikan nilai-nilai etik yang dikandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW dalam kehidupan sehari-hari, dalam membuat peraturan-peraturan sosial yang mengatur pergaulan hidup sesama

warga Negara. Dalam konteks ini, nilai-nilai etis dalam bertetangga, baik dalam arti tradisional maupun luas yang digali dari pesan sumber ajaran Islam perlu dipahami lagi dan ditegakkan, agar nilai-nilai etik itu menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari perilaku dan peri kehidupan umat.

Prinsip Etika Bertetangga dari Al-Qur'an

Al-Qur'an, kitab suci yang menjadi acuan hidup orang Islam, secara tegas mengkonfirmasi makna pentingnya tetangga. Dalam bahasa Arab tetangga disebut dengan jaar, yang kadang diadaptasi dalam bahasa Melayu menjadi jiran. Beberapa ayat Al-Qur'an memerintahkan umat beriman untuk menyembah Tuhan Allah, diikuti dengan perintah untuk berbuat baik kepada kepada kedua orang tua, karib kerabat dan tetangga, serta perintah untuk bertolong-menolong dalam mengupayakan kebajikan dan mencegah persekongkolan dalam perbuuatan dusta, permusuhan, di antaranya tersurat dalam surat An-Nisa ayat 36 yang kira-kira tafsir artinya:

> "Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri."

Al-Qur'an surat Ali Imran: 104: "Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung

Al-Qur'an surat Al-Maidah: 2: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya."

Dalam tradisi *ulumul Qur'an* (ilmu yang berkenaan dengan Al-Qur'an), dan *ushul fiqh* (logika dasar penentuan/pengembangan hukum Islam), kata amar/perintah dalam suatu ayat atau firman berarti pada dasarnya menunjukkan pada penting dan wajib dilaksanakannya hal-hal yang disebutkan dalam perintah tersebut. Dalam ayat 36 surat An-Nisa di atas secara jelas Allah memfirmankan bahwa berbuat baik kepada tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh sangat penting karena perintah itu tercantum dalam satu ayat yang sama dengan perintah untuk menyembah Allah, untuk tidak mempersekutukan Allah dengan sesuatu, untuk berbuat baik pada ibu dan bapak, berbuat baik pada anak-anak yatim, pada teman sejawat, pada *ibn sabil* (orang yang dalam perjalanan/ perantauan).

Prinsip Etika Bertetangga dari Hadits Rasulullah Muhammad SAW

Selain Al-Qur'an, sumber ajaran etik lainnya adalah dari sunnah Rasulullah Muhammad SAW (Farid, 1997) yang dalam kitab suci disebutkan sebagai manusia yang memiliki budi luhur, sebagimana difirmankan dalam Al-Qur'an surat Al-Ahzab: 21 "Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah." Sementara dalam surat Al-

Qalam: 4 disebutkan bahwa "Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung."

Dibandingkan dengan Al-Qur'an, tingkat autentisitas dan autoritas sunnah Rasulullah Muhammad SAW ini dianggap masih di bawahnya; dalam arti bahwa secara kesarjanaan telah ditemukan bahwa tidak semua sunnah yang dinisbahkan atau dihubungkan dengan Rasulullah memang benar berasal dari Rasulullah. Pada masyarakat Muslim awam secara umum kata sunnah juga disamakan dengan hadits –yang berarti perkataan, perbuatan dan persetujuan/keputusan Rasulullah. Dalam bahasan *ulumul hadits* disebutkan bahwa tingkat autentisitas dan autoritas hadits itu bermacam-macam, ada hadits mutawatir dan *hadits ahad*; sementara yang hadits ahad sendiri masih terbagi menjadi banyak kelas dan kategori berdasarkan ketersambungannya dengan Rasulullah, tingkat kualitas yang dimiliki oleh para perawi (yang menarasikan hadits) dan matan (isi pesan hadits) (Ilyas, 1996).

Makalah singkat ini tidak akan menguji tingkat autentisitas dan autorititas hadits-hadits yang dinukil, juga tidak mendiskusikan secara panjang lebar tentang derajat nilai dari suatu hadits yang akan dikutip. Makalah ini hanya memaparkan hadits-hadits yang berkenaan dengan nilai etika dalam bertetangga yang sudah ditulis dalam kitab-kitab hadits yang dianggap kanonik oleh umat Islam di Indonesia. Di antara tujuh kitab kumpulan hadits yang dianggap kanonik tersebut, kitab hadits yang ditulis oleh Imam Bukhori dan Imam Muslim, khususnya, yang dianggap oleh sebagian besar kaum Muslim Sunni menduduki kelas kitab hadits yang paling tinggi dari sisi pengujian tingkat kualitas para perawinya.

Penelusuran terhadap hadits-hadits yang berkenaan dengan etika bertetangga menunjukkan kuatnya bukti bahwa ajaran Islam

memberikan tekanan yang mendalam akan pentingnya bagi umat Islam untuk berbuat baik terhadap tetanggan. Asersi al-Qur'an tentang tetangga sebagaimana dikutip diatas, diperkuat dengan contoh-contoh konkrit dari sabda dan perilaku Rasulullah Muhammad SAW dalam bertetangga. Sebagian dari contoh konkrit dari perilaku Rasulullah terhadap tetangga hendaknya diambil pada nilai etis dan spiritualnya daripada konkrit contoh tindakannya bilamana konteks sosial sudah mengalami perubahan. Jadi relevansi nilai moral etis itulah yang tetap dipegang dan digali.

Berikut ini adalah beberapa nukilan dari hadits Nabi berkenaan dengan etika bertetangga. Rasullullah SAW sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Hurairah dan disepakati oleh Imam Bukhori dan Imam Muslim pernah bersabda, yang artinya : "Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaknya ia mengatakan hanya hal yang baik atau diam. Dan barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaknya ia menghormati tetangganya. Dan barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir maka hendaknya ia menghormati tamunya". Dalam riwayat yang lain yang ditulis oleh Imam Bukhori, Rasulullah bersabda: "Barangsiapa yang beriman kepada Allah SWT dan hari akhir maka hendaknya dia memuliakan tetangganya." Disepakati oleh Imam Bukhori dan Imam Muslim (muttafaq 'alaih), diriwayatkan Rasulullah SAW telah bersabda: "Demi Allah, tidak beriman; demi Allah, tidak beriman; demi Allah, tidak beriman! Nabi ditanya: Siapa, wahai Rasulullah? Nabi menjawab: "Adalah orang yang tetangganya tidak merasa tentram karena perbuatan-nya." Dari Imam Bukhori, bahwa Aisyah RA, isteri Rasulullah, ummul mukminin, meriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda: "Jibril senantiasa mewasiatkan kepadaku untuk berbuat baik kepada tetangga sampai

aku beranggapan bahwa tetangga akan mewarisi." Diriwayatkan leh Imam Muslim dari sahabat Abu Hurairah bahwa Rasulullah bersabda, "Tidak akan masuk Jannah orang yang tetangganya tidak merasa aman dari gangguannya."

Hadits-hadits di atas secara jelas menunjukkan makna pentingnya menghormati dan berbuat baik kepada tetangga. Rasulullah membuat hubungan simetri antara kualitas keimanan seseorang kepada Allah, iman akan adanya Hari Akhir, dan pahala Surga dengan rasa ketentraman dan keamanan para tetangganya. Selain berkaitan dengan dimensi keimanan/spiritualitas, ketetanggan juga penting dari dimensi sosial, seperti rasa aman tersebut. Semakin berkualitas keimanan seseorang akan menyebabkan semakin baiknya dia dalam bergaul dengan tetangganya, dan bukan sebaliknya. Bahkan Rasulullah juga mengancam, bahwa bila tetangga kita tidak merasa aman tinggal berdekatan dengan kita, berarti keimanan kitalah yang berlu dipertanyakan; bahkan secara tegas Rasulullah menyatakan seseorang itu sesungguhnya "tidak beriman" bila tetangganya merasa tidak aman.

Pada hadits yang lain, Rasulullah memberikan contoh konkrit bentuk berbuat baik kepada tetangga, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Muslim: Rasulullah SAW. bersabda kepada Abu Dzarr: "Wahai Abu Dzarr, apabila kamu memasak sayur (daging kuah), maka perbanyaklah airnya dan berilah tetanggamu." Imam Bukhori dan Imam Muslim meriwayatkan dari Abu Hurairah, bahwa Rasullullah juga bersabda:"Wahai wanita-wanita muslimah, jangan sekali-kali seorang tetangga menganggap remeh untuk memberikan hadiah kepada tetangganya walaupun hanya sepotong kaki kambing." Contoh lain berbuat baik kepada tetangga adalah memberikan hadiah, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah dalam riwayat Imam Bukhori:"Saling

menghadiahilah kalian niscaya kalian akan saling mencintai." Dari sahabat bu Dzar, diriwayatkan oleh Imam Muslim, Rasulullah juga berpesan: "Janganlah engkau meremehkan sedikit pun dari kebaikan, walaupun sekedar menampakkan wajah yang berseri-seri ketika bertemu saudaramu."

Beberapa perbuatan baik nyata untuk tetangga yang disarankan oleh Rasulullah seperti memberi kuah masakan daging, atau memberi hadiah, dan menampakkan wajah yang berseri-seri kepada tetangga tentunya masih sangat relevan dengan kondisi kita saat ini. Tentang memberi kaki kambing atau kuah daging kambing yang disebut di atas tentu manifestasinya dapat disesuaikan dengan situasi saat ini, misalnya bila kita mengetahui bahwa tetangga kita memiliki penyakit darah tinggi, tentu memberi daging kambing atau kuah daging kambing menjadi tidak sepatutnya. Tetapi pesan etis yang jelas adalah berbagi yang kita miliki/makan/nikmati dengan tetangga kita. Jangan sampai kita menikmati makanan atau sesuatu dan kita tidak membaginya dengan tetangga.

Nilai-nilai etis lain yang dipesankan oleh Rasulullah tentang bertetangga dapat dicermati dari hadits-hadits berikut ini. Dalam riwayat Imam Tirmidzi dan Imam Ahmad, Rasulullah shallallaahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Sebaik-baik sahabat di sisi Allah adalah mereka yang terbaik kepada sahabatnya, dan sebaik-baik tetangga di sisi Allah adalah yang terbaik kepada tetangganya." Pada hadits yang diriwayatkan oleh Ibu Hibban, Rasulullah dilaporkan bersabda:"Ada empat perkara yang termasuk dari kebahagiaan : istri yang shalihah, tempat tinggal yang luas, tetangga yang shalih dan tunggangan (kendaraan) yang nyaman. Dan ada empat perkara yang termasuk dari kesengsaraan : tetangga yang jelek, istri yang jahat, (tidak shalihah),

tunggangan yang jelek, dan tempat tinggal yang sempit." Dari Imam Ahmad, Rasulullah SAW. bersabda, "Ada tiga kelompok manusia yang dicintai Allah; disebutkan di antaranya : "Seseorang yang mempunyai tetangga, ia selalu disakiti (diganggu) oleh tetangganya, namun ia sabar atas gangguannya itu hingga keduanya dipisah oleh kematian atau keberangkatannya." Diriwayatkan oleh Imam Bukhori bahwa Aisyah, ummul mukminin, berkata: "Wahai Rasulullah, saya memiliki dua tetangga, lalu manakah yang lebih aku beri hadiah terlebih dahulu?" Beliau menjawab: "Yang lebih dekat dengan pintu rumahmu."

Penutup

Makalah ini membahas etika tidak hanya sebagai suatu pengetahuan yang bersifat spekulatif, teoritis, melainkan juga sebagai suatu pengetahuan yang bertujuan praksis, dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari pada masyarakat. Pesan-pesan moral agama, etika sosial, undang-undang, regulasi dan peraturan-peraturan lain yang disepakati dan dikembangkan dalam masyarakat sejatinya menunjukkan pada adanya keinginan untuk menata hidup bersama secara bajik dan bijak. Komponen kehidupan sosial yang terkecil setelah rumah tangga adalah satuan ketetanggaan. Makalah ini secara khusus memaparkan nilai-nilai dasar etis dalam Islam yang mengatur kebajikan dan kabijakan dalam bertetangga.

Ayat-Al-Qur'an dan hadits-hadist dari Rasulullah Muhammad SAW yang dinukil secara gamblang menunjukkan arti pentingnya tetangga bagi kehidupan seorang Muslim. Kebajikan kepada tetangga disetarakan nilainya dengan kebagusan Iman kepada Allah dan Hari Akhir, serta pahala Surga. Ketiadaan kebajikan atau rasa aman yang

dinikmati tetangga kita dapat menggugurkan klaim-kalim keimanan kita kepada Allah. Sungguh ini suatu asersi Islam yang sangat kuat tentang perlunya beretika dengan tetangga. *Wallahu a'lam bisshawab*.

Daftar Pustaka

Anderson, Benedict.2006. *Imagined Communities: reflections on the origin and Spread of nationalism.* London and New York: Verso.

Farid, Miftah. 1997. *Sunah Sumber Hukum Yang Kedua.* Bandung: Pustaka

Meloni, Gabriella. 2007. "Who's my Neighbor?" in *European Political Economy Review* No 7, pp 24-37.

Ilyas, Yunahar dan Mas'udi, M. 1996. *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis.* Yogyakarta: LPPI.



6 Etika Media dalam Komunikasi Lintas Agama

Alois A. Nugroho

Pendahuluan

Oleh banyak peneliti sosial, zaman kita hidup sekarang ini sering diacu sebagai "era informasional" (Castells: 2004, 28-76). Dalam era informasional ini, teknologi komunikasi memainkan peranan penting. Semakin banyak komunikasi antar manusia, antar budaya, antar peradaban dan antar agama, dilakukan dengan bantuan teknologi komunikasi. Komunikasi kita lebih sering berupa komunikasi yang diperantarai oleh media atau yang dalam istilah teknisnya disebut "mediated communication". Banyak bentuk komunikasi yang dulu harus dilakukan secara tatap muka (face to face), kini lebih sering dilakukan secara termediasi dengan memanfaatkan teknologi komunikasi. Teknologi komunikasi menawarkan pelbagai saluran komunikasi atau media komunikasi, yang semakin lama berkembang semakin canggih. Radio transistor yang di Indonesia pada tahun 1960an merupakan medium yang naik daun, telah ditemani oleh televisi pada tahun 1970an, dan sekarang orang bisa chatting melalui internet dengan telepon seluler yang ringan dan dapat digenggam atau dimasukkan ke dalam saku celana.

Masing-masing media memiliki karakter sendiri, sehingga para komunikator menyeleksi media apa yang paling cocok dengan pesan-pesan yang akan mereka sampaikan kepada khalayak. Media merupakan pesan ("the medium is the message") kata pakar komunikasi yang bernama Marshall McLuhan (McLuhan, 1964; Federman, 2004). Media berpengaruh pada corak hubungan antar manusia dan antar kelompok manusia. Ketika televisi sudah merupakan barang yang dimiliki oleh masyarakat dari segala lapisan, muncul keluhan bahwa anak-anak sekarang lebih banyak duduk di depan televisi dan kurang bergaul, bermain, berlarian, dengan teman-teman sebaya. Telepon seluler dan internet sekarang pun sudah diwaspadai sebagai alat yang "mendekatkan yang jauh", tetapi juga "menjauhkan yang dekat". Manusia, muda maupun tua, tak punya waktu bergaul dengan tetangga dekat atau bahkan orang serumah, karena sibuk berkomunikasi, mengirim SMS atau email, dengan teman-temannya yang jauh.

Kemajuan teknologi komunikasi itu tidak hanya "mendekatkan yang jauh" atau mengatasi jarak, tetapi juga mengatasi perbedaan waktu. Bencana tsunami di Aceh pada tahun 2004 dan di Jepang pada tahun 2011 dapat kita ikuti detik demi detik pada waktu yang sama dengan di Aceh maupun di Sendai, Jepang. Kita dapat mengikuti peristiwa-peristiwa itu melalui radio, televisi, maupun internet secara "real time" pada detik yang sama dengan detik di mana peristiwa nyata itu terjadi. Lebih dari itu, pemberitaan tentang bencana tsunami real time itu biasanya diulang-ulang oleh banyak stasiun televise di seluruh dunia dan bahkan dapat diakses melalui situs-situs internet mereka bertahun-tahun kemudian setelah peristiwa nyata itu terjadi.

Singkatnya, kemampuan teknologi untuk mengatasi ruang dan waktu itu membuat dunia menjadi terkesan kecil. Peristiwa yang

terjadi jauh di belahan dunia lain dapat terkesan terjadi di "kampung sebelah". McLuhan mengistilahkan kesan ini dengan "global village", yang artinya kampung global. (McLuhan, 1964). Dunia yang kalau kita berkeliling sepanjang khatulistiwa berjarak 40.076 km itu dialami sebagai sebuah dusun, setiap kali kita menonton berita internasional di televisi atau di internet. Demonstrasi buruh di Bekasi dan demonstrasi buruh di Athena, Yunani, sama jauhnya, hanya berjarak dari kotak televisi ke sofa atau tikar di mana kita duduk menyaksikannya.

Paradoks Global

Akan tetapi, menyatunya dunia menjadi dusun global dalam rangkulan teknologi komunikasi ini, yang menimbulkan kesan seakan-akan jarak antar kebudayaan semakin berkurang ini, tidaklah serta merta membuat manusia menjadi semakin memperlihatkan kesamaan satu sama lain. Malah sebaliknya. Yang tampak menonjol adalah perbedaan-perbedaan dan keanekaan. Inilah yang oleh John Naisbitt disebut "paradoks global" (Naisbitt, 1994). Di satu pihak, dunia dipersatukan oleh teknologi komunikasi menjadi dusun global. Di lain pihak, keanekaan semakin mengedepan. Perbedaan-perbedaan yang dulunya tidak muncul, kini semakin tampil ke depan. Teknologi komunikasi yang menyatukan ternyata sekaligus juga mendorong menguatnya perbedaan-perbedaan.

Memang benar, perbedaan-perbedaan ini dapat memperindah dunia yang bisa diibaratkan sebagai taman bunga. Keanekaan di dunia ibarat tumbuhnya berbagai bunga, dalam berbagai bentuk, berbagai warna, berbagai keharuman, mungkin juga berbagai manfaat. Belum

berapa lama yang lalu, nama-nama jalan di Yogyakarta hanya ditulis dalam aksara Latin, namun sekarang selain tertulis dalam huruf Latin, papan-papan nama jalan itu juga bertuliskan aksara Jawa (ha na ca ra ka). Langkah ini diikuti oleh Surakarta di mana kantor-kantor dan sekolah-sekolah juga menuliskan namanya dalam huruf Jawa. Di Jakarta, ada stasiun televisi yang memiliki program khusus berbahasa Mandarin. Bahkan di pelosok Jawa Tengah pun, ada stasiun radio berbahasa Mandarin. Di Surabaya, telenovela berbahasa Portugis diisi sulih suara dengan bahasa Jawa Timuran. Di wilayah Purwokerto, ada gerakan sosial "Serulingmas" (Seruan Eling karo Banyumasane). Ini baru gejala-gejala yang terjadi di Jawa dan itu pun hanya beberapa yang disebut. Halnya sama dengan ekspresi keanekaan agama-agama, semisal busana Muslim, sistem perbankan Syariah, DAAI TV (Budha) atau "Family Channel" (Kristiani), dan Bali TV (agama Hindu merupakan unsur penting dalam identitas keBalian). Akan tetapi, keanekaan itu juga dapat memunculkan keprihatinan, ketika simbol-simbol yang membedakan itu tidak membuat orang semakin dekat. Dalam "global village" yang membuat peristiwa di tempat jauh seakan-akan terjadi di dusun sebelah, simbol-simbol yang membedakan itu kadang-kadang malah memperjauh, bahkan menimbulkan pertentangan fisik. Pada tingkat global, Samuel Huntington pernah mengejutkan dunia melalui bukunya, yang lebih dikenal sebagai Clash of Civilizations (1993).

Banyak pakar yang menganggap bahwa analisis Huntington itu tidak berdasar. Namun yang terpenting ialah bahwa apakah keanekaan budaya dan agama itu akan indah bagaikan bunga-bunga di taman, atau akan berubah menjadi benturan peradaban, bukanlah "hukum besi" sejarah, bukanlah sesuatu yang mau tak mau harus diterima. Keduanya

merupakan kemungkinan-kemungkinan yang dapat terjadi dalam percaturan global. Tergantung pada kita, apakah kita mau hidup dalam taman bunga yang indah, atau mau menceburkan diri dalam "tawuran global", tawuran pada tingkat regional, nasional, dan lokal (yang kini makin sering muncul dalam pemberitaan media). Komunikasi merupakan salah satu faktor penting untuk menciptakan kondisi kedamaian atau, sebaliknya, suasana tawuran.

Komunikasi dalam Keanekaan

Semaraknya keanekaan dalam kehidupan bermasyarakat sekarang, baik pada tingkat lokal, tingkat nasional, tingkat regional, maupun tingkat internasional, perlu ditunjang oleh komunikasi sosial yang mendasarkan diri pada etika atau moral yang sesuai dengan cita-cita untuk menciptakan hubungan damai di antara komunitas-komunitas dengan latar belakang agama dan budaya yang beraneka, yakni cita-cita yang oleh para pendiri bangsa Indonesia dirumuskan sebagai "Bhineka tunggal ika". Maka etika sosial yang mendasari komunikasi lintas agama dan lintas budaya semakin penting untuk dipelajari kembali dan dipraktikkan dalam hidup nyata sehari-hari. Perkembangan teknologi komunikasi menyebabkan kita tak dapat lagi menghayati kebudayaan dan agama kita secara "tertutup". Sikap "tertutup" artinya, pertama-tama, sikap seakan-akan tak ada kebudayaan-kebudayaan atau agama-agama lain. Sikap tertutup seperti ini berhubungan dengan "keadaan tertutup". Sikap itu bisa muncul karena orang relatif dibesarkan dan dididik dalam kebudayaan yang kurang lebih homogen atau seragam, tidak terpapar pada kebudayaan lain, kurang bergaul dengan orang-orang yang memiliki latar belakang budaya yang berbeda.

Namun perkembangan teknologi komunikasi membuat keadaan tertutup itu semakin jarang dapat ditemukan.

Meskipun kita tinggal di suatu kampung terpencil, selama tempat tinggal kita itu terhubung dengan jejaring media massa atau komunikasi massa, maka kita mau tidak mau akan menjadi bagian dari "dusun global" McLuhan. Lewat televisi, badai dan banjir di Amerika Serikat, yang diakibatkan oleh angin topan Irene, Katrina atau Sandy, dan kesiapan bangsa Amerika dalam menghadapi bencana, ikut kita rasakan. Tsunami di Jepang yang memilukan dan kekuatan jiwa bangsa Jepang dalam bersama-sama memikul penderitaan pasca-bencana kita ikuti dengan belasungkawa dan sekaligus kekaguman. Kita takjub dan ikut memuliakan nama Allah waktu menyaksikan jemaah haji melaksanakan wukuf di Arafah dari tempat kita duduk yang sebenarnya jauh dari Tanah Suci. Dan setiap kali kita bertepuk tangan karena seorang pemain sepak bola dari kesebelasan Amerika Latin atau Eropa Selatan mencetak goal, kita menyaksikan pula bagaimana pemain-pemain itu biasanya membuat tanda salib di dahi dan dada mereka.

Namun berubahnya keadaan tertutup itu tidak dengan sendirinya mengubah sikap tertutup. Orang yang sudah memasuki keadaan terbuka, menggunakan teknologi komunikasi canggih dan memasuki "dusun global", dapat tetap memelihara dan mempertahankan "sikap tertutup" ini pula. Caranya ialah dengan berperilaku seakan-akan kebudayaannya tidak harus berbagi "dunia" tempat kita tinggal ini, atau "dusun global" kita ini, dengan kebudayaan-kebudayaan lain atau agama-agama lain. Singkatnya, sikap tertutup ialah sikap yang acuh tak acuh pada adanya keanekaan atau bahkan tidak menginginkan adanya beraneka bunga di taman "dusun global" ini.

Sikap tertutup itu bisa berbentuk sikap tertutup pasif atau "acuh tak acuh" dan sikap tertutup "aktif". Sikap tertutup "acuh tak acuh" itu adalah sikap seakan-akan kita masih berada dalam "keadaan tertutup" biarpun sudah terpapar kepada teknologi, terutama teknologi komunikasi. Sikap tertutup "acuh tak acuh" tercermin bila orang berperilaku seakan-akan tidak ada kebudayaan dan agama lain di dunia ini, biar pun orang itu mengendarai sepeda motor bermerk Jepang, mengenakan kaos dengan merk Amerika, menggunakan telpon seluler dengan merk Korea, mungkin pula memakai sepasang sandal bikinan Cina (yang berideologi komunis). Biasanya, sikap tertutup "acuh tak acuh" ini terjadi pada komunitas yang dalam keseharian hampir tidak harus melakukan komunikasi interkultural. Meski tidak beranjak jauh dari "keadaan tertutup", bagaimana pun, sikap tertutup "acuh tak acuh" ini tidak akan mengganggu kedamaian masyarakat.

Sebaliknya, sikap tertutup "aktif" berupaya secara aktif agar tidak tumbuh keanekaan dalam dunia yang sudah berupa "dusun global" ini. Sikap tertutup "aktif" ini tercermin dalam komunikasi yang menggunakan kekerasan melalui kata-kata, gambar-gambar, filem-filem, dan sering kali juga kekerasan fisik. Tujuannya adalah untuk meniadakan keanekaan, untuk mencapai suatu keadaan dimana pihak-pihak yang memiliki latar belakang budaya dan agama yang berbeda akan meninggalkan kebiasaan-kebiasaan serta kepercayaan-kepercayaan yang beraneka itu dan menggantinya dengan kebiasaan serta kepercayaan yang dianut dan diakrabi (punya familiarity) oleh orang yang memiliki sikap tertutup aktif itu. Dengan kata lain, yang dituju oleh sikap tertutup aktif ini ialah suatu keadaan masyarakat yang homogen, seragam, semacam taman dengan satu macam bunga, atau singkatnya suatu "keadaan tertutup". Sikap tertutup "aktif"

dengan demikian mengusik kedamaian dalam berbagai ruang lingkupnya.

Padahal, yang kita perlukan sekarang adalah sikap yang "terbuka", yakni sikap yang dilandasi oleh pengakuan bahwa, dalam kenyataan, kita hidup dengan orang-orang dari latar belakang kebudayaan dan agama yang beraneka, lebih dari itu kita mesti berbagi "dunia" yang kita huni ini dengan orang-orang dari berbagai latar belakang budaya dan agama itu. Kita bisa saja memiliki sikap terbuka yang pasif atau "acuh tak acuh" atau, sebaliknya, sikap terbuka yang "aktif". Dengan sikap terbuka yang "acuh tak acuh", kita tahu bahwa kita hidup bersama dengan orang-orang dari latar belakang budaya dan agama yang beraneka, namun kita cukup menyibukkan diri dengan "puak" atau "umat" kita sendiri, menjalankan kewajiban tolong menolong, menebarkan kasih sayang, menciptakan rasa saling percaya, di antara saudara-saudari sekebudayaan dan seiman. Persoalan yang terjadi dalam kebudayaan atau agama lain adalah persoalan "mereka", sejauh tak mengganggu puak dan agama kita. Yang penting tercipta "ko-eksistensi damai", ada bersama secara damai.

Sikap terbuka yang "acuh tak acuh" ini cukup menjamin kedamaian hidup bersama dengan dilandasi oleh sikap yang realistis terhadap kenyataan sosial dan global dewasa ini. Akan tetapi, sikap terbuka yang "acuh tak acuh" ini kadang-kadang tidak cukup. Kita berbagi lokasi dan "dunia" yang sama dengan orang-orang dari latar belakang kebudayaan dan agama, sehingga sering kali kita harus bersama-sama pula dalam berpartisipasi memecahkan masalah-masalah yang kita hadapi bersama. Ketika Bantul mengalami gempa hebat, Gunung Merapi meletus dahsyat, Jakarta dilanda banjir, orang-orang dari pelbagai latar belakang agama dihadapkan pada bencana yang

sama. Mereka harus saling bahu membahu. Pada peristiwa Bom Bali I 12 Oktober 2002, seorang relawan yang segera menolong para korban ialah seorang Muslim bernama Haji Agus Bambang Priyanto (BeritaBali.com, diakses 30 Oktober 2012 pk 11.30).

Pada tingkat global, umat manusia dari pelbagai latar belakang kebudayaan dan agama dewasa ini pun memiliki pelbagai masalah yang harus dipecahkan secara bersama-sama. Misalnya, pemanasan global (global warming), krisis energi, krisis finansial, pengangguran global, jurang antara yang amat kaya dan yang amat miskin, dan lain sebagainya. Sikap terbuka yang "aktif" sangatlah dibutuhkan sekarang ini, untuk bersama-sama bahu-membahu mengatasi pelbagai masalah global. Resep-resep dari pelbagai latar belakang pengalaman budaya dan agama dapat dipertimbangkan, tanpa dijadikan satu-satunya resep dominan.

Menghindari Pesan Kebencian: Ahimsa dalam Etika Komunikasi

Etika anti-kekerasan atau ahimsa sebagaimana dipraktikkan oleh Mahatma Gandhi dan oleh banyak tokoh lain merupakan norma esensial dalam sebuah dunia yang dihuni oleh komunitas-komunitas dengan beraneka kebudayaan dan agama. Orang dengan sikap terbuka yang pasif (acuh tak acuh) pun sudah menganggap penting sikap yang oleh Richard Rorty disebut anti-kekejaman (*non-cruelty*) ini (Rorty, 1989; Nugroho, 2003). Yang penting tidak mengganggu "orang lain", terutama "lain" dalam arti berasal dari latar belakang kebudayaan dan agama lain.

Praktik non-kekerasan ini sesuai dengan prinsip malefience (do no harm) dalam etika: jangan saling melukai, jangan saling mengganggu,

jangan menyinggung perasaan orang lain, jangan mengolok-olok orang lain, jangan merendahkan martabat orang lain. Kita disibukkan oleh urusan masing-masing, namun tidak saling mengganggu, sehingga dapat hidup berdampingan dengan damai di satu dunia. Inti arti kata "toleransi" dalam dunia yang multikultural adalah situasi tidak saling mengusik dan tidak saling menimbulkan gangguan ini.

Sikap terbuka yang aktif akan menganggap norma non-kekerasan atau semangat toleransi ini sebagai norma minimal dalam dunia yang dihuni masyarakat-masyarakat multikultural. Akan tetapi, toleransi saja tidak cukup. Sikap terbuka yang aktif menyadari perlunya paling tidak dua norma yang lain, yaitu kewajiban untuk menjalankan "keramahtamahan linguistik" (linguistic hospitality) dan kewajiban untuk bekerja sama, berkolaborasi, untuk membangun kehidupan bersama yang lebih baik, lebih adil, lebih lestari (sustainable).

Dalam praktik komunikasi, yang perlu diperhatikan agar norma non-kekerasan dapat dilaksanakan terutama ialah dengan sejauh mungkin menghindari munculnya "pesan kebencian" (*hate speech*). Pesan kebencian ialah komunikasi yang tidak mengandung arti lain selain ungkapan kebencian terhadap kelompok-kelompok lain, utamanya dalam situasi dimana pesan semacam itu dapat memicu tindakan-tindakan kekerasan. Pesan kebencian akan mengobarkan kebencian terhadap pihak-pihak lain, yakni pihak-pihak yang memiliki latarbelakang yang berbeda dengan pelaku pesan kebencian, utamanya dalam hal ras, atau suku, atau kebangsaan, atau territorial (wilayah), atau jender, agama, orientasi seksual, dan sebagainya (uslegal.com, 1 November 2012, pk. 06.35). Pesan kebencian dapat berasal dari mana pun, baik dari pihak mayoritas maupun dari pihak minoritas, baik dari

pihak yang mengalami diskriminasi maupun dari pihak yang melakukan diskriminasi, baik dari golongan papa maupun dari kalangan berada, baik dari kelas kurang terdidik maupun dari kelas berpendidikan tinggi, baik dari partai oposisi maupun dari partai pemerintah.

Dalam etika komunikasi, apa yang dikategorikan sebagai hate-speech atau "pesan kebencian" pada umumnya dianggap tidak etis. Pesan kebencian dianggap sudah merupakan salah satu bentuk kekerasan simbolik melalui bahasa yang didorong oleh keinginan untuk meniadakan pihak "lain". Dalam istilah Rita Kirk Whillock, pesan kebencian merupakan "anihilasi retoris" terhadap pihak "lain". "Retoris" karena pesan itu hanya berupa serentetan kata-kata, "anihilasi" karena pada hakekatnya pesan itu meniadakan atau mematikan yang "lain"(Whillock, 2000). Dalam bahasa Erich Fromm, pesan kebencian memanifestasikan necrophily atau "kecenderungan terhadap kematian", karena pesan kebencian itu sejatinya mematikan lawan dan sekaligus mematikan diri sendiri. Mematikan lawan, karena tak menghargai dan tak mendengarkan lawan bicara. Mematikan diri sendiri, karena membuat diri sendiri tertutup, tak berubah dan tak berproses.

Dalam komunikasi tatap muka dengan audiens yang berasal dari latar yang sama, pesan kebencian itu akan mengobarkan semangat dan menimbulkan rasa bersatu yang kuat karena naiknya emosi terhadap "musuh bersama". Lingkup pengaruh pesan kebencian melalui tatap muka ini memang terbatas, namun harus diingat pula bahwa, pertama, audiens itu akan tergugah untuk melakukan kekerasan terhadap "musuh bersama" yang jadi sasaran pesan kebencian dan, kedua, audiens dapat menularkan pesan kebencian itu dari mulut ke mulut (words of mouth) kepada orang-orang di lingkungan masing-masing. Dalam komunikasi

yang termediasi (mediated communication), dampak dari pesan kebencian ini biasanya akan lebih besar lagi. Apalagi bila medianya adalah media komunikasi massa yang dibaca atau ditonton oleh kalangan yang luas.

Dalam media massa, komunikasi yang memuat pesan kebencian akan memicu kebencian pada khalayak luas, termasuk reaksi dari pihak-pihak yang menjadi obyek pesan kebencian itu. Oleh karena itu, dalam komunikasi interkultural, baik yang tatap muka maupun yang diperantarai oleh media, dapat kita rumuskan norma etika yang berbunyi: "Kita wajib untuk tidak melakukan pesan kebencian". Kewajiban untuk menahan diri dari pesan kebencian ini berhubungan dengan sikap yang tidak meniadakan keanekaan bunga di taman. Kewajiban etis untuk tidak melakukan pesan kebencian berhubungan dengan etika "non-kekerasan" atau etika yang dilandasi oleh sikap terbuka, baik yang pasif maupun yang aktif. Kewajiban untuk tidak mengekspresikan diri dalam bentuk pesan kebencian merupakan tuntutan minimal dalam komunikasi interkultural yang mendasarkan diri pada etika multikultural.

Sikap terbuka dalam komunikasi multikultural, mewajibkan kita untuk menghindarkan diri dari pengungkapan pesan-pesan kebencian. Namun untuk menahan diri dari pesan kebencian tidaklah mudah. Seringkali, emosi kita meluap tanpa dapat dikendalikan dan emosi agresif kita yang terarah kepada pihak "lain" mewujudkan diri dalam pesan-pesan kebencian yang menggugah semangat dan rasa bersatu pihak "kita" dan sebaliknya menimbulkan reaksi rasa takut atau kebencian serupa dari pihak "sana". Namun bahkan kewajiban untuk menghindarkan diri dari hal yang amat sulit ini pun belumlah cukup bagi sikap terbuka yang aktif. Sikap terbuka yang aktif juga memerlukan

kesediaan untuk menjalankan "keramah-tamahan linguistik" (*linguistic hospitality*) (Ricoeur, 2007: 106-120)

Keramah-tamahan Linguistik: Upaya Saling Memahami

Keramah-tamahan linguistik ialah kesediaan untuk berkomunikasi dengan menggunakan simbol-simbol atau bahasa yang dapat dimengerti oleh rekan bicara. Itulah sebabnya dalam komunikasi interkultural, bila dua pihak yang berbicara dalam bahasa-bahasa yang berbeda bertemu dan berkomunikasi, maka mulailah mereka menggunakan "bahasa tarzan", yakni cara berkomunikasi dengan gerak-gerik tubuh. jari yang menunjuk ke dada si pembicara, atau ke arah lawan bicara, jari yang menunjuk ke atas, ke bawah, ke belakang, atau ke depan, pada umumnya kurang lebih kita ketahui maknanya. Tapi berkomunikasi secara begIni pun tidak selalu mudah, karena kode-kode komunikasi sering tak sama. Mengangguk tidak selalu berarti "ya", menggeleng tak selalu berarti "tidak".

Dalam contoh "bahasa Tarzan" di atas, sudah tampak bahwa tak satu pun dari kedua pihak itu memaksa pihak lain untuk berbicara dalam bahasa yang hanya dimengerti oleh salah satu pihak. Pihak pertama tidak memaksa pihak kedua untuk mendengarkan pihak pertama berbicara dalam bahasa pihak pertama sendiri. Demikian juga, pihak kedua tidak memaksa pihak pertama harus mendengarkan pihak kedua berbicara dalam bahasa pihak kedua sendiri. Kedua pihak berusaha saling memahami. Seandainya ada bahasa ketiga yang sama-sama dapat mereka pahami, mungkin mereka akan berkomunikasi dalam bahasa ketiga itu. "Bahasa Tarzan" dapat kita anggap sebagai bahasa ketiga bagi kedua belah pihak itu.

Dengan menarik pelajaran dari filsafat Maurice Merleau-Ponty, Algis Mickunas berpendapat bahwa bahasa gerak-gerik tubuh menyodorkan sesuatu yang universal yang perlu untuk menjalin komunikasi antar budaya, justru karena manusia dari semua latar belakang budaya dan agama memiliki tubuh. Komunikasi budaya (bahasa) bahkan dilandasi oleh kebertubuhan (yg partikular itu) yang mengandung unsur universalitas. Kebertubuhan menciptakan keluasan (horizontal, lateral) dan kedalaman (vertical, depth): kanan-kiri, depan-belakang, maju-mundur, jauh-dekat, kesana-kemari ; luas-dalam, atas-bawah, tinggi-rendah, naik turun, halus-kasar, dan sebagainya. (Arneson, 2007: 139-158).

"Bahasa Tarzan" diajukan sebagai contoh hanyalah dalam kasus dimana kedua belah pihak tidak menemukan satu bahasa yang sama-sama dikuasai, atau dikuasai dengan kefasihan yang kurang lebih sama. Banyak contoh lain dimana komunikasi interkultural dilakukan tidak dengan bahasa ibu kedua belah pihak, melainkan dengan bahasa ketiga. Seorang Indonesia berbicara dengan seorang Norwegia dalam bahasa Inggris, misalnya. Tidak jarang, ada orang yang menguasai bahasa-bahasa lain selain bahasa ibu atau bahasa pertamanya . Orang semacam ini dapat menjadi pihak pertama yang dapat berbicara dalam bahasa pihak kedua. Para penerjemah memainkan peranan ini dan dengan demikian para penerjemah mempermudah banyak orang lain dalam memahami pesan yang tertulis dalam bahasa yang tidak mereka pahami. Para penerjemah membantu melancarkan urusan orang-orang yang harus berkomunikasi dengan para pihak asing.

Keramah-tamahan linguistik ini tidak hanya didorong oleh keinginan pragmatis agar komunikasi dapat berjalan lancar (works) semata-mata, tetapi juga oleh penghormatan terhadap pihak yang diajak

berkomunikasi. Kewajiban etis untuk memiliki keramah-tamahan linguistik ini disebut juga "the duty of civility" (Rawls, 1993: 217). Sikap terbuka yang "aktif" ini mensyaratkan kewajiban untuk menghormati pihak lain (interlocutor) sebagai mitra yang setara (egaliter). Bagi sikap terbuka yang "aktif", pihak lain diandaikan dan diperlakukan sebagai mitra yang dapat mengucapkan pesan-pesan bermakna dan dapat memahami pesan-pesan bermakna, sebagaimana pihak pertama memandang dirinya sendiri selaku pihak yang juga ditandai oleh kemampuan yang sama. Kemampuan mendengar aktif dan berbicara dengan penuh bela rasa (kepedulian, compassion) kepada mitra percakapan merupakan kemampuan penting yang perlu terus diasah dalam sikap terbuka yang "aktif".

Apa yang terjadi dalam pertemuan antar pemakai bahasa ini merupakan "paradigma" bagi komunikasi antar budaya dan antar agama yang dilandasi oleh sikapa terbuka yang "aktif", yang oleh Ricoeur disebut "the paradigm of translation" (Ricoeur, 2007: 106-120). Seorang penerjemah juga tidak menemukan "bahasa rujukan" atau bahasa ketiga guna melakukan pekerjaannya. Seorang penerjemah tidak menggunakan "bahasa Tarzan" pula, melainkan berpikir "bolak balik" dari "bahasa sumber" ke "bahasa target", tak pernah menemukan terjemahan yang tepat persis. Menerjemahkan dari bahasa Inggris ke bahasa Indonesia misalnya, she dan he adalah dua kata berbeda dalam bahasa Inggris. Akan tetapi dalam bahasa Indonesia, she dan he diterjemahkan ke dalam satu kata, "ia" atau "dia". Tidak masuk akal, membedakan "dia" dan "ia" dalam arti sebagaimana bahasa Inggris membedakan she dan he. Juga, tidak ada satu kata Indonesia untuk brother dan sister, sebagaimana tidak ada satu kata Inggris untuk "kakak" dan "adik". Begitu pun, terjemahan bahasa Indonesia dari "I

didn't go" dan "I don't go" ialah "saya tidak pergi", padahal kedua kalimat Inggris itu mengisahkan dua peristiwa yang berbeda. Bagaimana kita menerjemahkan "house" dan "home" ke dalam bahasa Indonesia?

Contoh-contoh di atas adalah contoh kecil saja. Namun dari contoh itu, seorang penerjemah dapat menyadari bahwa horison bahasa (dan budaya) Inggris berbeda dengan bahasa (dan budaya) Indonesia. Dalam cakrawala budaya yang melatarbelakangi bahasa Inggris, perbedaan gender itu dinilai penting, sebagaimana terlihat dalam kewajiban seorang British gentleman untuk melindungi kaum perempuan (lebih tua atau lebih muda tak terlalu relevan). Dalam cakrawala budaya yang melandasi bahasa Indonesia, bukan gender pertama-tama yang menentukan, tetapi senioritas. Seorang kakak (pria atau wanita sama saja) wajib melindungi adik-adiknya (pria atau wanita sama saja). Seorang adik wajib menghormati kakaknya, tak terlalu penting apakah kakak itu pria atau perempuan.

Barangkali juga, cakrawala budaya yang melatarbelakangi bahasa Indonesia itu melihat waktu sebagai rentangan masa kini yang nyaris tak berujung pangkal, tak ada habis-habisnya, berlimpah-limpah (budaya polychronic). Sedangkan, latar belakang budaya dari bahasa Inggris melihat waktu yang terkotak-kotak ke dalam masa lalu, masa kini dan masa depan, yang bergerak linier, satu jalur dari belakang ke depan. Masa kini yang tak dipakai secara produktif akan lenyap ke dalam masa lalu, beku, tak dapat diubah lagi. Masa depan adalah masa yang amat ditentukan oleh apa yang kita kerjakan dalam masa kini. Masa kini yang disia-siakan dan diboroskan akan membuat kita harus bekerja teramat keras pada masa depan. Waktu adalah sumber yang dapat habis, karena itu waktu harus dipakai sebaik-baiknya (budaya monochronic).

Dengan cara demikian sang penerjemah, orang yang tidak menutup diri dalam kebudayaannya dan membuka diri secara aktif untuk "memahami" kebudayaan lain, dapat memperluas kebudayaannya. Sang penerjemah tidak perlu mengubah identitasnya sebagai orang Indonesia yang belajar berbahasa Inggeris. Sebaliknya, seandainya dia seorang Inggris pun, sang penerjemah tidak perlu mengubah identitasnya sebagai orang Inggris yang belajar berbahasa Indonesia. Orang-orang yang belajar berbahasa asing sampai sungguh-sungguh menguasainya akan memperluas cakrawala budayanya dengan cakrawala budaya yang dipelajarinya, tanpa meninggalkan dan mengubah cakrawala budaya semula. Dalam bahasa Rorty, dia dapat melakukan "re-deskripsi", deskripsi ulang, terhadap budayanya sendiri (Rorty, 1989). Bahkan dalam lingkungan bahasa kita serta budaya kita sendiri, kita sering harus menerjemahkan beberapa kali pikiran atau pendapat kita yang sama melalui pelbagai rumusan yang berbeda-beda. Maka, kita pun memakai ungkapan, "dengan kata lain", "dapat disimpulkan", "singkatnya", "dapat dikatakan bahwa", "artinya…", "ini berarti bahwa", dan seterusnya.

Penutup

Dalam era informasi ini, sebagian besar tindak komunikasi kita adalah komunikasi yang menggunakan media atau mediated communication. Komunikasi yang termediasi itu pun biasanya memiliki dampak sosial yang besar, karena satu tindakan komunikasi dapat menjangkau audiens yang luas, melalui penyebaran media cetak (semisal koran atau majalah), penyiaran melalui media elektronik (radio dan televisi) dan media baru (internet dan telpon pintar). Dengan perkembangan teknologi

media itu, sudah hampir mustahil kita berada dalam "situasi tertutup" yang alami. Teknologi media akan mendekatkan kita pada kebudayaan-kebudayaan yang "lain", yang "berbeda" dengan kebudayaan dan kebiasaan yang sudah kita hidupi sejak kecil. Teknologi media akan menghadirkan cara hidup "asing" ke dalam kamar keluarga kita. Salah satu cara untuk membentengi diri terhadap keterpaparan kepada yang "asing" itu ialah dengan tidak menggunakan media sama sekali atau dengan menganggapnya sebagai "bukan kenyataan". Dengan cara ini, kita tidak melanggar kewajiban etis untuk tidak melakukan kekerasan. Namun bagaimana pun, cara ini masih dilandasi oleh sikap tertutup, biarpun pasif.

Sikap tertutup dapat juga diekspresikan dalam cara yang lebih aktif, dimana "pesan kebencian" merupakan cara utama untuk pada akhirnya meniadakan keanekaan dengan jalan kekerasan. Maka, dalam setiap tindak komunikas, kita wajib untuk tidak melakukan apa yang disebut "pesan kebencian". Di satu pihak, pesan kebencian merupakan hasil atau ekspresi dari sikap tertutup yang aktif, yakni sikap tertutup yang terdorong untuk menganggap tidak eksis kelompok-kelompok masyarakat lain yang "berbeda" dengan kita. Pesan kebencian lahir didorong oleh naluri untuk meniadakan keberagaman atau keanekaan. Di lain pihak, pesan kebencian juga akan menularkan sikap tertutup aktif itu, menyebarkan kekerasan terhadap kelompok masyarakat atau bangsa yang "lain" dari kita.

Sikap terbuka yang pasif juga sudah memenuhi kewajiban untuk tidak melakukan kekerasan terhadap kelompok yang "berbeda" dengan kita. Namun, kewajiban ini hanya merupakan kewajiban minimal bagi sikap terbuka yang aktif. Dalam sikap terbuka yang aktif, kita wajib juga untuk melakukan "keramah-tamahan linguistik", dengan mencoba

memahami "kosa kata" dan "tata bahasa" kelompok lain itu, sehingga dapat "bercakap-cakap" atau berkomunikasi dengan mereka, tanpa kehilangan bahasa serta perspektif budaya kita sendiri.

Daftar Pustaka

Arneson, Pat. 2007. *Perspectives on Philosophy of Communication.* West Lafayette: Purdue University Press.

Castells, Manuel. 2004. *The Information Age*: The Rise of Network Society. Malden, MA etc: Blackwell Publishing.

Denton, Robert K. (ed.). 2000. *Political Communication Ethics: An Oxymoron?*. New York: Praeger.

Huntington, Samuel. 1996. *Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster.

George F. McLean. 2004. *Plenitude and Participation: the Life of God in Man.* Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy.

McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man.* New York: Signet.

Naisbitt, John. 1994. *Global Paradox.* New York: Avon Books.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Colombia University Press.

Ricoeur, Paul. 2007. *Reflections on the Just (translated by David Pellauer).* Chicago and London: Chicago University Press.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilkins, Lee, and Coleman, Renita. 2005. The Moral Media, London etc.: Lawrence Erlbaum Associates.

7 Etika dalam Bantuan Kemanusiaan

Tjahjono Soerjodibroto

Pendahuluan

Masyarakat yang membutuhkan bantuan kemanusiaan, terutama saat terjadi bencana alam, kadang hanya dianggap sebagai obyek program; bahkan ada yang disalahgunakan oleh pihak-pihak tertentu untuk menggali dana dari para donatur untuk keuntungan diri sendiri. Saat tsunami melanda Aceh akhir 2004, misalnya, banyak sekali organisasi kemanusiaan yang muncul pada saat penanganan bantuan untuk para korban. Namun tidak sedikit di antara mereka yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kegiatannya. Ada yang sebenarnya tidak memahami bagaimana melakukan bantuan kemanusiaan. Mereka sekedar menyalurkan bantuan baik dalam bentuk dana maupun barang tanpa mempedulikan apakan tepat sasaran atau tidak, tanpa mempedulikan apakah berdampak positif atau justru berdampak negatif. Pasca gempa bumi di Yogyakarta, sekelompok masyarakat di Bantul juga sempat mengungkapkan kemarahannya dengan memasang spanduk-spanduk yang menyatakan bahwa mereka bukanlah obyek wisata yang hanya untuk dijadikan tontonan.

Bantuan kemanusiaan merupakan kegiatan yang cukup kompleks karena melibatkan banyak pihak yang biasanya mempunyai agendanya

sendiri-sendiri. Sebut saja para donatur yang mempunyai ekspektasi tersendiri terlepas apakah mereka menyadari kompleksitas pelaksanaan program atau tidak. Pihak pemerintah, baik pusat maupun daerah, juga mempunyai rencana program tersendiri yang telah maupun yang belum disusun sehingga setiap program bantuan kemanusiaan selalu ingin diselaraskan dengan program besar yang mereka miliki. Masyarakat penerima bantuan adalah mereka yang menerima dampak langsung termasuk ekses-ekses negatif yang mungkin terjadi. Bisa jadi ukuran-ukuran nilai kebiasaan hidup sehari-hari, adat, maupun agama yang dianut harus dipertaruhkan; dan bisa jadi pula sangat sulit bagi pihak-pihak yang berkaitan untuk berubah atau menerima perubahan yang dipaksakan. Lembaga-lembaga kemanusiaan yang terjun membantu umumnya juga sudah mempunyai target-target yang ingin disasar atau kaidah-kaidah etika masing-masing yang harus diterapkan di lapangan.

Etika dalam Pelaksanaan Bantuan Kemanusiaan

Bantuan kemanusiaan merupakan upaya penyaluran bantuan dari pihak donatur kepada masyarakat yang taraf kehidupan atau kondisi hidupnya dipandang kurang beruntung karena berbagai sebab. Bisa jadi ini karena keadaan alam atau bencana alam, karena ulah manusia seperti adanya konflik antar warga, terorisme, maupun tirani oleh sekelompok penguasa yang tidak bertanggung jawab. Bantuan kemanusiaan dapat berupa dana langsung, bahan-bahan pokok, perbaikan rumah, pelayanan kesehatan, pendidikan, dan bantuan lain yang disalurkan untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak (immediate). Bantuan juga dapat berbentuk program pemberdayaan masyarakat secara bertahap untuk jangka panjang, seperti di bidang kesehatan (baik terkait kesehatan

terhadap penyakit maupun kebiasaan hidup sehat), pendidikan, ketahanan pangan, pengembangan kemampuan ekonomi masyarakat, pembangunan infrastruktur penunjang, penyiapan masyarakat di daerah rawan bencana (disaster risk reduction), maupun penyiapan bagi mereka untuk beradaptasi terhadap perubahan iklim (climate change adaptation), dan sebagainya.

Sebuah artikel di BBC menyebutkan bahwa arti etika adalah mengenai 'pihak lain'. Dapat dikatakan bahwa etika itu menyangkut perhatian kepada atau kepentingan pihak lain di luar diri sendiri, baik perorangan maupun kelompok masyarakat. Oleh karenanya, ketika kita membahas etika dalam menyalurkan/memberikan bantuan kemanusiaan, itu berarti bagaimana menyalurkan bantuan kemanusiaan demi kepentingan pihak lain, yaitu pihak penerima yang membutuhkan. Yang utama bukanlah keinginan/kepentingan pihak yang memberi bantuan atau yang menyalurkan bantuan. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa pasti ada keinginan tertentu dari pihak pemberi bantuan, namun yang menjadi pusat perhatian dalam etika bantuan kemanusiaan adalah memikirkan kepentingan terbaik bagi masyarakat penerima bantuan.

Dampak dari Bantuan Kemanusiaaan

Berbagai bantuan kemanusiaan tidak selalu memberikan dampak yang positif walaupun tujuan awalnya umumnya sangat mulia. Kurang dipahaminya berbagai faktor yang berkaitan bisa berpengaruh pada hasil/dampak yang terjadi; bantuan kadang tidak membawa hasil optimal atau justru jauh dari sasaran yang diinginkan. Yang berdampak positif adalah sebagai berikut.

1) Menolong kebutuhan yang paling mendesak

Suatu kelompok masyarakat bisa terdampak bencana karena faktor alam (banjir, gempa bumi, tsunami, kekeringan yang panjang, dsb.) maupun karena ulah manusia (konflik, peperangan, terorisme, dsb.). Sebagai akibatnya kehidupan masyarakat terganggu bahkan bisa sampai membahayakan kelangsungan kehidupan mereka. Masyarakat korban bencana tersebut tidak mampu untuk mencukupi kebutuhan hidupnya (makan, minum, obat-obatan, dan tempat tinggal) sehingga membutuhkan bantuan yang sangat mendesak sifatnya. Bantuan kemanusiaan bisa menjawab pemenuhan kebutuhan mendesak semacam ini seperti ketika terjadi bencana alam seperti gempa bumi dan tsunami Aceh, gempa Nias, gempa Yogyakarta, letusan Merapi, gempa di Jawa Barat dan di Sumatera Barat serta konflik antar kelompok masyarakat: di Kalimantan Barat, Maluku Utara, Sulawesi Tengah, dan Ambon.

2) Menolong mereka yang tidak punya kemampuan

Sebagai dampak dari bencana yang dialami, masyarakat kehilangan mata pencaharian (pertanian, perkebunan, perdagangan, dsb), tidak-mampu membangun kembali rumah mereka, dan rusaknya sarana dasar seperti sekolah, puskesmas/ klinik, pasar, dsb. Bantuan kemanusiaan dapat menolong masyarakat untuk bisa membangun kembali sarana pendidikan, kesehatan, bahkan hingga kemungkinan untuk memiliki rumah kembali (seperti di Aceh) dan kesempatan untuk memperbaiki mata pencaharian mereka melalui rehabilitasi dan pembukaan lahan pertanian dan perkebunan.

3) Memberdayakan masyarakat miskin

Bantuan kemanusiaan untuk mengentaskan kemiskinan biasanya bersifat jangka panjang karena berkaitan dengan upaya yang lebih menyeluruh dan terintegrasi untuk memberdayakan masyarakat dampingan. Ini berkaitan dengan upaya bersama masyarakat untuk meningkatkan sarana dan layanan pendidikan, penyadaran akan pentingnya pendidikan yang baik bagi anak-anak, peningkatan gizi dan kesehatan dasar, pemanfaatan sumberdaya untuk meningkatkan penghasilan, pembangunan infrasruktur pendukung, peningkatan kapasitas SDM, dsb.

4) Mendorong rekonsiliasi

Khusus untuk daerah yang baru saja dilanda konflik, bantuan kemanusiaan dapat membantu meringankan penderitaan masyarakat setempat sehingga dapat ikut menciptakan kondisi yang lebih kondusif untuk upaya-upaya rekonsiliasi. Bantuan kemanusiaan yang disalurkan setelah terjadi koflik di Maluku Utara, misalnya, dimana bantuan kemanusiaan diberikan secara merata kepada semua korban konflik, telah menjadi modal untuk terciptanya rekonsiliasi. Bantuan pangan dan non-pangan dari para donor yang disalurkan oleh organisasi kami, misalnya, dimulai dengan penyaluran bantuan bagi pengungsi di daerah Ternate. Dengan penjelasan dan keterbukaan, bantuan yang sama kemudian juga disalurkan kepada para korban di daerah Malifut, Kao, Tobelo dan Galela di Halmahera Utara. Di Ternate dan Halmahera Utara akhirnya dapat disalurkan bantuan pangan dan non-pangan bagi 100.000 pengungsi. Setelah bantuan kebutuhan dasar untuk kedua pihak yang terlibat konflik

disalurkan, upaya-upaya rekonsiliasi dapat lebih mudah difasilitasi.

5) Advokasi yang mendorong kebijakan-kebijakan pro masyarakat
Dalam pelaksanaan program bantuan kemanusiaan terkadang dibutuhkan kebijakan-kebijakan pemerintah yang mendukung sehingga program bantuan tersebut dapat diterapkan dan berdampak lebih maksimal. Sebagai contoh beberapa kebijakan yang menunjang adalah kebijakan 'Kota Layak Anak', kebijakan 'Konvensi Hak Anak', kebijakan 'Undang-undang Perlindungan Anak', kebijakan 'PPM Mandiri', kebijakan 'Keterlibatan warga dalam Musrembangdes', dsb. Advokasi perlu terus ditingkatkan agar lebih banyak lagi kebijakan yang bermanfaat bagi anak-anak dan masyarakat yang dibuat dan dijalankan oleh pemerintah.

Sementara itu, dalam melakukan penyaluran bantuan kemanusiaan, apabila tidak dilakukan secara benar/etis maka bantuan kemanusiaan tersebut dapat membawa dampak negative sebagai berikut.

1) Bantuan tidak sampai ke masyarakat secara penuh
Karena kurangnya tanggung-jawab dan akuntabilitas terhadap pihak-pihak yang berkaitan, bantuan kemanusiaan yang sudah disediakan oleh donor kadang tidak sampai sama sekali atau tidak secara penuh disalurkan kepada masyarakat yang dituju. Hal ini bisa jadi karena disengaja (disalah-gunakan/diselewengkan) atau karena kendala-kendala lain yang tidak diantisipasi dengan baik (a.l. sarana logistik tidak tersedia, rusak saat pembelian seperti

kadaluwarsa atau kualitasnya di bawah standar, atau rusak saat dalam perjalanan).

2) Kekecewaan lembaga donor
   Sering dijumpai lembaga pelaksana bantuan kemanusiaan kurang tertib dalam melaksanakan program penyaluran bantuan sehingga bantuan tidak terlaksana secara efektif dan maksimal, atau tidak dilaporkan kembali dengan benar kepada lembaga donor. Kekecewaan para donor dapat berdampak pada hilangnya kepercayaan mereka dan tidak mau lagi meneruskan pendanaan bantuannya. Akibatnya, yang dirugikan adalah masyarakat yang tidak jadi mendapatkan bantuan lanjutan.

3) Program bantuan terafiliasi dengan kegiatan politik/agama/kepentingan pihak tertentu
   Bantuan kemanusiaan juga bisa ditunggangi oleh kegiatan politik/keagamaan/kepentingan pihak tertentu, baik dari pihak donor atau organisasi yang menyalurkan bantuan. Akibatnya, program bantuan diarahkan hanya untuk kelompok tertentu (diskriminatif) dan tidak bersifat independen dan imparsial.

4) Program tidak optimal karena tidak belajar dari pengalaman sebelumnya
   Program bantuan kemanusiaan pada umumnya berulang dari satu peristiwa/daerah ke peristiwa/daerah yang lain. Itu sebabnya, pengalaman sebelumnya – baik kegagalan atau keberhasilan — perlu dicermati agar dapat lebih efektif dalam penanggulangi bencana sejenis di masa depan. Pada banyak

kasus, antara lain karena pengalaman di masa lalu tidak/kurang didokumentasikan dengan baik, banyak kesalahan yang diulangi lagi ketika terjadi peristiwa yang mirip. Sebagai akibatnya, program bantuan tidak berjalan secara maksimal. Contohnya adalah banyaknya inefisiensi dalam penanggulangan bencana di Haiti yang sebenarnya bisa belajar dari penanganan bencana di Aceh.

5) Masyarakat menjadi manja

Bantuan kemanusiaan yang tidak memperhatikan dampak psikologis dapat mengakibatkan masyarakat menjadi manja dan bergantung pada donasi pihak luar. Pada beberapa bencana alam, lembaga-lembaga kemanusiaan berlomba menyalurkan bantuan dalam jumlah sangat besar sehingga justru mematikan inisiatif masyarakat. Kasus korban gempa di Bantul bisa menjadi contoh yaitu ketika Pemerintah mengumumkan bahwa setiap keluarga akan mendapat ganti rugi Rp 50 juta untuk memperbaiki rumah yang rusak. Akibatnya, masyarakat tidak mau membereskan reruntuhan rumahnya karena takut tidak akan mendapat ganti rugi. Keluhan semacam ini diutarakan oleh para mahasiswa yang menjadi sukarelawan untuk membersihkan reruntuhan bekas gempa. Pada umumnya bantuan kemanusiaan yang kurang melibatkan masyarakat penerima dipersepsikan sebagai hadiah sehingga kurang terbentuk rasa memiliki. Lain halnya bila masyarakat dilibatkan dari awal seperti dalam pembangunan sarana air bersih, perbaikan rumah, sawah, dan jalan, sehingga tumbuh rasa memiliki dan tanggung-jawab lebih besar untuk membangun dan memeliharanya dengan baik.

6) Merendahkan martabat manusia

Pihak pemberi bantuan (donor) maupun pelaksana/penyalur bantuan kadang memberlakukan masyarakat penerima bantuan secara kurang bermartabat. Mereka dianggap sebagai warga negara kelas dua yang harus menurut/menerima apa saja yang dibagikan tanpa memperhatikan kebutuhan yang sebenarnya maupun pendapat mereka. Seperti kasus masyarakat Bantul yang merasa dijadikan tontonan maupun obyek promosi, tidak sedikit lembaga bantuan yang hanya memilih desa-desa yang mudah dijangkau dan menjadikannya sebagai sarana untuk mempromosikan perusahaan atau lembaganya. Jumlah bantuan mereka sebenarnya tidak signifikan jumlahnya tetapi mereka mengundang media massa secara besar-besaran untuk meliput. Mereka tidak peduli bahwa desa-desa itu sudah menjadi sasaran dari banyak lembaga bantuan. Mereka hanya memprioritaskan kepentingan mereka sendiri dan tak mau peduli masih banyak desa yang lebih terpencil yang belum mendapat bantuan.

7) Pelecehan terhadap kaum perempuan dan anak-anak

Dalam situasi tanggap darurat, karena perhatian para korban tersita pada banyak hal, kaum perempuan dan anak-anak bisa mengalami pelecehan atau dampak negatif dari pihak-pihak lain yang berdatangan. Anak-anak yang kehilangan atau terpisah dari orangtuanya bisa mengalami dampak yang tidak diinginkan karena dibawa ke luar dari desanya oleh pihak lain yang tidak jelas kredibilitasnya. Mungkin tujuannya positif untuk mencarikan orangtua asuh bagi mereka, tetapi tidak jarang dampaknya sangat buruk dalam jangka panjang. Karena semua hendak dilaksanakan

sesegera mungkin, tidak jarang pengecekan terhadap calon orangtua asuhnya tidak dilaksanakan dengan seksama sehingga mereka justru mengalami kesulitan dalam pertumbuhannya. Demikian juga para remaja perempuan yang bisa saja dijebak oleh tawaran pihak-pihak yang tidak bertanggung-jawab dan justru akhirnya dieksploitasi untuk keuntungan pihak luar itu.

8) Program bantuan yang menganggu kebiasaan/adat/agama yang sudah baik

Kadang ada juga lembaga kemanusiaan yang memakai kegiatannya sebagai kedok untuk memaksakan pesan-pesan yang dapat mengganggu kebersamaan dan keutuhan masyarakat (seperti menyebarkan agama yang berbeda). Praktik semacam ini dapat memicu terjadinya konflik dengan masyarakat yang akan merugikan program bantuan yang sudah dijalankan secara benar dan bertanggung-jawab oleh lembaga-lembaga lain. Pada sisi yang lain, ada lembaga-lembaga yang secara sungguh-sungguh mengusahakan perbaikan pada kebiasaan-kebiasaan yang kurang tepat atau menghambat (seperti mas kawin yang terlalu mahal, upacara pemakaman yang berlebihan, dsb.) yang ada di masyarakat. Lembaga-lembaga seperti ini perlu diapresiasi karena ingin memperbaiki dan mengoreksi tradisi yang menghambat peningkatan kesejahteraan masyarakat.

9) Lembaga kemanusiaan bersaing melayani masyarakat di daerah yang sama

Karena kurang koordinasi atau karena keinginan agar programnya berjalan sesuai target, tidak tertutup kemungkinan dua atau lebih

lembaga kemanusiaan beroperasi di daerah yang sama dengan memberikan pelayanan yang hampir sama. Situasi seperti ini dapat digunakan oleh masyarakat untuk memperbandingkan atau bahkan mengadu-domba sehingga menciptakan suasana yang kurang sehat. Contoh Lembaga-A memberikan santunan bagi anak pertama dari suatu keluarga, sedangkan Lembaga-B memberikan santunan bagi anak kedua dari keluarga yang sama dengan jumlah yang agak berbeda sehingga orangtua mereka mengeluhkan perbedaan pelayanan yang didapat oleh kedua anaknya. Kejadian semacam ini pernah muncul di daerah pelayanan.

10) Memicu perpecahan yang lebih mendalam di daerah konflik

Tanpa disadari bantuan kemanusiaan di daerah yang baru saja dilanda konflik justru dapat memperuncing/memicu perpecahan lebih dalam. Bantuan kemanusiaan yang diberikan hanya pada salah satu kelompok saja akan sangat mudah dipersepsikan sebagai pemihakan kepada kelompok tersebut. Akibatnya, kelompok yang tidak menikmati bantuan akan semakin gusar dan konflik bisa semakin parah.

Sosialisasi Penanganan Program Bantuan Kemanusiaan secara Etis

Semua pihak yang terlibat dalam penanganan bantuan kemanusiaan perlu memahami berbagai dampak negatif yang mungkin timbul apabila penanganan bantuan kemanusiaan tidak dilaksanakan dengan benar, baik oleh para donatur/sponsor, pihak pemerintah/regulator, lembaga sosial kemanusiaan (termasuk LSM/NGO), maupun

masyarakat yang menerima bantuan itu sendiri. Semua pihak perlu memahami bagaimana bantuan kemanusiaan ini dapat terlaksana secara bertanggung jawab, baik bantuan yang bersifat tanggap darurat, rekonstruksi, maupun bantuan jangka panjang untuk pemberdayaan. Untuk itu, diperlukan sosialisasi yang intensif agar semua pihak yang berkaitan dapat menjalankan peran dan tanggung-jawabnya secara etis.

Sosialisasi untuk Bantuan Kemanusiaan yang Bersifat Tanggap Darurat

Bantuan tanggap darurat sangat mengutamakan kecepatan pelaksanaan dan dampak yang optimal. Proses penanganan bantuan semacam ini harus diatur sesederhana dan se-efektif mungkin. Hal ini dibutuhkan karena kelambanan dalam penyaluran bantuan dapat berakibat pada kelangsungan hidup para korban. Berbagai panduan untuk bantuan tanggap darurat telah banyak diterbitkan oleh berbagai organisasi kemanusiaan yang pada umumnya mencakup hal-hal esensial untuk dijadikan rujukan. Salah satu diantaranya yang dapat dipakai sebagai referensi adalah Buku PANDUAN CUKUP BAIK yang diterbitkan oleh asosiasi Emergency Capacity Building (ECB) yang merupakan upaya bersama dari CARE International, Catholic Relief Services, the International Rescue Committee, Mercy Corps, Oxfam GB, Save the Children, dan World Vision International. Panduan atau standar operasional bantuan kemanusiaan lainnya yang biasa menjadi rujukan lembaga-lembaga kemanusiaan adalah ‘Sphere Standard’ yang menjelaskan tentang standar-standar minimum dalam respon kemanusiaan.

Sedangkan prinsip-prinsip dasar bantuan kemanusiaan dirangkum dalam sebuah dokumen bernama 'The Code of Conduct for The International Red Cross and Red Crescent Movement and NGOs in Disaster Relief' yang diterbitkan bersama oleh International Federation of Red Cross and Red Cresent Societies (Federasi Internasional Palang Merah dan Bulan Sabit Merah) dengan beberapa international NGO. Prinsip ini diadopsi dan ditandatangani oleh sebagian besar lembaga-lembaga yang menjalankan misi bantuan kemanusiaan. Beberapa poin penting yang disebutkan dalam kode etik kemanusiaan ini diantaranya adalah:

- Panggilan kemanusiaan harus menjadi yang utama
- Bantuan diberikan tanpa memandang ras, agama, kebangsaan dari penerima bantuan dan tanpa pilih kasih. Prioritas bantuan ditentukan semata-mata berdasarkan kepada kebutuhan.
- Bantuan tidak akan digunakan untuk mempromosikan kepentingan politik atau keagamaan tertentu.

Masyarakat yang terkena dampak bencana merupakan fokus utama sebagai pihak yang akan menerima bantuan dan manfaat program bantuan tersebut, dan setiap laki-laki, perempuan dan anak-anak yang terkena dampak merupakan prioritas utama tanpa ada diskriminasi. Oleh karenanya sebagai tanggung-jawab akuntabilitas pelaksana program bantuan, masyarakat harus dilibatkan di setiap tahap pelaksanaan, termasuk diberi informasi apa yang akan dilaksanakan melalui program bantuan, siapa saja yang akan terlibat, ekspektasi atas hasil yang diharapkan, dan kendala yang mungkin terjadi. Mereka diberi kesempatan untuk mengemukakan pendapat atas kemungkinan

perubahan-perubahan yang akan mereka alami, mekanisme masukan balik dari masyarakat selama program berlangsung, dan menilai hasil-hasil yang diraih dari program bantuan tersebut. Khusus untuk daerah konflik, penting untuk mengenali konsep 'Do No Harm' dalam pelaksanaan bantuan kemanusiaan sehingga tidak memperburuk keadaan yang sudah sangat sulit. Untuk lebih memahami tentang konsep 'Do No Harm' bisa dipelajari dari buku 'Do No Harm' karangan Mary B. Anderson yang di terbitkan oleh Lynne Rienner Publishers.

Tidak kalah pentingnya adalah koordinasi antar semua pihak yang terlibat, seperti BNPB, BPBD, SKPD terkait, I-NGO, NGO lokal, UN-OCHA, dsb., sehingga penanganan pemberian bantuan tidak saling tumpang-tindih, dan justru saling mengisi secara terkoordinasi. Koordinasi untuk NGO internasional biasanya dilakukan oleh UN-OCHA sedangkan untuk NGO lokal oleh BNPB/BPBD setempat. Dengan demikian penyaluran bantuan bisa dilakukan secara merata dan optimal serta bisa saling bersinergi. Beberapa asosiasi bantuan kemanusiaan tanggap bencana seperti ECB (untuk NGO internasional) dan HFI untuk NGO internasional dan NGO di Indonesia telah melakukan standar koordinasi antara lain menggunakan standar kualitas bantuan yang sama, saling membagi hasil kajian sehingga dapat mempercepat penyaluran bantuan.

Sosialisasi untk bantuan kemanusiaan jangka panjang/ pemberdayaan masyarakat

Bantuan pemberdayaan masyarakat memiliki karakteristik yang jauh lebih kompleks dan membutuhkan waktu yang jauh lebih panjang untuk mencapai hasil yang diinginkan. Bantuan semacam ini sangat berkaitan dengan perubahan paradigma (mindset) pada kelompok masyarakat yang didampingi, pola kebijakan pemerintah pusat dan

daerah, aturan dan kebijakan yang dijalankan oleh masyarakat adat setempat, dan tinggi atau rendahnya keinginan dan partisipasi masyarakat untuk mengubah jalan hidupnya. Umumnya, lembaga kemanusiaan yang melakukan pendampingan pemberdayaan memiliki sumberdaya dan dana yang relatif terbatas. Sebab itu, tingkat partisipasi masyarakat terhadap program yang dijalankan sangat menentukan keberhasilan program. Jika kerjasama dapat dibangun sejak awal hingga pelaksanaannya, dampaknya akan semakin optimal dan pada saatnya akan membawa masyarakat semakin mandiri.

Proses pendampingan pemberdayaan masyarakat biasanya berlangsung antara 10 hingga 15 tahun untuk memastikan terjadinya transfer nilai-nilai dan keahlian guna hidup lebih produktif dan mandiri. Dukungan para ahli dari berbagai bidang, penyediaan sarana penunjang, bibit, modal, pelatihan-pelatihan, dan dukungan kajian lapangan, termasuk permintaan pasar, sangat menentukan peningkatan kapasitas dan pendapatan masyarakat. Secara etika bantuan pemberdayaan jangka panjang juga memegang erat aturan main yang dijalankan pada bantuan darurat, seperti prioritas utama pada kepentingan masyarakat, tidak membeda-bedakan latar belakang masyarakat peserta program, dan sebagainya.

Tantangan yang sangat kritikal dalam program pemberdayaan masyarakat jangka panjang adalah justru pada akhir masa program bantuan. Harus dipastikan agar tidak terjadi kegagalan dalam proses transisi kepada masyarakat yang justru bisa menghancurkan tatanan sosial mereka. Sebagai contoh, jika tidak dipersiapkan secara seksama, bisa muncul mental ketergantungan pada bantuan pihak luar, konflik horizontal akibat perebutan aset-aset yang ditinggalkan oleh pemberi bantuan, atau program bantuan tidak bisa dilanjutkan karena

masyarakat belum disiapkan/dibekali keahlian untuk mengelola program.

Oleh karena itu, sangat penting untuk melibatkan masyarakat sejak awal perencanaan dan pelaksanaan progam/proyek, yaitu sejak penyusunan strategi program bantuan. Pemberdayaan dan penguatan institusi/kelompok/organisasi masyarakat merupakan bagian dari proses transisi dan keberlanjutan dalam setiap fase perjalanan bantuan kemanusiaan di suatu daerah pelayanan. Demikian pula kelanjutan pendanaan perlu direncanakan secara seksama dan diinformasikan kepada semua pemangku kepentingan (stakeholder), apakah kelanjutan pendanaan akan diupayakan dengan mengakses anggaran pemerintah atau memang direncanakan untuk digali secara swadaya dan swakelola oleh masyarakat sendiri. Sebagai contoh: program Posyandu dan Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) bisa saja dialihkan pendanaannya melalui anggaran desa, sedangkan komite air bersih dapat dikelola secara swadaya melalui penarikan retribusi bulanan dari anggota masyarakat yang menerima manfaatnya. Tujuan penarikan retribusi bukan untuk mendapatkan keuntungan, tetapi untuk memastikan agar tersedia dana untuk pemeliharaan dan perbaikan sarana agar dapat dimanfaatkan secara berkelanjutan.

Prioritas utama pemberdayaan adalah kepentingan masyarakat penerima bantuan. Itu sebabnya peran mereka sangat penting dan sangat menentukan keberhasilan program bantuan, baik sejak penyusunan program-program hingga pelaksanaannya. Mengingat jangka waktu pelaksanaan yang cukup panjang (10-15 tahun) ada cukup waktu untuk mempersiapkan masyarakat agar mereka dapat berpartisipasi dalam memberi masukan tentang apa yang dibutuhkan, apa yang diharapkan, di bagian mana mereka bisa ikut berpartisipasi dan berkontribusi, dan

bagaimana mereka bisa mengambil alih tanggung jawab untuk mengelola, memelihara, dan memastikan kelanjutan program setelah program bantuan diakhiri. Penyusunan program perlu disesuaikan dengan rencana-rencana jangka panjang dari pemerintah, baik pusat maupun daerah, agar terjadi sinkronisasi, koordinasi, dan sinergi yang akan menjamin efektivitas dan optimalisasi manfaat program yang dijalankan. Oleh karenanya penting untuk melibatkan program-program advokasi untuk memberi masukan-masukan kepada pemerintah agar regulasi, kebijakan, dan program-program yang dijalankan benar-benar dapat disiapkan dengan baik dan menjawab kebutuhan masyarakat di lapangan.

Pemahaman etika untuk menghayati dampak positif dan dampak negatif yang dapat terjadi dalam melaksanakan bantuan kemanusiaan jangka panjang perlu disosialisasikan kepada semua pihak yang terlibat, baik pemerintah, lembaga legislatif, lembaga donor, lembaga penyalur/ pelaksana bantuan kemanusiaan, dan masyarakat penerima bantuan sebagai mitra yang menikmati dan meneruskan hasil program. Melalui sosialisasi timbal-balik yang intensif akan dapat dilahirkan program-program bantuan kemanusiaan jangka panjang yang lebih berkualitas dan sinergis agar masyarakat mendapatkan manfaat secara optimal dan menikmati keseluruhan proses pemberdayaan.

8 Etika Sosial dan Dialog Antar Agama dalam Kontestasi Ruang Publik di Indonesia

Zuly Qodir

Pendahuluan

Di Indonesia tidak ada yang menyangkal jika kebutuhan untuk saling memahami, saling menghargai dan bersikap toleran serta adil terhadap sesama penganut agama sangat dibutuhkan. Sesama penganut agama tidak pernah akannyaman jika diantara mereka selalu terjadi perkelahian, pertengkaran, apalagi saling membunuh dan menghujat dengan alasan agama. Kebencian dari sesama umat beragama akan membuat agama dimuka bumi semakin terpuruk, tidak mencerahkan dan memberikan perlindungan pada para penganutnya. Oleh sebab itu, penghargaan dan memahami agama orang lain yang berbeda merupakan keharusan yang tidak boleh dilupakan oleh para penganut agama apapun di Indonesia. Darisana kita akan dapat berharap terjadinya hubungan antar penganut agama dengan baik, harmonis dan tidak saling mencurigai apalagi saling membenci dan membunuh.

Realitas multireligius, multi etnis, dan multi kelas sosial merupakan hal yang tidak mungkin ditolak keberadaannya di Indonesia. Kondisi semacam itu, tidak sekedar keragaman yang harus diakui eksistensi dan keadaannya, tetapi sudah harus menjadi keharusan abadi

yang telah Tuhan kehendaki. Kondisi seperti itu pula yang terjadi dengan Indonesia sebagai sebuah bangunan Negara yang menyatu dalam bingkai Indonesia. Telah banyak kajian tentang kondisi real Indonesia yang demikian sublime dan multireligius. Sulit rasanya untuki mengatakan bahwa di Indonesia hanya akan hadir satu jenis keyakinan dalam beragama. Hal yang sangat mafhum adalah bahwa Indonesia sebagai miniature dunia, sebab beberapa agama resmi dan agama tidak resmi seperti agama-agama suku bertebaran di bumi nusantara dari Sabang di Aceh sampai Merauke di Papua.Tentu hal ini merupakan bukti otentik jika Indonesia memang multireligius sekaligus multikultur.Tinggal bagaimana memahami kondisi seperti itu, bukan mematikan sehingga diantara mereka saling menikam.

Pluralism dan multikulturalisme merupakan istilah yang paling merepresentasikan gambaran tentang Indonesia.Tidak ada ungkapan yang paling tepat untuk memberikan deskripsi tentang kondisi realitas Indonesia selain dengan menyebutkan sebagai Negara yang plural dalam maknanya yang sesungguhnya. Oleh sebab itu, meminjam ungkapan para penulis semacam Farid Esack, Abdul Aziz Sachedina maupun Syed Hasyim Ali bahwa pluralism merupakan hal yang telah ditunjukkan oleh Islam sejak awal merupakan yang tidak bisa ditolak keberadaannya. Pertanyaannya, akankah kondisi riil semacam itu hendak dihapus hanya karena adanya desakan sekelompok orang Islam yang ada di Indonesia, mereka yang mengancam Negara dengan mengajukan kepada Mahkamah Konstitusi untuk membubarkan beberapa kelompok keagamaan yang oleh sebagian umat Islam dikatakan tidak sesuai ajaran Islam. Pertanyaan selanjutnya, akankah Indonesia hendak dibawa menjadi Negara yang didasarkan pada salah satu agama saja yakni Islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas

penduduk Indonesia? Tentu hal seperti ini perlu mendapatkan perhatian, sebab sebagian kecil dari umat Islam menghendaki Indonesia menjadi Negara dengan dasar kenegaraan Islam dan membuang jauh-jauh dasar Negara yang bernama Pancasila dan pilar kenegaraan yang lain; UUD 1945, dan Kebhinekaan.

Agaknya kita harus memperhatikan pernyataan Farid Esack tentang pluralism: "Pluralisme merupakan kondisi seseorang yang dapat menerima (penerimaan) dan mengakui (pengakuan) tentang kerberlainan dan keragaman. Pluralisme melampaui toleransi atas keberlainan, sebab pluralisme hadir di dalam diri yang tulus dan dalam tindakan terhadap pihak lain yang berlainan". (Farid Esack, 1997). Pernyataan yang sangat tegas ini tidak pernah mengatakan bahwa Islam menolak agama lain, atau pernyataan ini juga mendorong umat Islam bergonta-ganti agama (keyakinan) seperti dituduhkan oleh beberapa kelompok atas mereka yang mendorong adanya pemahaman yang adil terhadap keyakinan orang lain.

Demikian pula kita hendaknya memperhatikan pernyataan Syed Hasyim Ali bahwa pluralism adalah : "Kondisi masyarakat di mana kelompok kebudayaan, keagamaan, dan etnis hidup berdampingan dalam sebuah bangsa (negara). Pluralisme juga berarti bahwa realitas itu terdiri dari banyak substansi yang mendasar. Pluralisme juga merupakan keyakinan bahwa tidak ada sistem penjelas (pemahaman) tunggal atau pandangan tentang realitas yang dapat menjelaskan seluruh realitas kehidupan" (Ali, 1999: 49). Dalam pernyataan ini, Hasyim Ali tidak pernah melakukan penunggalan pemahaman teks al-Quran atau teks Islam, sebab selama ini yang digalakkan oleh sebagian umat Islam adalah bahwa pemahaman teks itu tidak boleh berbeda, harus memenuhi satu otoritas tunggal, tidak boleh ganda. Padahal dalam kenyataannya,

pemahaman atas teks Islam selalu hadir beragam. Inilah pentingnya memahami pesan Islam bahwa dalam hal pemahaman keislaman, Islam sangat menghargai perbedaan pandangan, selama tidak keluar dari prinsip keislaman, dan menyangkut masalah muamalah bahkan masalah ibadah selalu saja ada banyak pendapat dalam Islam.Inilah hikmah dan rahmat Islam untuk semua umatnya.

Kita pun dapat memperhatikan pernyataan Abdul Aziz Sachedina tentang pluralism dan multikulturalisme bahwa : "Pluralisme merupakan istilah atau kata ringkas untuk menyebutkan suatu tatanan dunia baru dimana perbedaan budaya, sistem kepercayaan dan nilai-nilai membangkitkan kegairahan pelbagai ungkapan manusia yang tak kunjung habis sekaligus mengilhami pemecahan konflik yang tak kunjung terdamaikan" (Sachedina, 2001: 34). Pernyataan Sachedina sungguh memberikan penegasan dan dorongan akan adanya keragaman dalam memahami teks Islam. Tidak ada halangan berbeda dalam pemahaman teks, hal yang paling penting adalah bagaimana perbedaan dalam memahami teks itu tetap menciptakan perdamaian sesama dan antar umat beragama.

Berdasarkan beberapa pendapat yang dikemukakan oleh cendekiawan muslim di atas dapat kiranya dikatakan bahwa pluralism dan multikulturalisme hendaknya menjadi bagian dari kehidupan kita yang berada dalam sebuah wilayah Negara di muka bumi. Keberadaan pluralism dan multikulturalisme yang selama ini dikesankan menjadi perusak dan pembuat keroposnya keyakinan seseorang maupun masyarakat dalam beriman, merupakan pendapat yang tidak bisa dibenarkan dan tidak berdasar sama sekali. Hal itu karena yang dimuat dalam pluralism dan multikulturalisme adalah penguatan keimanan seseorang dan masyarakat tentang agamanya, bukan pendangkalan

apalagi peleburan keimanan masyarakat.Pluralism dan multikulturalisme justru hendak berbuat baik agar setiap penganut agama setia pada agamanya yang di dalamnya terdapat keunikan dan semangat spiritual yang beragam antara satu agama dengan lainnya.Penghargaan terhadap perbedaan itulah yang menjadi dasar atas argumentasi pluralism dan multikulturalisme, bukan yang lainnya.

Penjelasan seperti itu harus ditekankan sejak dini, sebab selama ini telah sering terdengar bahwa pluralism dan multikulturalisme merupakan paham yang membuat masyarakat rapuh dan lenyap keimanannya terhadap agama dan keyakinan yang selama ini menjadi keyakinannya.Pluralism dan multikulturalisme telah dituduh berupaya melakukan pelembagaan keimanan menjadi tidak stabil, tidak matang dan tidak mantap.Padahal pluralism dan multikulturalisme dapat dikatakan merupakan paham yang memperkuatkan keimanan seseorang berdasarkan keunikan dan karakteristik keyakinan yang dianutnya selama ini. Dalam pluralism dan multikulturalisme seseorang hanya saja seseorang berkewajiban menghormati, menghargai dan mengafirmasi adanya keragaman dan menjaga agar heterogenitas tetap terjaga dan berlangsung dalam sebuah bangsa dan masyarakat.Tidak boleh terdapat kelompok yang berkeinginan menghapus adanya heterogenitas yang menjadi kehendak Tuhan.

Itulah ciri khas dari pluralism dan multikulturalisme yang seringkali dipahami secara salah sehingga pluralism dan multikulturalisme seakan-akan hendak menyamakan semua agama dan mengajak masyarakat untuk berpindah agama atau memperlemah keimanan karena banyaknya keyakinan dalam masyarakat.Kekaburan akan pemahaman terhadap pluralism dan multikulturalisme oleh karena itu harus segera diakhiri karena berbahaya bagi perkembangan

aktivitas kaum beriman. Pendapat semacam ini mendasarkan pandangan tiga cendekiawan muslim diatas jelas tidak bisa dibenarkan. Oleh karena itu jelaslah pandangan yang salah kaprah jika tidak mau dikatakan sebagai pandangan yang tidak berdasar argument yang memadai dengan mengatakan pluralism dan multiculturalism merupakan pandangan menyamakan semua agama dan mengajak orang menjadi lemah iman!

Sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam (88,7% dalam BPS, 2010), Indonesia menjadi negara dengan penduduk muslim terbesar di muka bumi dapat memberikan pelajaran yang sangat bermanfaat ketika kita mampu mengembangkan pandangan bahwa keragaman dalam hal agama dan kultur mampu hidup berdampingan secara damai, aman dan saling bekerja sama diantara yang beragam tersebut. Kita dengan demikian harus bersedia mengembangkan perspektif keagamaan yang menempatkan bahwa keragaman agama dan kultur merupakan kehendak Tuhan dan kemuliaan umat beragama yang beragam.

Oleh sebab itu pula, perspektif keagamaan kita harus mengarah pada perspektif positive tentang keragaman dan perbedaan, bukan perspektif negative tentang keragaman (pluralism dan multikulturalisme). Perspektif positif agama dan kultur akan membawa kita pada keberagamaan yang tulus, bukan keberagamaan yang culas, penuh curiga, prasangka buruk dan enggan menghargai adanya heterogenitas yang merupakan kehendak TUHAN di muka bumi Indonesia. Dari perspektif positive tentang pluralism dan multikulturalisme akan dapat dikembangkan dialog, diskusi dan kerjasama antar agama yang benar-benar mampu memberikan kontribusi pada penyelesaian masalah-masalah kemanusiaan di

Indonesia, bukan semakin memperuncing adanya perbedaan dalam keyakinan dan keunikan agama-agama dan kultur.

Tegasnya, perspektif positif tentang pluralism dan multikulturalisme dapat membawa pada keberagamaan yang baru dari penduduk Indonesia yang senyatanya adalah beragam dan akan tetap beragam, sebab kehendak Tuhan memang demikian adanya (*taken for granted*). Disitulah pentingnya etika sosial (kesalehan sosial) dalam beragama, selain kesalehan individual yang harus berjalan seiring dan sejalan dalam kehidupan yang beragam di Indonesia.Tanpa kesalehan sosial, agak rapuh kita mengembangkan perspektif teologi dialog apalagi teologi inklusif dan pluralistis. Oelh sebab itu, perlu kita kembangkan bersama-sama dengan pelbagai umat agama di Indonesia untuk memiliki keyakinan bahwa pluralism dan multikulturalisme tidak akan pernah mengarahkan penganut agama pada penyeragaman iman, pelemahan keyakinan apalagi mengarahkan seseorang dan kelompok untuk berpindah agama.

Perspektif sosiologis tentang pluralism dan multikulturalisme yang menjadi dasar dalam penulisan karangan ini telah dan hendak memberikan kajian sebagai penutup dari karangan dalam buku ini. Perspektif sosiologis yang saya maksud adalah bahwa kesadaran multireligius dan multikultural merupakan realitas tak terbantahkan di bumi Indonesia. Dia merupakan kondisi objektif yang harus menjadi prinsip dalam pengembangan dialog antar-agama, mengembangkan pandangan tentang agama-agama dan kerjasama antara gama yang semuanya memiliki kewajiban dan tanggung jawab sosial menjawab masalah kemanusiaan yang terus mendera bangsa ini selama bertahun-tahun seperti kemiskinan, kebodohan dan korupsi. Tegasnya, perspektif sosiologis yang saya maksud dalam tulisan di dalam buku ini adalah

perspektif etika sosial bukan perspektif *doctrinal-normative* yang seakan-akan bertabrakan antara satu agama dengan agama lainnya.

Sebagaimana kita ketahui Indonesia sering dijadikan potret negara yang berpenduduk muslim terbesar di muka bumi tetapi kontribusinya dianggap masih sangat kurang bahkan nyaris tidak terdengar dalam konteks perdamaian dunia muslim khususnya, dan perdamaian dunia dalam arti yang lebih luas. Indonesia memang telah berhasil menyelenggarakan PEMILU Pasca Orde Baru (Pasca 1998) dengan *direct election* yang tidak menelan korban jiwa dan pengorbanan ideologi politik yang mengerikan sebagaimana di negara-negara yang mayoritas berpenduduk muslim semacam Suriah, Aljazair, Sudan, Maroko dan Mesir. Indonesia jauh lebih bermartabat dan damai dalam melangsungkan pergeseran kekuasaan secara langsung. Oleh sebab itulah Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar dikatakan sebagai KAMPIUN DEMOKRASI ISLAM.

Etika Sosial sebagai Landasan Beragama

Seorang filosof sekaligus sosiolog post stukturalis asal Jerman, Jurgen Habermas, pernah menulis terkait topik diskursus ruang publik (*public sphere*) yang di dalamnya mengandaikan adanya pertarungan antar banyak kepentingan dan banyak nilai yang ada di sana. Siapapun yang bertarung berkehendak memenangkan pertempuran tersebut, dengan menawarkan pelbagai macam nilai dan etika yang dikampanyekan (Habermas, 2001). Etika publik itulah kata lain dari etika sosial, yang merupakan kata lain pula dari kesalehan sosial sebagai kelanjutan kesalehan individual. Kita diharapkan mampu mengembangkan etika sosial sebab kesalehan seseorang tidak akan diberi makna yang

sesungguhnya ketika tidak memiliki kesalehan sosial. Kesalehan individual hanya akan berbuah ketika memiliki dampak pada kesalehan sosial, sebab berhubungan dengan pihak lain yang bisa saja berbeda agama, bahkan bisa saja berbeda mazhabnya.

Pertanyaan dengan segara muncul di sana, ada apa dengan etika sosial (kesalehan sosial) dalam hubungannya dengan umat beragama, dan dialog antar agama? Disinilah, persoalan-persoalan yang berhubungan dengan persoalan hidup bersama, persoalan kehadiran berbagai pihak dalam masyarakat dan bermacam kepentingan harus menjadi perhatian. Dari sana kita kemudian akan mendapatkan bahwa etika sosial merupakan sesuatu yang sangat penting berhubungan dengan pihak yang beragam, pihak yang sama-sama memiliki kepentingan politik dan kepentingan sosial lainnya.

Kemudian apa yang kita sebut sebagai praksis etika sosial tersebut? Dalam tulisan ini yang kita maksud dengan praksis etika sosial sebenarnya bisa secara ringkas dikatakan bahwa kondisi lingkungan sekitar kita membutuhkan landasan atau fokus dan perilaku yang dapat diterima dan menerima dari situasi riil yang muncul dihadapan kita. Penerimaan dan kediterimaan antara kita dengan pihak lain, begitu pula sebaliknya, orang lain menerima kita sebagaimana adanya. Kita tidak menganggap orang lain sebagai liyan, tetapi sebagai bagian dari kita. Demikian pula orang lain tidak menganggap kita sebagai yang lain pula. Prinsip yang dikembangkan tidak sekedar eksistensialisme, tetapi lebih cenderung substansialisme dan materialisme. Etika sosial, berhubungan dengan perilaku orang kepada pihak lain dalam bergaul, berdiskusi, dan kerjasama sekalipun berbeda antara satu dengan lainnya. Perbedaan agama, etnis, suku, jenis kelamin dan status sosial tidak boleh menghalangi atau menghentikan terjadinya

pergulatan dan refleksi sosial sebagaimana kenyataan dunia yang berada dihadapan kita. Keragaman bahkan diharapkan merupakan petunjuk untuk menggerakkan terbangunnya etika sosial agar sesama umat manusia saling bekerja.

Setelah kita paham secara bersama bahwa etika sosial merupakan bagian dari kehidupan yang dapat menjadi landasan ketika kita berhadapan dengan keragaman yang menghadang di depan kita selama kita menjalani kehidupan, maka hal yang penting dikerjakan adalah adanya tanggung jawab sosial, kepekaan sosial dan emosi sosial (*social emotion)* di samping *spiritual emotion* yang mengarah pada perilaku sufi dan terbuka pada ilmu pengetahuan, terhadap realitas dunia dan realitas empirik, sekalipun secara material berada di tempat yang jauh dari keberadaannya. Di sini pula kepekaan sosial dan empati harus terjaga dengan baik agar *emotional intellegency* dan *spiritual intellegency* menjadi bagian dari kehidupan masyarakat luas, secara individual dan sosial. Kepekaan sosial dan kepekaann spiritual akan muncul ketika seseorang ataupun kelompok bersedia menghargai dan mengapresiasi kehadiran orang lain yang berbeda dengan kita sebagai manusia. Kepekaan harus dilatihkan sehingga pada akhirnya menjadi kebiasaan dalam hidup. Kebiasaan dalam hidup itulah yang akan membangun kesadaran dalam diri seseorang yang akhirnya menjadi kesadaran kolektif (*collective consciousness*) yang akan mengarah pada adanya kesadaran untuk bersama dalam penderitaan dan sekaligus bersama pula dalam kebahagiaan. Egoisme tidak menjadi tujuan utama dalam kehidupan multi etnis, multi religious dan multi kultur.

Kecerdasan sosial akhirnya harus menjadi pijakan semua orang yang beriman dalam setiap keadaan dan wilayah mana saja. Dari sana etika sosial akan mendorong seorang yang beriman dalam kerangka

memahami, menghargai serta menempatkan keragaman sebagai suatu yang tidak mengganggu kehidupan keagamaannya. Bahkan kehidupan keagamaannya terganggu jika realitas yang ada di sekitarnya merupakan realitas yang homogen, unity dan tak berdinamika.Inilah realitas yang sebenarnya mengganggu kehidupan yang selalu dinamis, penuh dengan perubahan bahkan gejolak untuk sebuah kemajuan.Kemajuan dengan demikian merupakan bagian dari sunatullah yang berlangsung sebagai bagian dari dinamika masyarakat multikultur dan multireligius. Kesadaran semacam itu akan benar-benar membantu seseorang dan kelompok sosial yang hendak mengarungi kemajuan dalam iman dan kemajuan dalam berkomunikasi sosial. Komunikasi sosial dibangun di atas kesadaran bersama bahwa masyarakat memang pada dasarnya tidak ada yang homogen, tetapi senantiasa heterogen dalam banyak hal. Komunikasi oleh sebab itu harus pula dilandasi keyakinan perlunya kesadaran multi kultur dan multi religious sehingga perlu komunikasi lintas budaya dan lintas agama dalam kehidupan bermasyarakat.

Lantas apa kecerdasan sosial (*social intelegency*)? Kecerdasan sosial merupakan kecerdasan yang harus dimiliki oleh seseorang sebagai anggota masyarakat untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan yang serba baru, berbeda dengan kondisi awal dimana dia hadir atau kondisi batin yang mampu beradaptasi dengan lingkungan sekitar yang beragam dalam hal kultur, etnis, agama dan kelas sosial. Kecerdasan sosial juga berhubungan dengan kemampuan berempati pada pihak lain yang mengalami penderitaan, mendapatkan persoalan, bahkan memperoleh keberkahan (kebahagiaan). Kecerdasan sosial juga berhubungan dengan kemampuan seseorang menghargai dan menghormati ekspresi tubuh dan bahasa visual pihak lain karena perbedaan dan kesamaan yang dimiliki dalam hidupnya. (Coleman,2007:123,Social Intellegency, 2007)

Pada titik itulah, gagasan etika publik yang sosiolog Jurgen Habermas sampaikan sebagai gagasan politik yang memiliki moralitas akhirnya menemukan relevansinya untuk kita di Indonesia. Etika publik akan berhubungan dengan seluruh penganut agama-agama di muka bumi sebab setiap agama memiliki keunikannya sendiri sebagai bagian dari realitas objektif yang harus disyukuri keberadaannya. Etika publik menjadi pedoman setiap individu yang beriman di tengah pluralitas keagamaan dan pluralitas kultur untuk saling berkembang dan memberikan pengalaman spiritual dan emosional pada penganutnya. Tanpa adanya kesadaran bersama bahwa sesama umat beragama merupakan bagian dari keimanan yang diharuskan tunduk hanya pada yang ilahi, maka penganut agama yang beragam sulit hidup bersama. Bagaimana agar masyarakat multikultur dan multireligius bersedia membangun kecerdasan sosial dan spiritualitas sosial menjadi pokok persoalan yang tidak ringan. Hal ini berhubungan dengan kondisi sekarang lebih banyak dipengaruhi dunia yang "serba instan" dan media maya yang sangat dominan dalam kehidupan masyarakat. Kita tentu berharap lahirnya masyarakat yang disebut sebagai masyarakat "post sekuler"; suatu masyarakat yang akan berkiblat pada dimensi irrasional spiritual (yang dalam bahasa formal) adalah keyakinan pada yang abadi alias Tuhan atau sosok yang menciptakan alam semesta seisinya.

Dialog sebagai Alternatif Beragama

Dunia ini pada akhirnya senantiasa hendak menjadi rebutan dan ribut (konflik penuh kekerasan) karena agama-agama jika tidak ada perdamaian antar agama (pemeluknya). Perdamaian dunia dan antar agama tidak akan pernah tercipta jika tidak ada dialog antar agama!

Demikian ungkapan yang paling popular dikemukakan Hans Kung seorang teolog, filosof dan ahli agama-agama dari Jerman. Hans Kung tentu tidak sembarangan memberikan pernyataan yang sangat menohok kaum beragama, sebab dalam kenyataannya dibanyak belahan bumi, kaum beragama memang melakukan konflik kekerasan baik sesama penganutnya atau pun dengan penganut agama lain yang berbeda-beda. Padahal kita semua telah mengetahui bahwa agama-agama apapun datangnya bisa dikatakan dari yang SATU, yang maha berkuasa dan maha adil yakni dengan berbagai sebutan seperti TUHAN, Yahweh, Allah dan Sang Hyang Widi, sangkan parning dumadi, yang maha abadi, dan *omny present*. Itulah maha keabadian yang telah menciptakan agama-agama atau menghadirkan agama-agama kemuka bumi. Namun benar adanya bahwa adanya persoalan dalam agama-agama seperti dikatakan Rodney Stark, Satu Tuhan banyak agama, dan itulah resiko paling mahal yang harus dibayar ketika para penganut agama tidak saling memahami. (Stark, 2007)

Dalam karyanya tentang Islam, *Islam Past, Present and Future* (2010), Hans Kung menyatakan bahwa Islam merupakan agama yang akan sangat berpengaruh di muka bumi bersama Kristen, sebab dua agama ini dianut lebih dari separoh penduduk bumi yang telah mencapai 5 milyar jiwa. Tanpa adanya kesadaran dari dua penganut agama mayoritas ini dimuka bumi maka ada kemungkinan dunia akan senantiasa didera konflik kekerasan yang akan memakan korban jiwa jutaan. Dan yang dipersoalkan merupakan hal-hal yang sebenarnya bukan "substansi agama" tetapi masalah-masalah symbol, masalah ritual dan masalah klaim soal keberadaan di surga-neraka yang tidak menjadi otoritas manusia, tetapi seakan-akan menjadi kewajiban manusia mengklaim dan "memilikinya". Inilah persoalan yang demikian

serius dari agama-agama samawi yang sering diributkan dalam kehidupan multireligius dan multikultur. Manusia seakan-akan memiliki kewajiban abadi untuk mengklaim kehadiran Tuhan dalam hidup sekaligus sebagai penilai keagamaan orang lain (liyan) padahal Tuhan sendiri yang akan menilainya apakah seseorang sesat ataukah berada dalam kebenaran yang nyata.

Mendasarkan pada kenyataan bahwa Indonesia merupakan bagian dari penganut agama Ibrahim yang paling besar di muka bumi, maka kesadaran dan kesediaan melakukan dialog dalam makna yang sebenarnya harus dilakukan dengan kesadaran yang sesungguhnya. Umat beragama di Indonesia harus melakukan dua dialog sekaligus yakni dialog teologis dan dialog karya. Dialog teologis sebenarnya lebih tepat dilakukan oleh mereka yang benar-benar memiliki kemampuan dalam "memahami bahasa Tuhan" atau mampu menangkap bahasa agama yang demikian kompleks dan penuh dengan hikmah, tetapi sekaligus penuh dengan metafor-metafor untuk umatnya. Sementara dialog karya merupakan dialog yang lebih riil berhubungan dengan kenyataan hidup umat beragama. Pendek kata, dialog karya merupakan aktivitas dialog yang memberikan perhatian pada adanya fenomena sosial dan keagamaan yang dihadapi seluruh umat beragama di muka bumi. Persoalan kemiskinan, kebodohan, dan bencana lainnya perlu diperhatikan disini (Hidayat dkk., 2010)

Jika umat beragama bersedia melakukan dua aktivitas dialog ini, ada kemungkinan hubungan antara agama-agama di Indonesia tidak akan runyam. Sekalipun kehidupan keagamaan di Indonesia jauh lebih baik dibanding dengan kondisi di Negara-negara lain seperti di Timur Tengah dan Afrika. Tetapi dalam beberapa tahun terakhir kondisi hubungan antar agama, terutama yang berhubungan dengan kaum

minoritas masih mendapatkan nilai negatif atau minus. Hal seperti itu dilaporkan oleh lembaga-lembaga semacam Centre for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS UGM), Setara Institute, The Wahid Institute bahkan Lembaga Survei Indonesia (LSI) sejak tahun 2009-2012 bahwa kondisi keagamaan di Indonesia mengalami penurunan dalam kebebasan beragama, sebab setiap tahun mengalami peningkatan angka kekerasan. Angka kekerasan mencapai 294 dari tahun 2011 sebelumnya 172 kasus (Kompas 29 Desember 2012)

Memperhatikan angka kekerasan tersebut memang ada kepentingan dan keharusan bagi umat beragama melakukan *shifting paradigm* dalam beragama. Beragama tidak lagi sekedar memikirkan kehidupannya sendiri dengan menindas orang lain, tetapi bagaimana beragama tetapi membuat orang lain nyaman dan damai juga merupakan hal yang sangat penting dilakukan. Kepentingan tersebut mengindikasikan adanya *personal piety* dan *social piety* dalam bahasa lain itulah yang kita namakan dengan hablun min Allah wa hablun min an nas dalam kehiduapan. Dialog karya sebenarnya dengan mudah dapat dilakukan untuk konteks Indonesia, apalagi seperti sekarang kita ketahui Indonesia banyak menderita penyakit kronis seperti bencana alam yang senantiasa mengintai sepanjang hari; persoalan kemiskinan yang akut; persoalan keterbelakangan yang sangat membahayakan dengan munculnya gap sosial ekonomi masyarakat; dan beberapa persoalan aktual lain yang perlu membutuhkan perhatian bersama umat beragama. Tetapi jika umat beragama enggan melakukan kerja konkret atau dialog karya menjadi sulit terjalin hal yang kita harapkan dengan tumbuhnya dialog antar agama yang benar-benar menciptakan kondisi lebih kondusif untuk hubungan antar agama di Indonesia. Indonesia benar-benar akhirnya hanya akan menjadi rimba kekerasan antar umat

beragama karena keengganan umat beragama melakukan kerjasama dialog antar agama yang bersifat dialog karya.

Sebagai alternatif kehidupan beragama, dialog karena itu merupakan hal yang sangat konkrit dan kebutuhan bagi umat beragama di Indonesia.Jika masyarakat religious enggan melakukan dialog antar agama (apakah dialog teologis) yang hemat saya lebih tepat dilakukan oleh agamawan (para elit agama), sementara dialog karya yang merupakan "pendaratan" dari dialog teologis sehingga lebih sesuai dengan kondisi realitas Indonesia. Dialog dengan demikian menjadi kebutuhan umat beragama. Dialog dengan demikian sungguh-sungguh tidak akan menyebabkan terjadinya kemiskinan religious dan kekeringan spiritualitas. Bahkan, dengan dialog antar agama seorang penganut agama akan semakin diperkaya dengan mendengarkan kisah atau pengalaman keagamaan (spiritualitas) yang berbeda dengan kita.

Kita tidak perlu melakukan pindah agama untuk mengetahui agama yang berbeda apalagi mengolok-olok agama yang berbeda. Dialog karena itu bukan sekedar keharusan umat beragama tetapi menjadi kebutuhan hidup umat beragama yang beragam. Dialog akan merekatkan hubungan antara agama yang satu dengan lainnya, namun dialog dalam makna yang sebenarnya bukan sekedar serial monolog yakni mencari-cari kekurangan dan kelemahan agama lain yang berbeda dengan agama penganutnya. Dialog semacam ini sebenarnya serial monolog antar umat beragama, bukan dialog namun seringkali dilakukan karena ketertutupan teologis dan ketertutupan paradigmatic tentang dialog itu sendiri.

Oleh sebab itu, kebutuhan dialog antar agama di Indonesia sudah merupakan bagian dari kewajiban umat beragama. Dialog antar

agama karena itu sungguh-sungguh akan menjadi kebutuhan dari seluruh umat beragama yang berada dalam perbedaan dan heterogenitas umat masyarakat yang ada di Indonesia. Jika tidak memiliki kehendak untuk melakukan dialog karya atau pun teologis untuk para elit agama, maka agak sulit mengharapkan adanya ketenangan dan ketentraman umat beragama sebagaimana disarankan oleh Hans Kung seperti saya kutipkan secara bebas di awal tulisan bagian ini. Dialog agama dengan demikian menjadi kebutuhan yang asasi dari umat beragama di Indonesia khususnya dan masyarakat dunia pada umumnya. Dialog bisa menyambungkan kepekaan kaum beragama dengan kondisi sosial yang muncul di hadapan kita umat beragama. Dialog agama sekaligus pula dapat dikatakan sebagai bagian dari dialog kemanusiaan yang menjadi ciri khas umat beragama yang beradab dan memiliki kepedulian dengan pihak lain (Kesley, 1992)

Kehendak untuk membangun dialog antar agama di Indonesia yang belakangan dilakukan oleh banyak pihak, sekalipun masih menyisakan beberapa persoalan seperti masih banyaknya kekerasan berbasiskan latar belakang teologis (agama) seperti dilaporkan lembaga-lembaga survey tentu menjadi keprihatinan bersama.Laporan dari Setara Institute misalnya, terdapat lebih 156 kasus kekerasan antar agama di Indonesia sepanjang tahun 2010-2012, merupakan peristiwa yang fenomenal sebab era kini merupakan era dimana kebebasan beragama dan kebebasan politik menjadi bagian dari kehidupan kita.Oleh sebab itu, jika kita berkehendak menciptakan kondisi yang kondusif untuk sekarang dan mendatang dalam kaitannya dengan kehidupan keagamaan maka kebutuhan dialog agama harus dikerjakan tanpa basa-basi dan kecurigaan.

Kesadaran Baru dalam Beragama

Kita sering mendengar istilah *passing over come in back*, melampaui lalu kembali lagi. Istilah ini mula-mula berkembang di kalangan kaum sufi yang dianggap telah "melampaui batas-batas formalitas". Namun demikian, tidak berarti bahwa kaum sufi meninggalkan hal-hal yang formal seperti ibadah mengbadi pada sang pencipta, sholat, zakat dan sejenisnya dalam tradisi sufisme Islam. Bahkan, kaum sufi menjadi sangat spiritualis dan religious karena tak lagi "memikirkan" apa yang dikerjakan sebagai tindakan yang harus dikerjakan, namun sebagai "kebutuhan hidupnya" dan penilaiannya diserahkan sepenuhnya pada Tuhan tanpa kehendak dirinya menilai. Namun harus diakui sering terjadi kesalahpahaman atas spiritualitas kaum sufi yang oleh sebagian kaum awam meninggal syariat, padahal kaum sufi menjadi seperti itu karena telah secara dalam dan dekat dalam beriman sehingga hal-hal yang formalis tentu saja telah dilakukan dengan segala jenis ketulusan yang tidak formal. Dimensi syariat adalah awal mula seseorang akan menjadi sufi agung semacam Ibn Arabi dan al Ghozali maupun al Maturidi namun benar-benar sering disalahpahami oleh umat beragama.

Mari kita ingat kembali pernyataan Rabiah al-Adawiyah, seorang sufi perempuan yang mengembangkan mahabbah (Mazhab CINTA) pada Tuhan. Disana Rabiah Adawiyah berujar: Jika ibadahku karena mengharap surgamu, maka masukan aku dalam nerakamu. Dan jika aku beribadah karena takut masuk neraka, maka janganlah Engkau nilai ibadahku! Tetapi jika ibadahku hanya karena kecintaanku Padamu Ya Allah, sang pemilik CINTA, maka nilailah ibadahku! Jangan Kau palingkan Wajahmu kepada ku"! Inilah spiritualitas Rabiah yang sangat mendalam hanya seringkali dipahami salah oleh sebagian yang

mengatakan betapa pentingnya hal-hal formal. Hal formal tidak sama dengan hal serba formalitas inilah yang harus dipahami lebih jauh. Hal yang formal seperti ibadah wajib dan sunnah, bahkan ghoiru mahdah merupakan sarana menuju spiritualitas keimanan seseorang, sehingga dapat dikatakan seseorang tidak akan menjadi seorang sufi agung semacam Rabiah, Ghozali, Maturidi, Ibnu Arabi dan Hasan Asyari jika tidak melewati dahulu dimensi syariat dalam beriman! Oleh sebab itu, kaum beragama tentu tidak mungkin imun dari realitas kehidupan.

Setelah kita sadar bahwa kehadiran kita bukanlah tanpa adanya konteks sosial historis serta sosiologis, menjadi hal yang aneh ketika konteks tersebut kemudian hendak dilenyapkan.Tidak mungkin melenyapkan konteks sosial di mana kita tinggal, hal yang mungkin adalah bahwa realitas harus menjadi bagian dari kehidupan orang beriman dimana pun berada. Jika tidak mampu memahami dan menempatkan konteks, kita akan berada dalam ruang yang seakan-akan kosong, hampa dan tersembunyi. Padahal kita berada pada ruang publik yang penuh dengan kontestasi. Kontestasi dapat berupa beragam aktivitas keagamaan dan formasi politik.Tetapi kontestasi yang diperlukan dalam kaitannya dengan kaum beriman adalah kontestasi kebajikan (amar ma'ruf nahi munkar) dan berlomba-lomba dalam kebajikan (fastabiqul khairat), sebab umat beriman merupakan umat terpilih di hadapan Tuhan (khaira ummatin). Terpilih bukan karena jumlahnya, bukan karena kelakuan jeleknya, terpilih bukan karena sifat galak dan bengisnya.Tetapi umat beriman terpilih karena perlombaan dalam berbuat kebajikan. Terpilih karena mendamaikan dan kesabarannya (tawasaq watawa sabil sabru). Inilah yang harus menjadi dasar dalam beriman pada Tuhan, tanpa memikirkan apakah nanti

Tuhan menilai kita akan masuk neraka atau surga, tetapi berbuat baik menjadi pekerjaan pokoknya.

Perhatikan pernyataan Syayed Hosen Nasher berikut ini: "Kita dalam beriman harus berani melampau "batas-batas benteng pertahanan eksklusivisme". Benteng eklusivisme merupakan model beragama yang memojokkan pihak lain dengan mengatakan bahwa dirinya paling benar dan paling mulia dihadapan orang lain. Bahwa kita harus menyatakan secara eksklusif agama yang kita akui dan anut (eksklusif secara personal) tetapi kita tetapi harus menempatkan agama lain juga sebagaiman kita mengakui dan meyakini. Kita eksklusif secara personal tetapi inklusif secara sosial". Ingatlah pesan S. H. Nasr tersebut, seorang cendekiawan dan spiritualis muslim asal Iran dan ahli filsafat Islam kontemporer yang cukup berpengaruh (Nasr, 1992).

Memang sangat mungkin berat dilakukan oleh sebagian besar umat beriman untuk melakukan "lompatan teologis" seperti disarankan Hosen Nasher tersebut. Tetapi jika umat beriman mampu beranjak dari keberimanan yang formalitas dan serba material, agaknya gagasan untuk membangun sebuah keimanan yang baru akan mendapatkan tempat sebagaimana diinginkan sebagian umat beriman. Keimanan yang "melampaui" tersebut merupakan gagasan yang sungguh sangat relevan dengan kondisi kekinian dimana kita tidak lagi bisa hidup "terasing" dari konteks sosial. Bahkan, sebenarnya kehadiran agama-agama di muka bumi selalu bermula dan berhubungan dengan konteks sosial historis maupun sosiologis sebagaimana dijelaskan di atas.Tuhan menurunkan agama-agama ke muka bumi bukanlah untuk Tuhan, tetapi untuk manusia, untuk kemanusiaan dan kesejahteraan bukan untuk pertengkaran dan pertumpahan darah. Oleh sebab itu, agama adalah kemanusiaan bukan kesetanan. Agama adalah menjawab masalah-

masalah yang muncul dimuka bumi untuk menjadi bekal menghadap sang khalik Tuhan yang Maha Hadir dan Maha Adil (Rahman dkk., 2007)

Tentu kita akan bertanya-tanya mengapa sebagian umat beriman enggan "melampaui benteng pertahanan" yang selama ini menjadi penghalang untuk hidup berdampingan? Di sinilah hal-hal yang berkaitan dengan penyampaian agama pada publik (masyarakat) harus mendapatkan perhatian serius dari kalangan agamawan (tokoh agama) khususnya, baik para mubaligh, misionaris, guru agama, maupun para khotib (pendeta) yang bertugas memberikan tausiyah (ceramah-ceramah agama) sekaligus nasihat pada publik. Jika para pemberi tausiyah (nasehat) pada publik merupakan orang yang "salah" dan tidak memiliki kemampuan professional dalam berdakwah maka beragama akan menjadi runyam, kacau, rumit, dan mengerikan! Sungguh berbahaya jika agama jatuh pada tangan-tangan yang tidak professional, apalagi tangan yang penuh dengan kepentingan politik jangka pendek. Orang semacam ini akan lebih senang jika antar umat beragama tidak damai, tidak harmonis, sebab jika harmonis sulit mendapatkan keuntungan karena agama yang diadu domba.

Apa itu para penyebar agama yang professional? Mereka adalah, sekurang-kurangnya harus memiliki "bahasa langit dan bahasa bumi" yang seimbang, bukan sekedar hapal pada bahasa-bahasa langit, tetapi tidak melek bahasa bumi. Hal semacam ini akan sangat berbahaya pada publik yang hadir di tengah keragaman keyakinan dan budaya publik. Seorang penyebar atau pemberi nasehat agama juga harus berniat tulus dalam memberikan nasehat agar umat beriman berlomba-lomba dalam kebajikan. Berbuat kebajikan untuk dirinya sendiri, kelompok sendiri maupun kelompok lain yang sama-sama beriman dan

hidup dalam masyarakat merupakan hal yang sama baiknya. Seorang pemberi nasehat yang professional tidak terikat secara emosional pada partai politik, tetapi hanya "terikat pada kehendak Tuhan" untuk berbuat baik.Tidak ada pamrih atau kehendak untuk dipuji dan diangkat sebagai yang terbaik oleh sesama umat beriman, sebagaimana nasehat Rabiah Adawiyah di atas.Hanya Tuhan-lah yang berhak menilainya, dengan sebanyak mungkin berbuat baik demi mencintai Tuhan. Perbuatan adalah kebaikan karena kebutuhan berbuat baik pada diri sendiri dan orang lain. Itulah prinsip paling utama dari berlomba-lomba dalam kebajikan (fastabikul khairat), dan memerintahkan berbuat kebaikan dan melarang yang tidak baik dan jahat (amar ma'ruf nahi munkar) kepada seluruh umat manusia tanpa tendensi politik kepentingan.

Disitulah pentingnya kehadiran pemberi nasehat agama professional tidak bisa ditolak untuk membawa umat beriman pada keagamaan yang baru dalam konteks masyarakat multi religious dan multi kultur, karena keragaman etnis, suku, agama, kelas sosial dan konteks historis kehadiran agama-agama di muka bumi Indonesia khususnya. Tanpa kita gagas secara bersama adanya para penyebar agama yang professional maka mengharap adanya keberagamaan yang baru jauh panggang dari api alias mustahil, sebab yang akan hadir adalah performa keberagamaan yang serba instan, serba formalitas, tanpa substansi. Dalam bahasa lain kita akan beragama yang kaya formalitas tetapi miskin substansi keimanan! Kehadiran para penyebar agama yang professional tidak berarti mereka adalah para penyebar agama bayaran, sebab sekarang ini kata professional identik dengan "bayaran" bahkan mahal sekali. Oleh sebab itu, terkadang terdapat ledekan demonstrasi bayaran adalah demonstrasi bayaran! Tentu saja bukan ini yang kita maksud dengan penyebar agama professional.

Kita harus ingat bahwa bahasa agama, yakni bahasa langit jauh lebih kompleks ketimbang yang kita pahami selama ini! Paham kita tentang bahasa agama (bahasa langit) adalah pemahaman yang kita miliki dan hal itu "sangat terbatas", tidak mungkin mampu "menerobos" seluruh kekayaan bahasa agama (bahasa langit) yang penuh dengan symbol, penuh dengan ungkapan tersembunyi, penuh dengan kebijaksanaan, penuh dengan hikmah dan seterusnya. Pendek kata, bahasa agama adalah tidak mungkin dapat kita pahami persis dengan kehendak sang pencipta bahasa agama itu sendiri yang kita namakan TUHAN. Periksalah secara teliti bahasa agama, tidak sembarangan membacanya.Kita tidak mengklaim bahasa agama dapat kita pahami secara persis, sebab demikian kompleksnya bahasa agama itu sendiri sebagaimana kompleksnya sang pencipta menciptakan bumi seisinya (Hidayat, 1997)

Dengan kita memahami keterbatasan kita untuk "memahami" bahasa agama maka kita akan terjauhkan dari beriman yang angkuh. Kita jauh dari beriman yang monopolistic. Kita akan jauh dari beriman yang membahayakan pihak lain. Kita juga akan jauh dari beriman yang mengkerdilkan orang lain. Tetapi, dengan memahami keterbatasan memahami bahasa agama kita akan menjadi lebih bijaksana, akan lebih terbuka, lebih perhatian pada masalah bersama, akan lebih taat dan tulus dalam menjadikan kebajikan hanya pada TUHAN, bukan kebajikan untuk sesama umat manusia. Alamatnya adalah TUHAN, sekalipun melalui perantara sesama umat manusia.Inilah keberagamaan yang kita kehendaki bersama dalam kaitannya dengan masyarakat multi religius dan multi cultural sebagaimana kita alami bersama di Indonesia.

Penutup

Beberapa catatan di atas memberikan gambaran bahwa terdapat kebutuhan yang mendesak dalam kehidupan keagamaan di Indonesia. Kebutuhan untuk melakukan "lompatan teologis" merupakan hal yang tidak bisa ditunda-tunda, sebab lompatan teologis tidak sama dengan menjadikan seseorang untuk pindah agama, tetapi semakin memperkaya kehidupan spiritual seseorang dan masyarakat religious. Kita tidak bisa lagi mengatakan bahwa keagamaan kita adalah "eksklusif" sebab yang lain adalah salah semuanya. Hal yang mungkin adalah "eksklusif" secara personal tetapi inklusif secara sosial. Kita harus berani melakukan apa yang dalam dunia sufi dinamakan "melampaui batas-batas formalitas" agama dengan mengedepankan spiritualitas agama yang tidak bermakna meninggalkan hal yang formal.

Untuk menuju pada keberagamaan yang bisa dikatakan baru, hal yang tidak bisa ditinggalkan adalah mengemas dan mendekati agama dalam konteks publik atau ruang publik yang penuh dengan kontestasi sebagaimana disampaikan oleh para sosiolog semacam Jurgen Habermas. Kita juga harus mengingat bahwa bahasa agama itu sangat kompleks ketimbang dari pemahaman yang kita miliki.Sebab jika mengikuti Peter Berger maka pemahaman kita tentang bahasa agama sebenarnya merupakan pemahaman yang "kita konstruksikan sendiri" berdasarkan pengetahuan-pengetahuan yang telah menjadi sandaran keyakinan dan pengetahuan kita memahami sesuatu termasuk bahasa agama. Oleh sebab itu, pemahaman bahasa agama menjadi subjektif sekalipun pada akhirnya dapat menjadi objektif karena sebagian besar kemudian mengatakan apa yang kita sampaikan adalah betul adanya secara objektif (diakui oleh banyak orang).

Oleh sebab itu, etika sosial dan dialog antar agama dalam ruang kontestasi publik di Indonesia bukan sekedar merupakan kebutuhan umat beragama, tetapi sekaligus keharusan yang mestinya dilakukan oleh setiap umat beriman, terutama para penganut agama samawi atau agama-agama keturunan Ibrahim yang dalam sejarahnya sering berkubang dalam konflik kekerasan dan mengakibatkan adanya korban jiwa yang tidak sedikit.Bisakah kita mengembangkan dialog antara agama dalam konteks etika sosial antar umat beragama di Indonesia?Mari kita usahakan bersama.

Daftar Pustaka

Ali, Syed Hasyim. 1999. *Islam and Pluralism.* London UK, Sage Publication.

Coleman, Daniel. 2007. *Sosial Intellegency.* London: Sage Publication.

Esack, Farid. 1997. *Qur'an, liberalism and pluralism.* New Delhi: Sage Publication.

Habermas, Jurgen. 2002. *Public Sphere.* London: Sage Publication.

Nasr, Sayed Hosen. 1992. Sacred and Knowledge. London: Sage Publication

Pradana, Boy. 2010. *Para Pembela Islam Murni.* Malang: UMM Press.

Qodir, Zuly. 2010. *Islam Liberal: Varian Liberalisme di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.

Sachedina, Abdul Aziz. 2001. *Berbeda tapi Setara.* Jakarta: Serambi

❖❖❖

9 Ruang Publik Indonesia: Politik, Ekonomi dan Agama di Ruang Umum

Bernard Adeney-Risakotta

Pendahuluan

Nampaknya ruang publik di Indonesia dikuasai oleh tiga raksasa yang luar biasa kuat, yaitu kekuasaan uang, kekuasaan kekerasan dan kekuasaan simbol-simbol agama. Uang, kekerasan dan simbol-simbol agama adalah bagian yang wajar dalam masyarakat. Tanpa ketiga kekuatan ini maka masyarakat modern tidak akan berfungsi. Uang, kekerasan dan simbol-simbol agama bisa dilihat sebagai kebutuhan-kebutuhan pokok masyarakat Indonesia. Namun ketiga hal ini juga menimbulkan banyak masalah. Uang adalah akar korupsi. Kekerasan adalah akar tirani dan simbol-simbol agama sering dipakai untuk mengesahkan penindasan.

Tentu saja, uang adalah alat ekonomi yang sangat dibutuhkan untuk makan dan hidup dalam dunia modern. Uang mengatur makna kerja, nilai produk-produk, status sosial dan hubungan ekonomis yang memungkinkan masyarakat "organik" (Durkheim) mencari kebutuhan sehari-hari. Pembagian dan diversitas kerja dalam masyarakat modern diatur melalui uang. Namun, kekuasaan uang di Indonesia dilihat dalam korupsi besar dan kecil yang terjadi di mana-mana. Segala sesuatu dinilai dengan uang dan segala sesuatu

diperjual-belikan. Ruang publik Indonesia dibentuk dan didominasi oleh uang.

Kekerasan adalah alat paksaan negara yang dibutuhkan kalau kita mau hidup dibawah hukum. Politik harus memakai koersi untuk mengatur hubungan di antara masyarakat di bawah hukum. Seandainya pemerintah tidak memakai kekerasaan sesuai dengan struktur hukum, kita akan hidup dalam anarki di mana hukum rimba berlaku, yaitu hanya yang paling kuat yang dapat bertahan hidup. Kekerasan sebagai alat politik untuk menegakkan hukum bisa menciptakan masyarakat yang aman dan damai. Namun pada ruang publik Indonesia, kekerasan sering dipakai di luar payung hukum. Bukan hanya penjahat yang memakai kekerasan untuk memeras, mengintimidasi dan membunuh siapa saja yang melawan mereka. Lebih dari itu, milisi-milisi yang terkait dengan berbagai lembaga masyarakat memakai kekerasan secara terbuka. Yang paling buruk, polisi dan militer juga memakai kekerasan untuk kepentingan sendiri dan bukan untuk menegakkan hukum.

Pada masyarakat yang beragama, simbol-simbol agama mengatur hubungan di antara mikrokosmos dan makrokosmos, di antara manusia dengan Tuhan dan di antara manusia dengan sesama. Simbol-simbol agama memberi makna dan legitimasi kepada hubungan-hubungan manusia yang diatur oleh uang dan paksaan. Namun dalam ruang publik Indonesia, simbol-simbol agama juga sering dipakai untuk menindas orang atau kelompok lain. Simbol-simbol agama dipakai untuk melegitimasikan kekerasan dan membenarkan korupsi. Simbol-simbol agama dipakai untuk memeras, menyerang, membakar dan membunuh kelompok yang berbeda.

Makalah ini akan membahas bagaimana hubungan di antara politik, ekonomi dan agama dalam ruang publik Indonesia. Pertanyaan

besar ini bisa dibagi tiga:

1. Bagaimana peran politik dalam ruang publik? Apakah ruang publik adalah ruang politik yang sebaiknya diatur dan dikuasai oleh pemerintah?
2. Bagaimana peran ekonomi dalam ruang publik? Bagaimana menghindari dominasi kapitalisme dalam ruang publik Indonesia?
3. Bagaimana peran agama-agama dalam ruang publik? Apakah sebaiknya ruang publik diatur melalui simbol-simbol agama, atau sebaliknya agama dipisahkan dari ruang publik? Bagaimana sebaiknya hubungan di antara agama-agama dalam ruang publik?

Bagaimana Pemahaman Ruang Publik Indonesia?

A. Ruang terbuka yang termasuk Media, Tempat, Lembaga dan Kegiatan/Tindakan

"Ruang Publik" berarti ruang umum yang terbuka untuk semua masyarakat. Tidak ada pintu, kunci atau papan tulis yang melarang orang tertentu masuk, asal mereka mengikuti peraturan-peraturan yang ada pada ruangnya. Ruang publik bukan tempat fisik tertentu, melainkan semacam ide atau konsep tentang keseluruhan interaksi sosial di mana rakyat yang beraneka-ragam, berkomunikasi satu sama lain. Menurut Charles Taylor, ruang publik bisa dibayangkan sebagai sebuah ruang umum besar di mana semua orang bisa bercakap satu sama lain meskipun mereka tidak pernah berkumpul secara fisik (*one larger space of non-assembly*) (Taylor, 2004: 86).

Ruang publik termasuk media, tempat, lembaga dan kegiatan atau tindakan. Misalnya, ruang publik sebagai media termasuk: koran, televisi, radio, internet, HP, jurnal, buku, film, majalah, media sosial

(seperti twitter), iklan papan tulis dan sebagainya. Ruang publik sebagai tempat termasuk: stadium olah raga, tempat kebaktian agama, kampus universitas, sekolah, alun-alun, warung, toko, mal, pantai, taman umum, jalan umum, bioskop, pameran seni, penjara, dlsb. Ruang publik sebagai lembaga termasuk: umat beragama, organisasi agama (misalnya Muhammadiyah), LSM, kelompok peminat (*interest groups*), rumah sakit, lembaga pendidikan, klub olah raga dlsb. Ruang publik sebagai kegiatan atau tindakan termasuk: demonstrasi, rapat RT, suara dari masjid, kampanye untuk melestarikan lingkungan, kerja bakti gotong royong, festival dlsb.. Karena perkembangan teknologi, ruang publik semakin lama semakin luas.

B. Ruang Tengah di antara Ruang Pemerintahan dan Ruang Privat

Ruang publik dipahami sebagai ruang tengah di antara ruang pemerintahan dan ruang pribadi (*private space*). Memang, ruang publik sering diatur oleh pemerintah dan pesan politik selalu masuk ruang publik. Namun pada masyarakat demokratis, ruang publik tidak dikuasai oleh pemerintah, melainkan dibayangkan sebagai semacam "tempat" yang dimiliki masyarakat dan mengambil jarak dari pemerintahan. Ruang publik berfungsi sebagai kontrol sosial masyarakat terhadap pemerintah. Pemerintah sering berusaha menguasai ruang publik, tetapi tidak bisa, apalagi dalam era internet. Pada ruang publik, rakyat bebas mengkritik pemerintah, sejauh tidak melanggar hukum.

Dengan demikian, ruang publik terkait dengan konsep civil *society* atau masyarakat madani. *Civil society* terdiri dari lembaga-

lembaga yang terletak di tengah di antara pemerintah dan individu-individu (*intermediate organizations*). Lembaga-lembaga *civil society* bukan cuma kumpulan individu-individu dan juga bukan pula pemerintah. Lembaga-lembaga *civil society* berada dalam ruang publik. Mereka bukan alat pemerintah. Mereka harus taat kepada hukum, tetapi juga bebas membuat peraturan dan mengorganisasikan diri sendiri. Pada zaman Presiden Soeharto, semua lembaga harus punya satu asas tunggal, yaitu Pancasila. Tetapi sekarang tidak. Ruang publik harus diatur oleh hukum, tetapi di bawah hukum ada kebebasan.

Ruang publik bukan ruang pribadi. Semua rakyat dan juga pemerintah bisa masuk ruang publik, tetapi setiap orang pribadi juga menjaga ruang pribadi yang tertutup kepada orang lain. Ruang yang paling privat, misalnya kamar mandi, jelas tertutup baik bagi tetangga, maupun pemerintah. Ruang pribadi bukan hanya tempat fisik, melainkan juga termasuk hal seperti pendapat pribadi, hati nurani, pilihan dalam pemilu, keyakinan dan praktek (atau tidak praktek) agama, selera pribadi, kebiasaan praktek sehari-hari, hubungan dengan istri/suami dan sebagainya.

Luasnya ruang pribadi dipahami secara berbeda dalam bangsa yang berbeda. Di Indonesia, ruang pribadi cenderung lebih sempit dibandingkan Barat. Bahkan tidak semua orang mengalami perbedaan yang jelas antara ruang pribadi dan ruang publik. Di Indonesia masih ada desa di mana tidak ada kunci dan orang tidak mengetuk pintu sebelum masuk. Kamar tidur juga tidak privat karena banyak orang tidur di sana dan siapa saja boleh masuk. Kamar mandi adalah sungai. Moralitas diatur untuk semua melalui agama, adat dan hukum negara. Moralitas bukan pilihan pribadi dalam ruang privat melainkan hasil mufakat dari komunitas.

Kalau di Amerika, rumah seseorang sangat pribadi. Orang lain tidak boleh masuk tanpa diundang. Biasanya tetangga tidak mampir-mampir karena takut menggangu. Kalau mau datang, harus diundang dulu atau membuat janji sebelumnya lewat telepon. Tidak demikian di Indonesia. Siapa saja boleh mampir. Saya pernah kenal seseorang yang menjadi orang pertama di desanya yang memiliki televisi. Awalnya rumahnya selalu penuh sesak karena semua orang masuk untuk nonton. Akhirnya dia meletakkan TVnya di depan jendela supaya lebih banyak orang bisa nonton dari luar. Ruang privatnya di mana? Keponakan kami pindah ke Yogya dari kampung di Manado. Sebagai remaja perempuan, dia menulis catatan di pintu kamarnya: "Mohon membuka pelan-pelan atau mengetuk pintu dulu." Sopan sekali. Mungkin dia tidak berani menyatakan ini kamar yang privat. Bandingkan dengan remaja Amerika yang sering menulis di pintu kamarnya: "*Private*: *Keep out!!!*"

Pertama kali saya ke Indonesia saya rasa agak tersinggung ketika seseorang yang belum saya kenal bertanya, berapa gaji saya per bulan. Pada budaya Barat itu bagian dari ruang privat. Perasaan saya (meskipun tidak diucapkan) adalah, *"It's none of your business!"* yaitu, itu bukan urusan anda. Gaji saya adalah bagian dari ruang privat saya, bukan informasi umum. Tetapi pada waktu itu pertanyaan seperti itu tidak dipandang sebagai urusan pribadi di Indonesia.

Budaya yang berbeda selalu akan memahami ruang privat dan publik secara berbeda. Di Barat juga ada perbedaan. Italia tidak sama dengan Inggris. Prancis tidak sama dengan Jerman. Bahkan di Indonesia sendiri, orang dari Papua tidak akan sama dengan orang Jakarta. Orang Yogya tidak sama dengan orang Toraja dllsb. Namun,

meskipun ada perbedaan, proses globalisasi, industrialisasi, urbanisasi, pembagian kerja dan pendidikan yang makin tinggi sedang mendorong proses individualisasi (*individuation*) di mana orang-orang makin membedakan diri sendiri dari masyarakat. Kesadaran individu tidak tentu sama dengan "individualisme" yang dipaham secara negatif (egois). Kesadaran individu yang positif mendorong seseorang menjadi bertanggungjawab, kritis, dewasa dan konsekuen dengan tindakan sendiri.

C. Ruang Publik sebagai Fondasi Demokrasi

Ruang publik terkait erat dengan konsep demokrasi dan hak asasi manusia. Kalau pemerintahan adalah dari rakyat, oleh rakyat dan demi rakyat (*of the people, by the people and for the people*), maka ruang publik adalah ruang di mana rakyat menyuarakan pendapatnya. Pemilihan Umum cuma bagian kecil dari ruang publik karena setiap hari, di mana-mana, rakyat bersuara. Dengan bersuara, mereka berkuasa (demo-krasi = rakyat berkuasa). Ini bagian dari konsep "kedaulatan rakyat" yang diabadikan dalam Undang-Undang Dasar negara dan Pancasila. Hak asasi manusia yang di sahkan oleh hukum negara Indonesia juga menjamin kebebasan berpendapat, bersuara, berkumpul, berserikat dan bergabung sesuai dengan pendapat dan hati nurani masing-masing. Sejak reformasi yang dimulai tahun 1998, ruang publik menjadi makin penting karena demokrasi dan hak asasi manusia menjadi bagian dari agenda politik reformasi. Kecuali ada ruang publik yang relatif bebas, tidak mungkin ada *civil society*.

D. Apakah Ruang Publik sebaiknya Bebas Nilai dan Netral terhadap Moralitas dan Agama?

Pada dunia Barat, ruang publik dibayangkan sebagai ruang netral di mana semua orang bebas mengeluarkan pendapat dan mengekspresikan diri sendiri tanpa takut diserang. Semua orang punya hak yang sama untuk bersuara, selama tidak melanggar hukum. Kebebasan ruang publik dipandang sebagai bagian dari hak asasi manusia. Semua kelompok agama, non-agama, ideologi, budaya, kepercayaan, kepentingan dan minat, punya hak yang sama untuk mengekspresikan diri dalam ruang publik. Ternyata ideal kebebasan ini, jauh dari kenyataan, baik di Barat maupun di Indonesia. Di Barat, kebebasan bersuara di ruang publik diperjual-belikan. Ada persaingan ketat yang sangat mahal untuk mendominasi media masa. Di Indonesia juga, media masa dimiliki oleh konglomerat-konglomerat dengan kepentingan tertentu. Lebih dari itu, ruang publik di Indonesia tidak dipandang sebagai "bebas" melainkan sebagai ruang yang diatur demi kebaikan rakyat, sesuai dengan tujuan pemerintah.

Menurut Charles Taylor, ruang publik dimaksudkan untuk memberdayakan suara-suara semua warga negara supaya semacam konsensus bisa muncul. Dengan kata lain, ruang publik adalah ruang musyawarah yang seluas seluruh masyarakat untuk mencapai mufakat. Musyawarah yang bebas, beretika dan berdasarkan akal budi diharapkan akan membangun kesatuan dan persatuan masyarakat yang majemuk. Mufakat rakyat akan menjadi amanat pemerintahan yang demokratis. Kalau pemerintahan dibangun atas kedaulatan rakyat, maka ruang publik adalah ruang yang mengesahkan atau menolak

legitimasi pemerintah. Ruang publik akan sangat berpengaruh atas hasil pemilihan umum.

Tentu saja konsep ruang publik seperti ini sangat ideal dan bukan kenyataan empiris. Ternyata, baik di Barat maupun di Indonesia, suara-suara kelompok marjinal jarang didengarkan pada ruang publik. Suara kelompok-kelompok yang tertindas dipaksa diam, atau diabaikan. Di negara Timur Tengah, rakyat yang lama merasa tertindas bangkit dengan protes-protes dalam ruang publik. Pemerintah dan militer menghadapi *"Arab Spring"* tersebut dengan berusaha mengendalikan ruang publik dengan kekerasan. Di Indonesia dan Barat ruang publik dikuasai oleh modal dan kekuasaan politik. Baik di Indonesia, maupun di Barat, pemilu-pemilu menjadi sangat mahal. Setiap calon untuk jabatan politik harus siap mengeluarkan dana yang sangat besar supaya bisa menang pemilunya. Namun suara rakyat dalam ruang publik masih bisa membawa perubahan. Misalnya, Jokowi dan Ahok menang besar pada pemilu Gubernur dan Wakil Gubernur DKI Jakarta, meskipun tidak didukung oleh kebanyakan partai politik. Musyawarah pada ruang publik menghasilkan semacam konsensus untuk memilih mereka.

Jurgen Habermas menganalisa kebangkitan ruang publik di Barat dan menegaskan bahwa ruang publik seharusnya menjadi tempat yang sungguh-sungguh sekular (Habermas, 1989). Habermas memandang ruang publik yang ideal sebagai tempat wacana rasional yang bebas dari dominasi dogma agama, bebas dari tekanan politik yang mengancam paksaan (kekerasan) dan bebas dari manipulasi ekonomi kapitalis yang penuh dengan kepentingan. Ruang publik seharusnya menjadi "tempat" di mana setiap orang bebas mencari kebenaran tanpa tekanan dari hal-hal yang tidak masuk akal. Mirip dengan John Rawls, Habermas mengandaikan rasionalitas universal yang bukan milik dari

budaya tertentu, klas tertentu atau ideologi tertentu, melainkan terbuka kepada semua orang manusia. Memang Habermas sadar bahwa akal budi tersebut jarang berfungsi secara bebas. Selalu akan ada tekanan dari tradisi, politik, ekonomi dan agama. Tetapi kita boleh saja berjuang untuk masyarakat yang ideal dan ruang publik di mana tekanan dari hal-hal yang di luar rasionalitas (seperti dogma agama, tekanan politik dan manipulasi uang), diminimalisir.

Menurut Habermas, masyarakat yang sangat majemuk dan terpisah satu sama lain dari segi budaya, tingkat sosial, ekonomi, agama, ras, pendidikan dllsb. seharusnya mencari "bahasa" rasional ilmiah yang sama untuk semua. Wacana seperti itu seharusnya netral terhadap agama dan semua dogma tradisi/budaya. Musyawarah dalam masyarakat majemuk, hanya bisa terjadi kalau kita berkomunikasi secara rasional dan tidak pakai perbedaan agama, ajaran kitab suci atau dogma untuk menyerang satu sama lain. Jadi ruang publik seharusnya sekular dalam makna bebas dari distorsi keyakinan-keyakinan yang tidak rasional. Pada tulisan yang paling baru, Habermas sudah berubah sedikit dan mengakui bahwa orang beragama juga boleh berpendapat dan berargumentasi berdasarkan keyakinan-keyakinannya yang tidak tentu kurang rasional dibandingkan orang sekular-ateis (Habermas in Mendieta and Vanantwerpen, eds. 2011). Namun dia masih merasa bahwa orang beragama sebaiknya menerjemahkan "bahasa agama" dan dogma dari kitab suci, ke dalam bahasa rasional universal yang bisa diterima oleh orang yang berbeda agama atau tidak beragama.

Menurut pendapat saya, Habermas dan Rawls terlalu mengagungkan rasionalitas sekular dan mengabaikan kenyataan bahwa orang sekular-ateis juga tidak setuju satu sama lain tentang apa yang

rasional. Semua orang punya asumsi dan keyakinan yang tidak tentu rasional. Tidak ada pikiran rasional ilmiah yang universal. Semua cara berpikir dibentuk melalui proses sejarah (Hans Gadamer). Misalnya, apa yang rasional menurut seorang Marxis berbeda dari apa yang rasional menurut seorang liberal demokrat yang berbeda pula dari pandangan seorang Neo-konservatif. Perbedaan di antara pendapat orang sekular tidak lebih kecil dibandingkan perbedaan di antara seorang Muslim, Hindu, Christian atau Buddhis. (Lihat: Charles Taylor in Mendieta and Vanantwerpen, eds. 2011). Bahkan sesuatu yang rasional menurut seorang NU tidak tentu sama dengan apa yang rasional menurut Muhammadiyah! Seperti dikatakan oleh Alastair MacIntyre dalam judul bukunya: Whose Justice, Which Rationality? (Keadilan menurut Siapa? Rasionalitas yang mana? MacIntyre, 1988). Cara-cara berpikir secara rasional tidak lebih universal dibandingkan cara-cara berpikir berdasar iman.

Agama, Politik dan Ekonomi dalam Ruang Publik

A. Agama, Politik dan Ekonomi sebagai Kenyataan Empiris dan Normatif dalam Ruang Publik

Dalam konteks Indonesia, hampir mustahil dibayangkan ruang publik yang bebas dari pengaruh agama, politik dan uang. Bukan hanya bahwa secara empiris ruang publik Indonesia sudah penuh dengan pengaruh uang, kepentingan politik dan dogma agama. Lebih dari itu, kebanyakan orang Indonesia tidak terlalu tertarik dengan dunia wacana sekular-rasional yang diharapkan oleh Habermas. Dalam masyarakat di mana 99% mengakui bahwa agama penting kepada mereka secara pribadi, sulit dibayangkan kalau agama diusir dari ruang publik. Dasar negara

adalah Ketuhanan yang Maha Esa. Mayoritas yang beragama Islam yakin bahwa Islam relevan dalam semua aspek hidup sosial-masyarakat dan bukan hanya dalam ruang pribadi individu. Umat Hindu Bali, Kristen Toraja atau Katolik Flores juga kurang setuju kalau agama diusir dari ruang publik.

Demikian juga dengan ruang publik yang bebas dari pengaruh uang. Dalam budaya tukar menukar hadiah (*gift exchange culture*), sulit dibayangkan ruang publik yang tidak dipengaruhi oleh amplop atau hadiah lain. "Mana oleh-olehnya?" Struktur ekonomi sekarang memberi pengaruh besar kepada uang. Gaji dan upah yang rendah berarti banyak orang, termasuk dosen di universitas, mempertahankan kehidupan keluarganya melalui amplop. Pengaruh uang tidak selalu bisa ditebak sebelumnya. Pada waktu kampanye politik, rakyat panen hadiah-hadiah dari semua pihak. Teman saya bercerita tentang pemilu Camat di desanya. Dari dua calon, satu memberi semua orang di desa Rp 75.000 masing-masing. Lantas, lawannya memberi setiap orang di desa Rp 150.000. Jadi semua orang dapat Rp 225.000. Karena si calon pertama lebih popular, dia yang menang pemilu mesikpun hanya memberi Rp 75.000 per orang. Calon kedua sangat marah. Semua uangnya habis dan tidak dapat apa-apa.

Lebih lanjut, apakah mungkin ruang publik Indonesia yang bebas dari pengaruh politik? Indonesia juga masih punya budaya hierarkis patron-klien ("etika kekeluargaan") yang sangat menghargai kesetiaan kepada atasan-atasan. Pengaruh politik adalah bagian dari budaya hutang budi. Politik aliran berarti kebanyakan orang berpartisipasi dalam ruang publik, bukan sebagai individu yang berpikir dan mencari kebenaran sendiri, melainkan sebagai orang yang sudah bagian dari suku tertentu, agama tertentu, aliran tertentu dan

setia kepada tokoh tertentu. Ruang publik adalah ruang negosiasi dan tawar menawar di antara kelompok-kelompok yang sudah punya identitas komunal.

Pengaruh agama, ekonomi dan politik dalam ruang publik Indonesia adalah sesuatu yang dipandang wajar dan baik, bukan buruk, menurut banyak orang Indonesia. Simbol-simbol agama, uang dan pengaruh politik tidak bisa diusir dari ruang publik karena bukan itu yang diharapkan oleh rakyat Indonesia. Namun semua orang juga sadar bahwa banyak masalah terjadi karena ketiga hal ini. Bagaimana masalahnya dan apakah masalah-masalahnya bisa dikurangi?

B. Campuran Agama, Politik dan Ekonomi dalam Ruang Publik

Menurut pendapat saya, akar dari masalahnya adalah campuran ketiga hal in satu sama lain. Simbol agama, kekuatan uang dan pengaruh politik (termasuk kekerasan) dicampurkan sampai sulit dibedakan. Memang ketiga hal ini selalu akan terkait satu sama lain. Politik mempengaruhi ekonomi dan agama. Misalnya politik akan menentukan apabila harga BBM naik dan apabila produk tertentu dijual yang dilarang oleh agama. Ekonomi mempengaruhi agama dan politik. Misalnya sekolah agama akan tutup kalau tidak ada cukup pendapatan. Politisi akan kehilangan jabatannya kalau kondisi ekonomi memburuk. Agama mempengaruhi politik dan ekonomi. Misalnya kebijaksanaan publik yang melanggar norma agama tidak akan diterima oleh masyarakat. Sedangkan trend dan persepsi agama mempengaruhi produk dan bisnis yang laku atau bankrup. Namun, kalau perbedaan norma dan peraturan dalam bidang masing-masing tidak diakui, akibatnya bisa kacau.

Contoh yang menarik adalah konflik yang terkait dengan gereja Gereja Kristen Indonesia (GKI) Yasim. Gedung gereja in terletak pada tanah yang sangat berharga di pusat kota Bogor (bidang ekonomi). Meskipun sudah dibangun dengan izin resmi (bidang politik) dan Surat Hak Milik, tanahnya mau dipakai untuk pembangunan ekonomis. Selain itu, warga gereja ini termasuk banyak warga yang etnis Tionghoa (bidang sosial/ras). Kelompok yang garis keras (militan) Islam (bidang agama) mengancam menyerang dan membakar gerejanya (kekerasan). Kemudian Wali Kota (bidang politik), dengan tekanan dari kepentingan ekonomi dan kelompok radikal agama, mencabut izin memakai gedung gereja (bidang agama) dan mengajak mereka pindah ke tempat lain. Pemimpin Gereja tidak setuju dan membawa kasusnya ke meja hijau (bidang politik/hukum). Sesudah proses hukum yang panjang dan sangat mahal (bidang ekonomi), akhirnya kasus dibawa ke Makamah Agung di mana GKI Yasim menang dan dinyatakan berhak memakai gedungnya. Namun, Wali Kota Bogor tidak setuju dan masih, sampai hari ini, memakai polisi (kekerasan politik) untuk menutup gedung gerejanya. Kasus ini memperlihatkan bagaimana agama, ekonomi dan politik dicampurkan dalam ruang publik.

C. Ruang-Ruang Publik sebagai Tempat-Tempat Membagikan Produk-Produk Sosial

Menurut Michael Walzer, ruang publik termasuk banyak kamar (Walzer, 1983). Tidak ada satu ruang, melainkan banyak. Setiap ruang adalah tempat di mana produk sosial (*social goods*), dibagikan menurut peraturan yang berbeda-beda. Misalnya, dalam ruang publik universitas, produk-produk sosial yang dibagikan termasuk hal-hal

seperti: jabatan akademik, pendaftaran mahasiswa yang diterima, gelar akademik dan ilmu pengetahuan. Produk sosial yang baik ini dibagikan berdasarkan bukti ilmu pengetahuan dan pertanggungjawaban memenuhi kewajiban akademik, misalnya: mengikuti ujian, hadir di kuliah, menulis artikel/makalah, membaca karya ilmiah, berkuliah, dllsb. Dalam "bidang" atau "ruang" akademik, sistimnya adil, asal peraturan dan prosedur akademik diikuti. Ini tidak berarti "ruang" akademik sama sekali terpisah dari ekonomi, politik, agama, dll., tetapi bidang lain tidak boleh menguasai bidang pendidikan dengan mengabaikan pertaturan dan nilai akademik.

Demikian juga dalam ruang publik pasar ekonomis. Produk sosial yang dibagikan adalah produk atau jasa yang bisa dijual-belikan dengan uang. Ruang ekonomi, misalnya toko yang terletak di mal, punya peraturan yang berbeda daripada pasar tradisional. Di toko ada harga pas padahal di pasar tradisional harus tawar menawar. Di toko siapa saja yang bersedia membayar harganya bisa ambil barangnya. Di pasar tradisional, kalau penjual dan pembeli rasa kurang cocok, mungkin barangnya tidak dijual meskipun pembeli bersedia memberi uang cukup. Tetapi pada pasar tradisional dan toko modern, kedua-duanya, punya peraturan untuk mendistribusi barang atau jasa berdasarkan tukaran uang (atau barter). Keadilan dalam bidang ekonomi termasuk keadilan prosedur (tidak melanggar hukum atau peraturan tempatnya) dan keadilan distribusi, yaitu hasilnya menguntungkan semua pihak. Sesudah Timor Leste lepaskan diri dari NKRI, katanya banyak anggota milisi yang punya senjata dari militer Indonesia masuk Timor Barat. Mereka sering masuk toko atau warung, ambil apa saja tanpa bayar. Ketika itu, bidang politik menguasai bidang ekonomi dengan tidak menghormati nilai-nilai ruang ekonomi.

Pada ruang publik agama, juga ada peraturan yang berbeda dari peraturan ekonomis. Kalau seseorang mau menjadi tokoh agama, dia harus mengikuti peraturan-peraturan agama. Mungkin peraturan termasuk studi pada pesantren atau seminari tertentu, tunduk kepada kiayi atau professor. Bertapa, bermeditasi, belajar dan berdoa. Sistimnya adil kalau produk sosial agama, seperti pencerahan, kedekatan dengan Tuhan, hormat dari masyarakat atau jabatan dalam lembaga agama dibagikan sesuai dengan nilai dan peraturan agamanya.

Demikian juga dengan ruang publik seni. Kalau seseorang mau menjadi dalang di Jawa, dia harus berbahasa Jawa, belajar seni wayang kulit dari dalang yang bagus, bertapa, bermeditasi dan mengikuti proses lama sebelum dipercaya sebagai dalang. Kalau mau menjadi bintang sepak bola, juga harus latihan lama dan pengalaman cukup mendalam sebelum dapat posisi dengan tim sepak bola yang bagus. Kalau mau menjadi model fashion, harus cantik, berketrampilan bagus, berkarisma, pintar pilih pakaian yang cocok bagi tubuh, memakai kosmetik secara benar dllsb.

Menurut Michael Walzer, keadilan tidak sama dalam semua ruang publik. Setiap ruang punya peraturan sendiri dan satu bidang tidak boleh mendominasi bidang lain. Misalnya, dalam bidang ekonomi, keadilan terkait dengan distribusi uang. Produk dijual dengan harga yang pantas dan barang yang dibeli juga berkualitas sesuai dengan harganya. Tetapi dalam bidang pendidikan, jabatan akademik atau tempat di universitas seharusnya tidak bisa dibeli dengan uang. Seseorang yang mau menjadi professor seharusnya punya banyak ilmu pengetahuan, bukan banyak uang. Dalam bidang olah raga, misalnya, seorang bintang sepak bola seharusnya dipilih berdasarkan kemampuan mencetak gol, bukan karena ayahnya Gubernur Jawa Timur. Dalam

bidang agama seseorang seharusnya tidak menjadi kiyai karena cantik (seperti bintang film) atau kaya, melainkan karena memahami dan menghayati agamanya secara baik.

Setiap bidang punya produk sosial yang berharga, yang seharusnya dibagikan sesuai dengan peraturan bidangnya. Tidak ada satu bidang yang berhak mendominasikan bidang-bidang lain. Memang bidang politik membuat hukum-hukum yang mengatur setiap bidang. Tetapi hukum-hukum yang adil mengikuti nilai-nilai yang penting dan berbeda dalam setiap bidang. Bidang politik punya hak untuk memakai polisi yang memakai kekerasan untuk menegakkan hukum. Tetapi kalau politisi memakai polisi untuk menjaga kepentingan bisnis sendiri atau membunuh hakim yang tidak bisa dibeli dengan uang, maka ini tidak adil karena satu bidang (politik) berusaha mendominasi bidang lain (pengadilan) dengan cara yang tidak sesuai dengan peraturan masing-masing bidang.

Pengaruh Politik (termasuk kekerasan), Ekonomi (termasuk uang) dan Agama sudah sangat kuat dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia. Menurut pendapat saya, ini hal yang wajar. Indonesia tidak perlu meniru Barat yang berusaha membangun ruang publik yang sekular dan dikuasai oleh rasionalitas ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan modern, misalnya ilmu fisika, juga adalah salah satu bidang dalam ruang publik yang seharusnya tidak didominasi oleh bidang lain. Seharusnya agama tidak mendominasi ilmu fisika. Seperti ditegaskan oleh Amin Abdullah, lebih baik kalau dibangun dialog di antara bidang-bidang akademik yang bebeda, termasuk di antara ilmu agama dan ilmu sains, daripada dominasi satu sama lain. Seharusnya ilmu fisika juga tidak mendominasi agama. Eksperimen dan logika fisika tidak bisa membuktikan tidak ada Tuhan atau bahwa mujizat

mustahil. Peraturan ruang agama berbeda dari peraturan eksperimen fisika.

Ruang publik Indonesia selalu akan dipengaruhi oleh agama, politik dan ekonomi. Ketiga bidang ini tidak bisa dipisahkan secara keras. Selalu akan ada proses saling mempengaruhi satu sama lain. Tetapi setiap bidang ini tidak boleh dibiarkan mendominasi bidang lain. Pada akhir zaman Orde Baru, keluarga Presiden Soeharto mendominasi bidang ekonomi Indonesia secara masal. Akibatnya, negara bankrup dan pemerintah dijatuhkan. Kalau Indonesia mau mengatasi banyak masalah yang terkait dengan kekuasaan agama, kekuasaan politik dan kekuasaan ekonomi dalam ruang publik, maka Indonesia harus menghormati nilai-nilai dan peraturan-peraturan yang berlaku dalam setiap bidangnya supaya satu bidang tidak dicampuri bidang-bidang lain.



10 Membangun Etika Interaksi antar Umat Beragama dalam Pendidikan Tinggi

Fatimah Husein, Ph.D

Pendahuluan

Sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia yang memiliki penduduk non-Muslim yang cukup signifikan dari segi jumlah, relasi antar umat beragama di Indonesia merupakan hal yang banyak diperbincangkan. Berbagai media dalam maupun luar negeri seringkali menyoroti peristiwa-peristiwa menyangkut hubungan antar umat beragama di Indonesia, terutama jika berwujud konflik atau melibatkan kekerasan. Banyak kalangan sudah mencoba menyumbangkan gagasan tentang bagaimana seharusnya relasi sosial antar umat beragama dibangun, namun tulisan ini akan melihat etika pendidikan agama di perguruan tinggi dalam konteks hubungan antar umat beragama di Indonesia. Walaupun secara spesifik pembahasan di sini terkait dengan pendidikan agama, tulisan ini diharapkan dapat direfleksikan sebagai manual etika pendidikan secara umum dalam konteks perguruan tinggi.

Terkait dengan pendidikan agama, Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional (UUSPN) No. 2 tahun 1989 telah mengamanatkan dalam Bab IX pasal 39: "Isi kurikulum pada setiap jenis dan jenjang pendidikan wajib memuat pendidikan agama". Lebih lanjut UUSPN

No. 2/1989, pasal 39, ayat 2 menegaskan bahwa "pendidikan agama merupakan usaha sadar untuk menyiapkan peserta didik dalam meyakini, memahami, menghayati dan mengamalkan ajaran agama melalui kegiatan bimbingan, pengajaran dan atau pelatihan dengan memperhatikan tuntutan untuk menghormati agama lain dalam hubungan kerukunan antar umat beragama dalam masyarakat untuk mewujudkan persatuan nasional." Kemudian, Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 tahun 2003, Bab V, pasal 12, bagian 1 (a) menyebutkan bahwa "Setiap peserta didik pada satuan pendidikan berhak mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama".

Terkait dengan pendidikan agama pada perguruan tinggi, dalam BAB III, pasal 9, ayat 2 sub b UU No. 22 Tahun 1961 tentang Perguruan Tinggi terdapat ketentuan sebagai berikut "Pada Perguruan Tinggi Negeri diberikan Pendidikan Agama sebagai mata pelajaran dengan pengertian bahwa mahasiswa berhak tidak ikut serta apabila menyatakan keberatan". Kemudian, Ketetapan MPRS XXVII/ MPRS/ 1966 Bab I, pasal 1 berbunyi: "Menetapkan pendidikan agama menjadi mata pelajaran di sekolah-sekolah mulai dari SD sampai dengan Universitas-universitas Negeri."

Ketentuan-ketentuan di atas menjelaskan arti penting pendidikan agama baik pada pendidikan dasar, menengah, maupun tinggi. Dalam tulisan ini, tema tentang etika interaksi antar agama dalam pendidikan tinggi didekati dari tiga aspek, yaitu: 1) aspek-aspek filosofis dan teoretis yang mendasari relasi antar umat beragama yang perlu diperkenalkan pada mahasiswa, 2) aspek pendidik (dosen) dalam kaitannya dengan mahasiswa beragam latar agama, dan 3) aspek institusi pendidikan dalam kaitannya dengan penyelenggaraan pendidikan yang multi-

relijius. Beberapa pengalaman pribadi sebagai dosen akan disampaikan sebagai ilustrasi.

Aspek Filosofis dan Teoretis

Sebagai salah satu upaya membangun etika interaksi sosial bagi mahasiswa perguruan tinggi dari berbagai latar belakang agama, kita perlu memulai dengan pertanyaan fundamental tentang keberadaan kita dan keberadaan umat yang berbeda agama dari kita di hadapan Tuhan. Di sini penting untuk memahami paradigma eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme. Hal ini bisa dijelaskan lewat matakuliah agama yang sudah ada, misalnya Pengantar Studi Islam (yang menjadi matakuliah wajib bagi seluruh mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), tanpa perlu menciptakan satu mata kuliah yang terpisah.

Sebelum membahas ketiga paradigma ini, penting untuk kita sadari bersama bahwa penggunaan istilah-istilah atau label-label tersebut memang mengandung resiko atau masalah, terutama jika kita labelkan pada sekelompok orang atau grup. Pertama, label-label tersebut dapat secara mudah diinterpretasikan sebagai "*value judgements*"; kedua, ketika kita melabeli kelompok tertentu sebagai eksklusif, misalnya, kita seringkali terjebak dalam memasukkan berbagai kategori yang tidak sepenuhnya bersifat teologis; ketiga, kelompok-kelompok tertentu yang kita berikan label mungkin tidak setuju dengan pelabelan tersebut.

Namun sebagai sebuah paradigma dalam interaksi antar umat beragama penting untuk memahamkan pada mahasiswa tentang ketiga kategori teologis tersebut di atas. Beberapa sarjana, termasuk Paul Knitter (1995), Douglas Pratt (2005), dan Raimundo Panikkar (1999),

telah menawarkan kategori-kategori teologis yang memiliki kemiripan satu sama lain walaupun tidak sama persis. Namun dalam sejarah pengajaran saya untuk mata kuliah Dialog antar Agama, baik di UIN Sunan Kalijaga maupun di Center for Religious and Cross-cultural Studies, Universitas Gadjah Mada saya pikir tulisan Diana Eck lah yang paling membantu mahasiswa dalam memahamkan ketiga paradigma tersebut di atas. Dalam salah satu tulisannya yang berjudul "Is Our God Listening?" Eck (2005: 21) menanyakan:

> *"Is 'our God' listening to the prayers of people of other faiths? If not, why not? What kind of God would that be? Would the one we Christians and Jews speak of as maker of heaven and earth not give ear to the prayer of a man so earnestly, so deeply in prayer? On the other hand, if God is listening, what are we all about? Who are we as a people who cherish our own special relationship with God? If we conclude that 'our God' is not listening, then we had better ask how we are to speak of God at all as people of faith in a world of many faiths. But if we suspect that 'our God' is listening, then how are we to speak ourselves as people of faith among other peoples of faith?"*

Menanggapi pertanyaan di atas, Eck menjelaskan bahwa kelompok eksklusif akan berpendapat bahwa "komunitas kami, tradisi kami, pemahaman kami atas realitas, perjumpaan kami dengan Tuhan merupakan satu-satunya kebenaran."Oleh sebab itu, dalam menjawab pertanyaan: "Is 'our God' listening?" kelompok eksklusif tidak memiliki keraguan sama sekali untuk berbicara tentang 'our God' atau tentang 'the truth'.

Kelompok inklusif akan berpendapat bahwa "sebenarnya memang terdapat banyak komunitas, tradisi, dan kebenaran, namun cara pandang kami merupakan puncak dari cara pandang yang lain,

lebih bagus dari yang lain, atau paling tidak cukup luas untuk memasukkan yang lain di dalamnya." Maka, dalam merespons pertanyaan "I*s 'our God' listening*?" kelompok inklusif mengatakan bahwa tentu saja Tuhan kami mendengarkan doa dari semua umat yang berbeda keyakinan, namun "Tuhan Kami" lah yang mendengarkan, dan bukan "Tuhan kamu" atau "Tuhan mereka." Sedangkan kelompok pluralis akan berpendapat bahwa "kebenaran bukan merupakan milik masyarakat atau tradisi tertentu. Oleh sebab itu perbedaan komunitas, tradisi, pemahaman atas kebenaran dan tentang Tuhan bukanlah merupakan masalah yang harus diatasi, namun justru merupakan suatu kesempatan bagi kita untuk saling berdialog." Maka dalam merespons pertanyaan "*Is 'our God' listening*?" kelompok pluralis mengatakan bahwa tidak ada Tuhan yang bisa diklaim sebagai "Tuhan Kami" karena kami tidak dapat membatasi Tuhan sebatas Tuhan yang kami ketahui. Tuhan bukanlah milik kami, namun merupakan cara untuk membincangkan realitas.

Sebagai pengajar mata kuliah Dialog Antar agama, ketika memperkenalkan ketiga paradigma di atas saya seringkali ditanya oleh mahasiswa "Ibu termasuk kategori yang mana?" Mahasiswa seringkali melemparkan pertanyaan tentang sikap pluralis, atau bahkan pada definisi pluralisme. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa Fatwa MUI tentang "Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama" (Gillespie, 2007: 202-240) tahun 2005 turut berperan atas tumbuhnya keengganan beberapa mahasiswa untuk bersikap pluralis, atau berempati pada pilihan orang lain atas sikap pluralis, walaupun definisi yang dicantumkan di dalam fatwa tersebut tidak didasarkan pada perdebatan akademik. Sekali lagi, saya merasa definisi tentang pluralisme agama dan sikap pluralis dalam beragama yang ditawarkan

oleh Diana Eck terbukti cukup membantu mahasiswa untuk memahaminya:

> *As scholars, we are suspicious of universalizing harmonies and of the rush to find common ground and agreement. Perhaps this is the place to make clear, at the outset that religious pluralism is not primarily about common ground. Pluralism takes the reality of difference as its starting point. The challenge of pluralism is not to obliterate or erase difference, nor to smooth out differences under a universalizing canopy, but rather to discover ways of living, connecting, relating, arguing, and disagreeing in a society of differences* (Eck, 2007: 743).

Lalu apakah hal ini berarti bahwa dosen harus "menggiring" mahasiswa seluruhnya untuk bersifat pluralis? Saya pikir jika kita sepakat dengan definisi yang dikemukakan oleh Eck bahwa pendekatan pluralis justru berangkat dari keberanian untuk menghargai perbedaan dan mempromosikan dialog, maka sikap pluralis dalam beragama adalah sikap yang perlu untuk dipromosikan. Namun satu hal yang patut diwaspadai adalah kemungkinan kita untuk memutlakkan pluralisme agama dan menafikan cara pandang yang lain, karena kita justru akan terjebak dalam bentuk eksklusivisme agama.

Pembicaraan tentang ketiga paradigma di atas bisa dilengkapi dengan diskusi tentang "*Rules for Interreligious Dialogue*" (Panikkar, 2003). Walaupun aturan-aturan tersebut dibuat dalam konteks dialog antar agama, namun beberapa di antaranya bisa kita adaptasi dalam konteks pendidikan tinggi di Indonesia. Salah satu aturan yang menurut saya bisa sangat bermanfaat bagi terciptanya interaksi antar mahasiswa dengan latar belakang agama yang beragam adalah yang dikemukakan oleh Leonard Swidler: *Each participant must come to the dialogue with complete honesty and sincerity. Conversely each participant must*

assume a similar complete honesty and sincerity in the other partners. Dalam diskusi dengan mahasiswa saya di kelas, disadari bahwa hal ini tidak mudah dilakukan. Masing-masing kita tumbuh dengan berbagai syak wasangka dan stereotipi (*prejudices and stereotypes*) terhadap kelompok agama, budaya dan etnis tertentu. Oleh sebab itu kejujuran dan ketulusan merupakan kata kunci.

Salah satu aturan lain adalah yang dikemukakan oleh Leonard Swidler adalah: *In interreligious, interideological dialogue we must not compare our ideals with our partner's practice,* but rather our ideals with our partner's ideals, our practice with our partner's practice" (Swidler, 2003). Seringkali tanpa sadar kita membandingkan ajaran-ajaran yang ada dalam agama kita dengan praktik keberagamaan yang dilakukan oleh teman kita yang berbeda agama. Hal ini dapat menjadi duri dalam interaksi sosial antar mahasiswa perguruan tinggi. Kedua aturan tersebut di atas bisa menjadi bagian dalam kontrak belajar kita dengan mahasiswa, misalnya, sehingga ada suasana belajar mengajar yang saling menghargai.

Aspek Dosen dan Mahasiswa

Bagaimana dengan peran dosen dan mahasiswa dalam rangka membangun etika interaksi antar sivitas akademik yang berbeda agama? Pengalaman saya mengajar mahasiswa yang berlatar beda agama baik di Indonesia maupun di luar negeri menunjukkan bahwa kita perlu memperhatikan tidak hanya perspektif, bahan ajar, metode pengajaran, dan tugas/*assignments* yang kita berikan pada mahasiswa, namun juga kesiapan untuk menghadapi berbagai pertanyaan kritis terkait doktrin dalam satu agama, termasuk agama kita sendiri.

Kesempatan mengajar matakuliah *Interreligious Dialogue* di Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada sejak tahun 2005 memberikan banyak sekali pengalaman berharga terkait dengan etika interaksi antar agama. Setiap angkatan mahasiswa CRCS berasal dari latar belakang agama dan budaya yang beragam, walaupun hampir selalu diikuti oleh mayoritas Muslim. Sebagai dosen pun saya juga berkesempatan untuk mengajar bersama (*team teaching*) dengan dosen lain yang berbeda agama. Ketika mengajar bersama Prof. Bana Wiratma dari Universitas Kristen Duta Wacana, kami membuat deskripsi mata kuliah sebagai berikut:

> *This course is an introduction to dialogue and an attempt to conduct a constructive dialogue. It will not only discuss theological issues related to dialogue but will also critically analyze realities related to dialogue, including conversion and proselytazion. Even though some aspects of inter-religious dialogue in Indonesia will be explored, some cases of inter-religious dialogue at the international level will also be discussed.*
>
> *The course will be based on dialogue of life as experienced by the participants. The whole process of the course will be shaped in dialogue. The participants will converse with other participants and with people of other faiths through written materials. The participants will also dialogue with his/her own faith traditions.*

Deskripsi di atas menjelaskan beberapa hal penting terkait dengan etika interaksi antara dosen dengan mahasiswa, dan antar sesama mahasiswa. Sebagai dosen kami pertama-tama harus menghargai ragam perbedaan agama dan keyakinan mahasiswa. Kami menjadikan kelas tersebut sebagai sarana praktik dialog antar mahasiswa dengan berbagai latar belakang agama dan budaya, dan sebagai sarana bagi tiap-tiap

mahasiswa untuk berdialog dengan keyakinan mereka masing-masing. Pada praktiknya memang kelas-kelas kami selalu menarik dengan berbagai pertanyaan kritis dan sumbangan pemikiran mahasiswa, baik dari dalam maupun dari luar negeri.

Penyusunan bahan ajar juga memiliki posisi penting karena perlu dirancang dengan memperhatikan teori atau paradigma yang berkembang dalam studi dialog antar agama. Kami menyadari sepenuhnya bahwa mata kuliah yang kami tawarkan mesti diajarkan secara akademik, sehingga walau mencakup keluasan perspektif dari berbagai agama, kami tidak mengarahkan mahasiswa untuk memilih satu perspektif tertentu. Perspektif dari berbagai agama ini dihadirkan untuk lebih memberikan kesempatan pada mahasiswa untuk berdialog tidak hanya dengan sesama mahasiswa dengan latar belakang agama yang berbeda, namun juga dengan penulis berbagai buku dan artikel dengan agama dan budaya yang berbeda (Lihat Durham Jr, 2008: 229-239).

Dalam kelas *Interreligious Dialogue* yang kami ampu di CRCS, selain tugas mereview bahan ajar yang kami berikan, kami juga meminta mahasiswa untuk membuat sebuah *mini project*, yang kami deskripsikan sebagai berikut:

> *From the beginning of the course, each student has to initiate a mini project on interreligious dialogue as a group assignment. This mini project aims at giving the opportunity to the students to understand the complexity of the issue of interreligious dialogue at the grass root level. This will also help the students to conduct empirical research so that it will not produce moralistic discourse. This project is to be presented as a group report. However each student has to submit an individual report which later to be developed and submitted as a final paper.*

The object of the mini project on inter-religious dialogue could be: daily life experiences, institutions, symbols, or religious teachings as observed within the community. It is important to explore interreligious dialogue which is deeply rooted at grass-root experiences. What is specific about Indonesian experience on interreligious dialogue? Could it be a model for interreligious dialogue internationally?

Tujuan utama dari *mini project* ini sebenarnya untuk memberikan pengalaman lapangan terkait dengan isu-isu antar agama. Selain itu, kami secara sengaja menempatkan mahasiswa dari latar agama dan budaya yang berbeda dalam satu kelompok sehingga akan tercipta kerjasama dan saling pengertian. Kerja kelompok ini juga akan memberikan pada mahasiswa untuk mengenal rekannya dengan lebih mendalam, baik secara sosial maupun teologis.

Pentingnya pengalaman untuk mengenal "*the religious other*" secara langsung ini berlaku juga untuk dosen. Seorang dosen yang mengajar atau mencoba untuk membangun interaksi sosial antar mahasiswa berbeda agama mesti memiliki pengalaman hidup bersama dengan umat berbeda agama. Pengalaman saya mengajar di Vienna International Christian Islamic Summer University (VICISU) pada tahun 2010 dan 2012 bisa menjadi salah satu ilustrasi. VICISU merupakan sebuah program musim panas yang dikelola oleh dosen-dosen dari University of Vienna dan berlangsung selama tiga minggu di Monastry Altenburg, Lower Austria. Program ini dilaksanakan setiap dua tahun sekali sejak 2008 dan menghadirkan sekitar 50 mahasiswa dan dosen dari lima benua untuk mendiskusikan pertanyaan-pertanyaan penting yang kita hadapi dalam era globalisasi ini, dari perspektif Muslim dan Kristen (http://www.univie.ac.at/vicisu/index.php/vicisu-2012/documentation).

Selama kegiatan itu baik mahasiswa dan dosen menginap di Biara Benediktus tersebut bersama para Romo, walaupun dalam area yang terpisah. Kami juga berkesempatan untuk berinteraksi dengan para Romo setiap sarapan pagi, dan saat kunjungan ke biara-biara yang lain. Kami mendengar langsung penjelasan dari mereka tentang ajaran-ajaran Santo Benediktus, tata cara peribadatan mereka, serta apa makna hidup selibat. Selain itu kami juga berinteraksi dengan dosen-dosen yang berasal dari negara lain dan beragama berbeda, serta mahasiswa yang berasal lebih dari 15 negara. Saya yakin pengalaman seperti ini sangat penting, terutama buat saya sebagai dosen yang mengajar Filsafat Agama dan Dialog antar Agama, namun juga bagi para mahasiswa dari berbagai belahan dunia yang mengikuti VICISU, dan bagi para Romo di Biara Altenburg. Dengan cara seperti ini *prejudice* dan *stereotypes* yang mungkin ada satu sama lain dapat dikikis.

Sebagaimana disebutkan di atas, satu hal lain yang tidak kalah pentingnya adalah kesiapan kita sebagai dosen untuk menghadapi berbagai pertanyaan kritis mahasiswa, baik terkait materi kuliah, maupun yang langsung terkait dengan doktrin agama kita sendiri. Menjadi seorang Muslimah yang membawa identitas yang melekat pada cara saya berpakaian seringkali menimbulkan berbagai keingintahuan terutama dari umat beragama lain. Pertanyaan terkait peran perempuan, kedudukan laki-laki dan perempuan dalam Islam, pandangan Islam tentang poligami, seringkali menjadi topik hangat. Dalam kesempatan mengajar, baik di perguruan tinggi di dalam maupun di luar negeri, beberapa pertanyaan muncul, antara lain:

> *Fatimah, how do you negotiate your seemingly contradictive identities? You are a practising Muslim, you wear a traditional Muslim dress, but you travel to the United States by yourself, you*

earned a Ph.D degree from an international university, and…. you speak English! Are you the only person in Indonesia with such identities? (Husein dalam Wijayatsih, 2010: 400-414).

Kita mungkin bisa mengernyitkan dahi mendengar pertanyaan ini, dan berpikir bagaimana mungkin pertanyaan "konyol" semacam ini muncul dari seorang mahasiswa Amerika, yang kuliah di salah satu perguruan tinggi terkemuka di sana? Namun, di tengah berbagai anggapan negatif tentang Islam, terutama Pasca Peristiwa 9/11, pertanyaan tersebut bisa kita anggap wajar. Di sinilah pentingnya memahami ajaran agama kita sendiri dan bersikap arif dalam menanggapi pertanyaan semacam ini. Kita bisa memulai dengan menjelaskan bagaimana model-model penafsiran al-Qur'an karena pertanyaan tersebut sebenarnya mengasumsikan bahwa di dalam Islam, perempuan itu tidak boleh sekolah tinggi, harus berada di dalam rumah, dan harus selalu dikawal jika bepergian jauh. Dalam pengalaman saya, penjelasan tentang model-model penafsiran al-Qur'an terbukti bisa membuka mata mahasiswa non-Muslim bahwa penafsiran atas Islam tidak bersifat tunggal. Lalu, kita bisa menjelaskan tentang apa makna yang menjadi seorang Muslimah yang kita pahami, model penafsiran seperti apakah yang kita anut dan bagaimana penafsiran tersebut berbicara tentang perempuan dan tentang relasi perempuan dan laki-laki di dalam Islam.

Seringkali saya mendapatkan berbagai kesan positif dari mahasiswa non-Muslim tentang kuliah saya. Saya kira hal ini bukan karena kecanggihan saya dalam berteori atau karena saya menutup-nutupi ajaran Islam yang sering dikritik oleh umat beragama lain seperti ajaran tentang perempuan, atau tentang *the religious other*, namun saya pikir justru lebih karena keterbukaan saya dalam membagikan

keyakinan saya atas agama saya. Beberapa email yang saya terima dari mahasiswa saat saya mengajar "Islam in Indonesia" di University of Washington at Seattle dan University of Salzburg, Austria sebagai berikut:

> *Dear Fatimah,*
> *Thank you so much, you have changed the way I understand Islam. I have read and heard about Islam, but until I saw in you, it makes a big difference.*
>
> *Dear Fatimah,*
> *Thank you very much for all your lessons you gave to us. They were so much different to all other lessons and that was great. I'm very hopeful that you will return next year.*
>
> *What will you tell your students when you come back home? Do Austrian students very different to yours in Indonesia?*

Sebuah contoh lain terjadi ketika saya mengajar beberapa mahasiswa pertukaran dari Australia yang kuliah di Fakultas Ekonomi Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta. Matakuliah yang saya ampu ketika itu adalah "*Islamic Thought and Civilization*" dan diikuti oleh 5 orang mahasiswa. Ketika kami membahas tentang "Ekspresi Seni dalam Islam," saya membawa beberapa buku termasuk serial buku *Great Ages of Man* berjudul *Early Islam*. Salah seorang mahasiswa tersebut membuka buku *Early Islam* itu dan memperhatikan sebuah gambar Nabi Muhammad dan putrinya Fatimah dengan bagian muka yang tertutup warna putih. Di bawah gambar tersebut tertera keterangan:

> *When the Prophet reached the age of 63, the Angel of Death appeared and offered him a choice: he could either live on earth for ever or join Allah in Paradise. Mohammed chose Paradise, but his decision*

> *left his followers –particularly his devoted daughter Fatima (far right)- deeply bereaved. After the Prophet had distributed his few belongings to the poor and enjoined his congregation to hold to the faith, his soul was borne away by the angel* (Stewart,1968: 29).

Salah seorang mahasiswa bertanya pada saya: "Fatimah, mengapa wajah mereka tertutup? Apakah karena wajah mereka jelek?" Sekali lagi, dibutuhkan kearifan dalam menaggapi pertanyaan semacam ini. Saya pikir, kita tidak perlu langsung beranggapan bahwa pertanyaan semacam ini bermaksud untuk menjelek-jelekkan Islam. Menurut hemat saya, pertanyaan semacam ini justru muncul karena ketidaktahuan mereka tentang sejarah Islam, tentang doktrin-doktrin Islam, dan kemungkinan juga karena *prejudice* dan *stereotype* atas Islam yang mereka baca di beberapa media di negaranya.

Sebagi dosen kita juga perlu tahu beragam model pendekatan yang bisa dipakai dalam studi agama, dalam hal ini Islam. Paling tidak dua model pendekatan yang ditulis oleh Koren dan Nevo terkait dengan studi sejarah Islam perlu untuk dikuasai. Model pendekatan yang pertama dapat dikelompokkan sebagai *source-critical* atau *revisionist approach* yang dengan kekritisannya akan dapat mengantarkan pembaca atau peneliti untuk sampai pada kesimpulan yang sangat bertentangan dengan apa yang diyakini oleh pemeluk agama yang ditelitinya. Sedangkan model pendekatan yang kedua yang disebut dengan *traditional approach* sangat berbeda dari model pertama karena lebih menggunakan sumber-sumber yang berasal dari kalangan Muslim sendiri. Dengan model pendekatan ini hasil bacaan atau penelitian seseorang tentang Islam biasanya akan lebih dekat dengan apa yang diyakini oleh pemeluk agama Islam tersebut (Lihat Koren dan Nevo, 1976: 29-56).

Contoh-contoh di atas walaupun secara spesifik menyangkut pengajaran mata kuliah agama, namun menurut saya dapat digunakan sebagai salah satu cara untuk membangun etika interaksi sosial di perguruan tinggi secara umum. Pertanyaan-pertanyaan dan respon mahasiswa saya di atas dapat memberikan gambaran bahwa dalam konteks pendidikan tinggi kita tidak hanya dituntut untuk menyiapkan materi ajar yang kaya perspektif, metode yang beragam, tugas yang memberikan kesempatan bagi mahasiswa untuk dapat berinteraksi dengan sesama mahasiswa secara lebih mendalam, namun kita juga harus siap dengan berbagai pertanyaan kritis mahasiswa, apalagi jika hal ini terkait dengan keyakinan kita. Dalam konteks inilah saya merasakan pentingnya memahami ajaran agama kita sendiri secara mendalam sebelum kita bisa berbagi dan berdialog dengan yang lain. Di sini menurut saya sangat signifikan untuk mempertimbangkan salah satu *ground rule* yang dikemukakan oleh Leonard Swidler tentang perlunya mendefinisikan diri kita sendiri dalam konteks hubungan antar agama. Hanya diri kita sendiri yang bisa mendefinisikan tentang apa maknanya menjadi Muslim, Kristen, atau yang lain.

Aspek Institusi Pendidikan

Selain kedua aspek yang telah dibahas di atas, institusi pendidikan tinggi memiliki peran yang sangat strategis dalam rangka ikut membangun interaksi sosial antar umat beragama, terutama dalam lingkup kampus. Berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat pesat pada saat yang sama dapat memunculkan beragam persoalan. Karena tidak jarang bahwa persoalan-persoalan yang muncul

membutuhkan respon yang bersifat etis dan relijius, maka perguruan tinggi dapat mengambil peran untuk mengajarkan pendidikan yang ramah, inklusif, nir-kekerasan dan mampu menjawab tantangan perkembangan zaman. Hal ini menuntut perguruan tinggi untuk memiliki visi yang jelas untuk kemudian diterjemahkan dalam misi, kompetensi lulusan, dan kurikulum.

Selanjutnya, terkait dengan pengajaran agama, perguruan tinggi seharusnya membentuk konsorsium bagi dosen-dosen pengampunya. Hal ini penting supaya dosen pengampu memahami nilai-nilai, tujuan, dan metode pengajaran agama yang inklusif dan nir-kekerasan. Karena dosen merupakan ujung tombak yang akan menyampaikan pendidikan pada mahasiswa, maka perguruan tinggi perlu untuk meyakinkan bahwa pendidikan agama yang disampaikan lebih menekankan pada aspek historisitas, dan tidak melulu pada aspek normativitas agama (Abdullah, 1996).

Lalu ada beberapa pertanyaan penting harus dijawab: pada institusi pendidikan yang netral atau yang tidak berbasis agama bagaimana pengajaran tentang agama akan diberikan? Jika kita mengacu pada UU Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 tahun 2003 tersebut di atas, maka perguruan tinggi juga wajib menyediakan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianut masing-masing mahasiswa dan diajarkan oleh pendidik yang seagama. Pertanyaannya adalah jika perguruan tinggi memberikan pendidikan agama secara terpisah bagi masing-masing penganut agama, bagaimana bisa terjadi dialog teologis antar mahasiswa? Namun dalam sejarah pendidikan Indonesia, kita mencatat bahwa banyak sekolah-sekolah dan perguruan tinggi swasta bercirikan agama merasa keberatan dengan undang-undang ini karena beranggapan bahwa agama yang menjadi

ciri khas institusinya seharusnya diajarkan dan dijiwai oleh seluruh peserta didiknya.

Hal lain yang muncul terkait dengan hal ini adalah mengenai penerimaan mahasiswa pada perguruan tinggi yang bercirikan agama, apakah akan menerima siswa yang berbeda dari agama yang menjadi karakter institusinya? Saya pikir dalam era globalisasi seperti sekarang ini, perguruan tinggi, khususnya yang bercirikan agama, sudah tidak mungkin untuk menutup diri dan hanya menerima mahasiswa atau dosen yang segama dengan institusinya. Ketertarikan mahasiswa Amerika Serikat untuk belajar Islam di Indonesia, atau rombongan anggota Parlemen Eropa yang hadir sebagai peserta Indonesia Interfaith Scholarships, misalnya, tidak mungkin membuat sebuah perguruan tinggi Islam untuk menutup diri dan menolak mereka. Kehadiran mahasiswa atau pengajar dari berbagai agama ini seharusnya memperkaya perspektif perguruan tinggi dan memfasilitasi kemungkinan dialog antar agama bagi sivitas akademik institusi tersebut.

Penerimaan mahasiswa, dosen, atau beberapa tamu dari berbagai latar agama terkait dengan fasilitas ibadah yang seharusnya diberikan oleh perguruan tinggi. Saya teringat pengalaman ketika pada suatu hari akan melakukan sholat dhuhur di Monash University, Clayton Campus, Australia. Karena tidak kuliah di situ dan tinggal jauh dari Clayton saya berusaha mencari tempat sholat. Lalu saya menemukan sebuah *Religious Centre* yang cukup menarik bentuknya, dan cukup luas untuk dapat digunakan sebagai tempat ibadah oleh mahasiswa dari berbagai latar belakang agama dan keyakinan. Inisiatif semacam ini saya kira perlu dipikirkan oleh perguruan tinggi di Indonesia. Hal ini penting bukan saja bagi mahasiswa atau dosen dari berbagai agama

yang kuliah pada perguruan tinggi tersebut, namun juga bagi institusi tersebut ketika menerima tamu-tamu yang datang untuk menghadiri seminar, workshop, atau acara sejenis. Penyediaan tempat ibadah yang bisa digunakan oleh berbagai umat beragama (*multi faith center*) juga bisa lebih menjadi sarana bagi sivitas akademik untuk saling berinteraksi dan bekerjasama ibandingkan dengan fasilitas ibadah yang secara eksklusif diperuntukkan untuk masing-masing umat beragama (Tidswell dan Franzmann dalam Engebretson et. al, 2010: 389-402).

Lalu, bagaimana dengan kebijakan dan peraturan yang berlaku, misalnya tentang pakaian Muslim, apakah harus dipakai juga oleh mahasiswa non-Muslim? Sebagai dosen di UIN Sunan kalijaga saya beberapa kali menerima pertanyaan dari mahasiswa asing yang ingin belajar atau sekedar melakukan riset "apakah saya harus berpakaian Muslim selama berada dalam lingkungan kampus UIN?" saya seringkali kebingungan menjawab, karena walaupun berpakaian Muslim memang menjadi salah satu kode etik mahasiswa, namun menurut saya hal tersebut tidak dapat diterapkan bagi mahasiswa dan dosen yang tidak beragama Islam.

Tantangan-tantangan di atas masih merupakan sebagian kecil dari yang harus dihadapi oleh perguruan tinggi dalam rangka mengelola dan memberikan pendidikan secara umum, dan pendidikan agama secara khusus, serta dalam rangka menerima sivitas akademik yang berasal dari berbagai latar belakang agama. Ke depan sudah semestinya setiap perguruan tinggi memiliki manual interaksi sosial antar sivitas akademik yang berasal dari berbagai latar agama yang diturunkan dari visi dan misi universitas, baik dalam hal pengajaran mata kuliah maupun penyediaan fasilitas penunjang.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Adams, Charles J. 1976. "Islamic Religious Tradition," in Leonard Binder (ed.). *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*. London: John Wiley & Sons, pp. 29-56.

Durham Jr., W., Cole Silvio Ferrari, Simona Santoro. 2008. "*The Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools*." *Journal of Security and Human Rights*, No. 3: 229-239.

Eck, Diana L. 2005. "Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism." in Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* Burlington: Ashgate, 2005.

Eck, Diana L. 2007. "Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion." *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 75, No. 4.

Gillespie, Piers. 2007. "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism." *Journal of Islamic Studies* 18 (2): 202-240.

Husein, Fatimah. 2010. "Merangkul yang Lain," dalam Hendri Wijayatsih, dkk., (eds.). *Memahami Kebenaran yang Lain sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*. Yogyakarta: TPK untuk UKDW.

Knitter, Paul F. 1995. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll, New York: Orbit Books.

Koren, J. dan Y.D. Nevo. "Methodological Approaches to Islamic Studies." *Der Islam* 68 : 87-107. 1991.

Pannikkar, Raimundo. 1999. *The Intra-religious Dialogue*. New York: Paulist Press.

Pratt, Douglas. 2005. *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue.* Hampshire: Ashgate.

Stewart, Desmond. 1968. *Great Ages of Man: Early Islam A History of the World's Cultures.* Netherland: Time-Life International.

Swidler, Leonard. 2003. "The Dialogue Decalogue" *Journal of Ecumenical Studies*.

Tidswell, Toni, and Majella Franzmann. 2010. "Learning and Life-Modelling in the Critical Community: Educating University Students for Inter-religious Engagement," in Kath Engebretson, *et. al*. (eds.) *International Handbook of Inter-religious Education*. London and New York: Springer.

Tentang Penulis dan Editor

ALOIS A. NUGROHO, Prof. Guru Besar Universitas Katolik Atmajaya Jakarta

BERNARD ADENEY-RISAKOTTA, Prof. International Representative di Indonesian Consortium for Religious Studies ICRS Yogyakarta

FATIMAH HUSEIN, Ph.D. Dosen Filsafat Agama dan Dialog antar Agama pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

FERRY MUHAMMADSYAH SIREGAR, LC., M.A., Mahasiswa ICRS dan Research Assistant di Global

HAMIM ILYAS, Dr. Dosen Fakultas Dakwah universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

M. MACHASIN, Prof. Profesor Sejarah Kebudayaan Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Staf Ahli Menteri Agama bidang Hukum dan HAM; Pgs. KaBalitbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Board Member Globethics.net

MARTINO SARDI, Dr. Dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

NINA MARIANI NOOR, MA. Mahasiswa ICRS Inter Religious Studies Sekolah Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada angkatan 2009. Program Eksekutif Globethics.net Indonesia

SITI SYAMSIYATUN, Ph.D. Dosen Fakultas Dakwah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Direktur Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)

TABITA KARTIKA CHRISTIANI, Ph.D. Dosen Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta.

TJAHJONO SOERJODIBROTO, Ir. Direktur Nasional World Vision Indonesia. Anggota Advisory Board Globethics.net Indonesia

YAHYA WIJAYA, Ph.D. Dosen Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta

ZULY QODIR, Dr. Sosiolog dan Dosen di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Globethics.net is a worldwide ethics network based in Geneva, with an international Board of Foundation of eminent persons, 70'000 participants from 200 countries and regional and national programmes. Globethics.net provides services especially for people in Africa, Asia and Latin-America in order to contribute to more equal access to knowledge resources in the field of applied ethics and to make the voices from the Global South more visible and audible in the global discourse. It provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the internet site ***www.globethics.net***.

Globethics.net has four objectives:

Library: Free Access to Online Documents

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net offers its *Globethics.net Library*, the leading global digital library on ethics with over 1 million full text documents for free download. A second library on Theology and Ecumenism was added and a third library on African Law and Governance is in preparation and will be launched in 2013.

Network: Global Online Community

The registered participants form a global community of people interested in or specialists in ethics. It offers participants on its website the opportunity to contribute to forum, to upload articles and to join or form electronic working groups for purposes of networking or collaborative international research.

Research: Online Workgroups

Globethics.net registered participants can join or build online research groups on all topics of their interest whereas Globethics.net Head Office in Geneva concentrates on six research topics: *Business/Economic Ethics, Interreligious Ethics, Responsible Leadership, Environmental Ethics, Health Ethics and Ethics of Science and Technology.* The results produced through the working groups and research finds their way *into online collections* and *publications* in four series (see publications list) which can also be downloaded for free.

Services: Conferences, Certification, Consultancy

Globethics.net offers services such as the Global Ethics Forum, an international conference on business ethics, customized certification and educational projects, and consultancy on request in a multicultural and multilingual context.

www.globethics.net ■

Globethics.net Publications

All volumes can be downloaded for free as pdfs from the Globethics.net library and at *www.globethics.net/publications***.** Print copies can be ordered at *infoweb@globethics.net***.** Prices are in CHF/USD, differentiated between low and middle income countries (S=South) and high income countries (N=North)

The Editor of Globethics.net Publications is Prof. Dr Christoph Stückelberger, Founder and Executive Director of Globethics.net and Professor of Ethics at the University of Basel/Switzerland. Contact for manuscripts and suggestions: *stueckelberger@globethics.net*.

Globethics.net Global

Books on ethical issues with global relevance and contextual perspectives. Each volume includes contributions from at least two continents and with two editors, often one from the global South and one from the global North

1 Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 376pp, 2007, 13.-S/ 25.-N.

2 Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 212pp, 2009, 10.-S/ 20.-N.

3 Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 258pp, 2009, 10.-S/ 20. – N.

4 Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 418pp, 2010, 13. – S/ 25. – N.

5 Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 404pp, 2012, 13.-S./ 25.-N

6 Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 380pp, 2012, 13.-S/ 25.-N.

Globethics.net Focus

Each volume focuses on one current ethical issue with global relevance and is usually from one author or region

1. Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 80pp, 2009,5.-S/ 10.-N.

2. Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 278pp, 2010, 10.-S/20.-N.

3. Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Un bilan 50 ans après l'indépendance*, 380pp, 2011, 13.-S/25.-N.

4. *The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations*, 90pp, 2011, 5.-S/10.-N.

5. Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 172pp, 2012, 8.-S/15.-N.

6. Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia, 252pp, 2012. (Articles on Islamic ethics from paper competition, in Indonesian and English),10.-S/20.-N.

7. Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, Dan Kearifan Local Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan*,, 224pp, 2012 (articles on Indonesian ethics from paper competition, in Indonesian and English), 10.-S/20.-N.

8. Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 140pp, 2012,8.-S/15.-N.

9. Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 136pp, 2012, 8.-S/15.-N.

10. *Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014*, 112pp, 2012, 6.-S/ 10.-N.

11. Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2013, 132pp, 8.-S/15.-N.

12. Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 48pp, 2012, 5.-S/10.-N.

13. Elisabeth Nduku / Christoph Stückelberger (eds.), *African Contextual Ethics. Hunger, Leadership, Faith and Media*, 148pp, 2013, 8.-S/15.-N.

15. Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 2013, 112pp. 6-S/10-N.

Globethics.net Theses

Doctoral theses on ethics with a focus on the Global South

1 Kitoka Moke Mutondo, *Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 412pp, 2012,13.-S/25.-N.

2 Ange Sankieme Lusanga, *Ethique de la migration. La valeur de la* justice *comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 358pp, 2012, 13.-S/25.-N.

3 Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.

Globethics.net Texts

Short declarations and guidelines, some adopted by the International Board of Globethics.net Foundation

1. *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions*, 20pp, 2012. Available in English, French, Spanish, German, Chinese, Indonesian, Persian. Other languages in preparation, 10.-S/15.-N. for 5 copies.
2. *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference. A Declaration*, 8pp, 2012. Available in English and French, 10.-S/15.-N. for 5 copies.
3. *Ethics in the Information Society: the Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process* 2013-2015, 2013, 32pp. 10.-S/15.-N. for 5 copies.

www.globethics.net/publications

ISBN 978-2-940428-82-3

Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama
Social Ethics in Interreligious Interaction

Tulisan yang disajikan buku ini terdiri dari sembilan artikel yang dapat dikelompokkan ke dalam tiga jenis: lima tulisan yang membincangkan tema keagamaan dari tradisi tertentu, tiga tulisan yang membahas tema sosial dengan mengambil sedikit banyak bahan pemikiran dari tradisi keagamaan dan satu tulisan yang membahas ruang publik tempat agama bermain sebagai salah satu pelaku yang cukup menentukan.

Editors

Nina Mariani Noor adalah Program Eksekutif Globethics.net Indonesia dan saat ini adalah mahasiswa di program Ph.D Interreligious Studies ICRS Universitas Gadjah Mada angkatan 2009.

Ferry Muhammadsyah Siregar adalah asisten peneliti di Globethics.net Indonesia serta mahasiswa di program Ph.D Interreligious Studies ICRS Universitas Gadjah Mada angkatan 2007.

Globethics.net