

HARMONI



Volume 12, Nomor 1, Januari - April 2013

Jurnal Multikultural & Multireligius

KONFLIK DAN DOMINASI BUDAYA DALAM MASYARAKAT PLURAL

Radikalisasi dan Terorisme Agama,
Sebab dan Upaya Pencegahan

Ahmad Syafi'i Mufid

Dialog yang Represif: Studi Kasus terhadap
Dialog MUI dan JAI di Kuningan

Flavius Floris Andries

Identitas Sosial, Fundamentalisme,
dan Prasangka terhadap Pemeluk Agama
yang Berbeda, Perspektif Psikologis

Retno Pandan Arum Kusumowardhani

Komodifikasi Asketisme Islam Jawa:
Ekspansi Pasar Pariwisata Prostitusi di Balik
Tradisi Ziarah di Gunung Kemukus

Moh Soehadha

Identifikasi Potensi Rawan Konflik dalam
Mewujudkan Harmonis Kehidupan Umat
Beragama di Kalimantan Tengah

Muhammad

Islam dan Kebangsaan: Teori dan Praktik
Gerakan Sosial Islam di Indonesia (Studi
atas Fron Umat Islam Kota Bandung)

Abdul Jamil

Upaya Penginjilan dan Faktor Penyebab
Konversi Agama dari Hindu ke Kristen Protestan
di Kabupaten Badung Bali

Ni Kadek Surpi

Agama sebagai Fondasi Perkembangan
Masyarakat dan Perubahan Sosial: Studi Kasus
Orang Hatuhaha di Negeri Pelauw Maluku Tengah

Yance Z. Rumahuru

Jurnal Harmoni	Nomor 1	Volume 12	Halaman 202	Jakarta Januari - April 2013	ISSN 1412-663X
-------------------	------------	--------------	----------------	---------------------------------	-------------------

ISSN 1412-663X

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius

KONFLIK DAN DOMINASI BUDAYA DALAM MASYARAKAT PLURAL

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius
Volume 12, Nomor 1, Januari - April 2013

PEMBINA:

Kepala Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI

PENGARAH:

Sekretaris Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI

PENANGGUNG JAWAB:

Kepala Puslitbang Kehidupan Keagamaan

MITRA BESTARI:

1. M. Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
2. Eko Baroto Walujo (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
3. Aswatini (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
4. Ridwan Lubis (UIN Syarif Hidayatullah)
5. Jajat Burhanudin (UIN Syarif Hidayatullah)
6. Syaiful Umam (UIN Syarif Hidayatullah)

PEMIMPIN REDAKSI:

Koeswinarno

SEKRETARIS REDAKSI:

Abdul Jamil

DEWAN REDAKSI:

Yusuf Asry
Ahmad Syafi'i Mufid
Nuhrison M. Nuh
Bashori A. Hakim
Mursyid Ali
Ibnu Hasan Muchtar
Muchit A. Karim
Kustini

SIRKULASI & KEUANGAN:

Lastriyah & Fauziah

SEKRETARIAT:

Agus Mulyono, Slamet Firdaus, Mukhtar

REDAKSI & TATA USAHA:

Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama RI, Jl. MH Thamrin No 6 Jakarta
Telp. 021-3920425/Fax. 021-3920421
Email : harmonijurnal@gmail.com

SETTING & LAYOUT

Fakhrudin

COVER

Mundzir Fadli

PENERBIT:

Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi

Pimpinan Redaksi ___5

Gagasan Utama

Radikalisme dan Terorisme Agama, Sebab dan Upaya Pencegahan

Ahmad Syafi'i Mufid ___7

Penelitian

Identitas Sosial, Fundamentalisme, dan Prasangka terhadap Pemeluk Agama yang Berbeda, Perspektif Psikologis

Retno Pandan Arum Kusumowardhani ___18

Kebiasaan Sosial-Budaya dan Tradisi Keagamaan yang Memudar di Masyarakat Prambanan Pasca Orde Baru

M. Alie Humaedi ___30

Aneh tapi Nyata: Satu Gereja Banyak Denominasi

M. Yusuf Asry ___48

Dialog yang Represif: Studi Kasus terhadap Dialog MUI dan JAI di Kuningan

Flavius Floris Andries ___61

Upaya Penginjilan dan Faktor Penyebab Konversi Agama dari Hindu ke Kristen Protestan di Kabupaten Badung Bali

Ni Kadek Surpi ___74

Al Wahdah Al Islamiyah: Radikalisme dan Komitmen Kebangsaan

Wakhid Sugiyarto ___86

Komodifikasi Asketisme Islam Jawa: Ekspansi Pasar Pariwisata Prostitusi di Balik Tradisi Ziarah di Gunung Kemukus

Moh Soehadha ___101

Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa

Abdul Kholiq ___116

Islam dan Kebangsaan: Teori dan Praktik Gerakan Sosial Islam di Indonesia (Studi atas Front Umat Islam Kota Bandung)

Abdul Jamil ___130

Agama sebagai Fondasi Perkembangan Masyarakat dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Orang Hatuhaha di Negeri Pelauw Maluku Tengah

Yance Z. Rumahuru ___144

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius

Volume 12, Nomor 1, Januari - April 2013

Peran Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Cirebon dalam Pengelolaan Dana dan Asset Sosial Keagamaan bagi Pemberdayaan Umat Islam

Fauziah __161

Telaah Pustaka

Ulama dan Kekuasaan: Pergulatan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia (Sebuah Ringkasan dan Komentar)

Nuhrison M. Nuh __175

Pedoman Penulisan __185

Lembar Abstrak __188

Indeks Penulis __200

Ucapan Terima Kasih __202

Konflik dan Dominasi Budaya dalam Masyarakat Plural

Redaksi Jurnal HARMONI kembali terbit untuk edisi awal tahun 2013 dengan seperangkat nahkoda redaksi yang berubah karena berakhirnya masa jabatan redaksi. Selain perubahan struktur tim redaksi, ada sedikit perubahan lain, terutama yang berkaitan dengan frekuensi penerbitan. Jurnal HARMONI yang semula terbit 4 kali dalam 1 tahun, mulai tahun 2013 terbit 3 kali dalam setahun. Pengurangan frekuensi penerbitan ini semata-mata karena efisiensi anggaran. Dengan cara yang sama, bahwa pengurangan frekuensi penerbitan diharapkan tidak akan mengurangi sedikitpun kualitas isi jurnal. Bahkan sebaliknya, Redaksi HARMONI justru akan mampu meningkatkan sisi kualitas dengan berkurangnya beban kuantitas penerbitan. Ini bukan sekedar apologi redaksi, tetapi akan menjadi komitmen bersama sehingga kualitas riset-riset keagamaan yang termuat dalam Jurnal HARMONI akan mampu memberi tambahan energi intelektual bagi peneliti yang concern terhadap riset-riset keagamaan, khususnya problem-problem aliran keagamaan, pelayanan keagamaan dan hubungan antar dan inter umat beragama. Tentu ini bukan sekedar retorika, karena diskursus-diskursus kehidupan keagamaan seolah menjadi fenomena yang tidak akan pernah kering untuk dilakukan kajian dan riset.

Dalam buku Peter L. Berger yang bertitel *The Sacred Canopy* (1990) dan *A Rumor of Angels* (1970), ia berupaya memaparkan bagaimana agama direpresentasikan dalam kehidupan modern. Kedua karya monumental Berger tersebut cenderung menempatkan agama sebagai respon terhadap sekularisasi. Pandangan Berger ini sesungguhnya

mewakili pandangan dominan banyak ilmuan saat itu. Tesis utama para ilmuan itu adalah bahwa dunia akan semakin modern dan pada saat yang sama agama akan semakin ditinggalkan. Agama adalah respon terhadap pertanyaan-pertanyaan dan kebutuhan dasar manusia. Ilmu pengetahuan lambat laun semakin menggantikan fungsi agama untuk menjawab keajaiban dunia. Sementara dahaga spritualitas semakin tergantikan oleh seni. Demikian pula dengan pola-pola solidaritas yang terus berubah semakin meminggirkan agama. Agama dianggap sebagai barang aneh bagi rasionalitas dan kemajuan manusia. Pretensi ilmu-ilmu modern pada mulanya adalah untuk menggeser agama. Apa yang disebut sebagai modernitas adalah respon langsung terhadap dominasi agama dalam ranah kehidupan.

Tetapi sejarah membuktikan bahwa keniscayaan mundurnya agama seiring dengan perkembangan kehidupan modern ternyata tidak memberi banyak bukti. Titaley menyebut bahkan menyebut pemikir seperti Peter L. Berger yang sebelumnya merumuskan babak kehancuran agama pun harus meralat kesimpulannya. Dalam buku *The Desecularization of The World* (1999), di mana Peter L. Berger menjadi editor, ia menyatakan secara eksplisit bahwa ada kesalahan dalam kesimpulan banyak orang mengenai kehidupan manusia saat ini. "My point is that the assumption that we live in a secularized world is false," tegas Berger. Berger bahkan menyimpulkan bahwa keseluruhan literatur yang terlanjur diberi label "teori sekularisasi" sungguh menyesatkan. Menurut Berger, teori sekularisasi yang sangat marak pada 1950-an dan 1960-an yang sesungguhnya

berakar pada pencerahan semuanya mengarah kepada satu kesimpulan bahwa modernisasi adalah anti-tesis agama. Modernisasi berkembang sejalan dengan keruntuhan agama. Semua kesimpulan itu keliru, sebab pada kenyataannya ada dimensi keagamaan dalam modernitas. Itu sebabnya agama akhirnya akan tetap menjadi ikon penting dalam perkembangan peradaban manusia. Sampai kapanpun.

Namun, ironisnya agama juga seringkali muncul dalam sisi yang mengandung konflik, terutama dalam masyarakat yang plural. Pecahnya kongsi Negara India atau Negara-negara Balkan, salah satu di antaranya karena persoalan konflik berbasis agama. Indonesia yang memiliki karakter plural, apabila tidak dikelola secara baik dan benar, tentu akan menimbulkan problem 'pertikaian'. Pertikaian itu memang sudah muncul di berbagai tempat, seperti Ambon, Poso, dan serangkaian bom atas nama agama. Oleh sebab itu, beberapa topik penelitian tentang pertikaian agama masih akan disuguhkan dalam edisi ini, namun dengan cara pandang dan vitalitas baru. Bukan sekedar konflik pada tataran *surface structure*, tetapi lebih itu konflik dalam tataran *deep structure*, terutama relasi agama, masyarakat dan Negara.. Topik-topik itu misalnya, Identifikasi Potensi Rawan Konflik dalam Mewujudkan Harmonis Kehidupan Beragama di Kalimantan Tengah, Aneh Tapi Nyata: Satu Gereja Banyak Denominasi, Dialog yang Represif (Studi Kasus terhadap Dialog MUI dan JAI di Kuningan), Upaya Penginjilan dan Faktor Penyebab Konversi Agama dari Hindu ke Kristen Protestan di Kabupaten Badung Bali, Al Wahdah Al Islamiyah : Radikalisme dan Komitmen Kebangsaan, Islam dan Kebangsaan: Teori dan Praktik Gerakan Sosial Islam (Studi atas Front Umat Islam Kota Bandung), Agama sebagai Fondasi Perkembangan

Masyarakat dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Orang Hatuhaha di Negeri Pelauw Maluku Tengah

Tentu tidak adil jika agama kemudian hanya dilihat sebagai sumber konflik. Beberapa persoalan khas budaya Indonesia juga akan disajikan melalui berbagai artikel, seperti Identitas Sosial, Fundamentalisme, dan Prasangka terhadap Pemeluk Agama yang Berbeda : Perspektif Psikologis, Komodifikasi Asketisme Islam Jawa: Ekspansi Pasar Pariwisata dan Prostitusi di Balik Tradisi Ziarah di Gunung Kemukus dan Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa merupakan artikel hasil riset yang secara cultural menjadi sangat khas untuk keindonesiaan. Terdapat Islam yang begitu khas di Indonesia, yang kemudian menjadi cirri pembeda dengan Islam-Islam di berbagai belahan dunia ini.

Di sinilah kemudian diskursus-diskursus tentang Islam modern dan Islam tradisional kembali mengemuka, meskipun beberapa ilmuwan dan peneliti agama tidak selalu sepakat dengan dikotomi itu. Tidak ada perbedaan di dunia ini, kecuali sebuah metamorphosis semata, demikian kira-kira ungkap Claude Levi-Strauss. Tentu edisi Jurnal HARMONI kali ini tidak secara khusus mendiskusikan perbedaan modern-tradisional, tetapi Jurnal HARMONI sekedar ingin membuktikan bahwa diskusi-diskusi tentang agama akan selalu menarik dan memiliki berbagai ruang perbedaan.

Teori-teori besar tentang system sosial, budaya dan agama masih tetap relevan untuk menjadi dasar analisis, tetapi narasi-narasi local pun tidak bisa dihindarkan, karena memiliki cara pandang yang lebih membumi. Selamat membaca secara kritis dan analitis.

Redaksi

Radikalisme dan Terorisme Agama, Sebab dan Upaya Pencegahan

Ahmad Syafi'i Mufid

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Diterima melalui email haris.burhani@yahoo.com
Naskah diterima 28 Maret 2013

Abstract

The terrorists arrested, put in trial, or sentenced, as well as their supporters, have stated that what they did (terror) was jihad fi sabilillah. Struggle with violence and terror has been perceived as a holy jihad, robbery has been considered as *fa'i*, and self-explosion (suicide bombing) has been believed as syahid (amaliyah al istisyhad). The radicalism of this group of people will keep on growing and developing as long as the ambition of establishing daulah Islamiyah or khilafah ala minhaj al nubuwah is not achieved yet. Nevertheless, radicalism and terrorism views and movements have been possibly changed as their ideologists have shown an openness. Dr. Najih Ibrahim and Dr. Karom Zuhdi's experience in Egypt is good to be a model on how jihad ideology, such as Al-Jama'ah Al Islamiyah in Egypt, underwent reinterpretation as well as awareness that past struggles have never been successful, and even contraproductive. This kind of change can be copied and developed in Indonesia by creating dialogue opportunities for radical thinkers and moderate Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Indonesian Council of Islamic Scholars (MUI) is expected to be a coordinating host for them by activating associational networks as well as muslims' daily networks.

Keywords: Radicalism, Terrorism, Maqasid Al Syari'ah

Abstrak

Para teroris baik yang tertangkap, diadili dan dihukum maupun para pendukungnya, menyatakan apa yang mereka lakukan (teror) adalah *jihad fi sabilillah*. Perjuangan dengan kekerasan dan teror dipandang sebagai jihad suci, perampokan dipandang sebagai *fa'i* dan meledakkan diri (bom bunuh diri) dianggap syahid (*amaliyah al istisyhad*). Selagi cita-cita mendirikan *daulah Islamiyah* atau *khilafah ala minhaj al nubuwah* belum terwujud maka radikalisme kelompok ini akan tetap tumbuh dan berkembang. Namun demikian pandangan dan gerakan radikal serta terorisme ternyata dapat berubah sejalan dengan keterbukaan para ideologinya. Pengalaman Dr. Najih Ibrahim dan Dr. Karom Zuhdi di Mesir dapat menjadi model bagaimana ideologi jihadis seperti Al Jama'ah al Islamiyah di Mesir mengalami reinterperetasi dan kesadaran bahwa perjuangan yang selama ini dilakukan tidak pernah berhasil, bahkan kontraproduktif. Perubahan semacam ini dapat ditiru dan dikembangkan di Indonesia melalui dialog antara tokoh-tokoh yang berpaham radikal dengan Ahlu Sunnah wal Jamaah yang moderat. Majelis Ulama Indonesia diharapkan dapat menjadi rumah bersama diantara mereka melalui pengaktifan jaringan asosiasional dan jaringan keseharian umat Islam.

Kata kunci: Radikalisme, Terorisme, Maqasid al Syari'ah

Pendahuluan

Awalnya, banyak yang meragukan kalau pelaku kekerasan dan terorisme yang terjadi pada awal reformasi dilakukan oleh sebuah organisasi yang menamakan diri Al Jamaah al Islamiyah (JI). Kalau benar ada apakah organisasi yang menamakan diri Al Jamaah al Islamiyah, adalah sebuah organisasi dari organisasi-organisasi (al Jamaah) Islam? Jangan-jangan ada pihak-pihak lain yang menggunakan aktor atau kelompok "Islam tertentu" untuk kepentingan politik yang lebih besar dengan menggunakan nama JI. Publik, terutama dari kalangan aktifis Islam meragukan apakah benar Imam Samudra menerbitkan buku *Aku Melawan Teoris* atau ada orang lain atau kelompok kepentingan tertentu yang membuat buku tersebut?. Benarkah ia anggota Al Jamaah al Islamiyah, sebuah organisasi gerakan yang memiliki agenda besar, menegakkan kembali *khilafah ala minhajin nubuwwah* dengan strategi jihad seperti itu? Pertanyaan seperti itu selalu muncul pada saat terjadi kasus terorisme di Indonesia.

Ketika buku Nasir Abas, *Membongkar Jamaah Islamiyah* (2005) dan Ali Imron menulis buku *Ali Imran Sang Pengebom* (2007) pertanyaan-pertanyaan di atas terjawab sudah. Al Jamaah al Islamiyah memang ada dan melakukan tindak terorisme di Asia Tenggara dan khususnya di Indonesia. Ali Imron mengakui bahwa dia dan kelompoknya yang melakukanengeboman di Bali (Bom Bali I) pada tanggal 12 Oktober 2002. Sebelumnya merekaengebom rumah Dubes Filipinan di Jakarta (1 Agustus 2000), melakukan pengeboman di Jakarta dan tiga gereja di Mojokerto (24 Desember 2000). Kelompok JI yang lain melakukan pengeboman diberbagai tempat seperti pengeboman gereja di beberapa kota pada tahun 2000, bom Atrium Senin, Hotel JW Marriot, Kedutaan Besar Australia (Bom Kuningan) dan juga Bom Bali 2. Dengan

terbitnya buku-buku tersebut, jelas bahwa terorisme di Indonesia bukan hasil rekayasa dari pihak Barat sebagaimana pernah diwacanakan oleh beberapa tokoh Islam maupun mantan kepala Badan Intelijen Negara, ZA. Maulani (alm), baik langsung maupun tidak langsung, untuk menghancurkan Islam dan kaum muslimin. Organisasi *Al Jamaah al Islamiyah* memang ada, dan anggota JI telah mampu meracik dan meledakkan bom untuk kepentingan dan atas nama *jihad fi sabilillah*.

Para teroris baik yang tertangkap, diadili dan dihukum maupun para pendukungnya, menyatakan apa yang mereka lakukan (teror) adalah *jihad fi sabilillah*. Benarkah? Jihad memiliki banyak makna, salah satunya jihad bermakna *qital* atau perang. Jihad fi sabilillah seringkali dimaknai berjihad atau berjuang untuk menegakkan agama Allah. Jihad adalah sebuah konsep yang memiliki landasan *syar'i* yakni al-Qur'an dan as-Sunnah dan kesejarahan yang berbeda sekali dengan praktik terorisme. Itulah sebabnya mayoritas ulama di seluruh dunia menempatkan terorisme sebagai *irhabiyah* bukan *jihad fisabilillah*. Hukum *irhabiyah* adalah haram, sedangkan jihad hukumnya wajib. Majelis Ulama Indonesia telah membahas masalah tersebut dan mengeluarkan fatwa tentang haramnya terorisme dan wajibnya jihad (Fatwa MUI, 2003). Namun demikian, mengapa tindak terorisme terus muncul setelah satu persatu tokoh mereka, pelaku tindak pidana terorisme tahun 2000-2005, dihukum mati dan sebagian besar pelakunya ditangkap dan dipenjarakan? Berikutnya muncul terorisme yang dilakukan oleh Syaifudin Zuhri, Pepy Fernando, Syarif, Farhan, dan Thorik. Setiap kali terjadi penangkapan selalu ditemukan bahan peledak dan buku-buku, catatan dan wasiat yang terkait dengan jihad. Umat Islam harus belajar menerima kenyataan ini secara utuh yakni harus diakui bahwa ada sekelompok

muslim yang tidak saja melakukan kekerasan tetapi juga membenarkannya. Mereka menjadi teroris juga bukan semata-mata karena muslim. Secara kontekstual juga harus diakui bahwa mereka memiliki keberanian, keteguhan, kesetiaan dan semangat perjuangan untuk pembebasan bagi yang tertindas. Gejala terorisme tidak hanya terjadi di kalangan muslim. Agama atau simbol agama dipergunakan untuk melakukan tindak pidana terorisme tidak spesifik muslim. Juergensmayer menyatakan, ada serangan gas sarin oleh kelompok Aum Sin Rikyo di Tokyo Jepang, serangan bunuh diri oleh gerilyawan Tamil Elam di Srilangka, pembunuhan terhadap dokter-dokter pelaku aborsi di Amerika Serikat hingga bom bunuh diri oleh aktivis Hamas di Palestina, dan juga tindakan yang sama oleh pihak Israel (*Terror in Mind of God: The Global rise of Religious Violence*, 2001).

Terorisme Keagamaan

Aksi bom Imam Samudra dan kawan-kawan didasarkan atas sebuah faham atau keyakinan yang berdasar pada doktrin radikal yang bersumber pada PUPJI serta pemahaman teologis yang bercorak *Salafisme Jihadis*. Greg Fealy dan Anthony Bubalo menilai PUPJI sangat dipengaruhi oleh ideologi Al Qaeda (*Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*). Doktrin radikal ini berkembang seiring dengan perjuangan kelompok Islamis melalui kekerasan yang semakin meluas di beberapa negara terutama di Mesir pasca kekalahan perang Arab-Israel 1967-1990-an. Hubungan antara aktivis Islam dengan pemerintah juga mengalami ketegangan antara 1970-1980-an. Pada dekade ini terjadi gerakan yang disebut "Komando Jihad", "Teror Warman", Peristiwa Priok dan Talangsari. Namun pada awal 1990 an justru terjadi harmoni antara aktifis Islam dengan kekuasaan atau sering disebut tahun-

tahun bulan madu. Anehnya kekerasan atas nama Islam justru muncul setelah era reformasi dimana aktifis Islam bebas untuk menyampaikan aspirasi. Berbagai gerakan Islam yang semula berada di bawah tanah muncul dengan terang-terangan baik dalam bentuk organisasi masa, organisasi politik maupun gerakan radikal seperti Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin Indonesia, Komite Penegak Penerapan Syariat Islam, Front Pembela Islam, Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), Laskar Jihad, dan beberapa gerakan radikal lokal yang berbasis pada ideologi Islamisme. Indonesia yang semula disebut sebagai konsentrasi umat Islam yang sejuk dan damai tiba-tiba diharu-biru dengan merebaknya terorisme.

Potensi radikal dan teror atas nama agama ini sebenarnya bersifat laten karena sebelumnya pemberontakan atas nama Islam (DI/TII dan NII) telah lama dikenal dan berbagai tindak kekerasan yang dilakukan oleh kelompok ini tidak pernah benar-benar berhenti. Radikalisme Islam Indonesia pasca reformasi tidak bisa dilepaskan dari relasi antara kelompok jihadis paramiliter yang berlatih di Afganistan dan bertemu dengan kelompok-kelompok jihadisme Timur Tengah. Di sini faham NII yang diusung oleh pengikut Abdullah Sungkar-Ajengan Masduki bertemu dengan kelompok jihadis Al Qaeda pimpinan Ayman Al Zawahiri maupun *al Jamaah al Islamiyah* Mesir. Koneksitas hubungan antara pejuang jihadis Indonesia dan jihadis asing lainnya melahirkan hubungan antara Al Qaeda dengan JI yang kemudian melahirkan pandangan teologi teror. Transmisi ide-ide dari Timur Tengah apakah yang bercorak salafisme, shiisme, jihadisme berlangsung satu arah, dari Timur Tengah ke wilayah Indonesia. Wilayah ini selalu dipandang sebagai daerah pinggiran peradaban Islam yang kemudian menjadi sasaran penyebaran ide-ide atau gagasan baru.

Indonesia diposisikan sebagai daerah penerima transmisi ideologi Timur Tengah disebabkan oleh banyaknya kaum muslim yang belajar di Timur Tengah, menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku karya ulama dan pemikir mereka, serta bantuan pembiayaan kepada badan amal, lembaga dakwah, masjid, madrasah dan pesantren dari pemerintah maupun lembaga-lembaga swasta di Timur Tengah, utamanya Saudi Arabia.

Pendidikan dan dakwah merupakan institusi yang berperan terhadap munculnya paham radikal maupun moderat dan toleran. Harus diakui bahwa pesantren adalah pusat pendidikan dan pengembangan dakwah di Indonesia. Jumlahnya sudah mencapai puluhan ribu dan tersebar di seluruh Nusantara. Sebagian besar pesantren, terutama yang menganut sistem Salafiyah (tradisional) tidak mengikuti paham Salafi Wahabiyah. Mereka menganut paham Ahlu Sunnah wal Jama'ah yang sangat menghargai kearifan lokal (*al aadah muhakkamah*). Bersamaan dengan kemakmuran dan melimpahnya petrodollar, Saudi Arabia mengembangkan pengaruhnya keseluruh dunia melalui dunia pendidikan dan dakwah yang berdasar atas pandangan *salafi wahabiyah*, sehingga praktik Islam yang bersumber kepada paham *ahlussunnah wal jamaah* (tradisional) mulai mendapat kritik dan para pemuda berbondong-bondong mengikuti paham baru ini. Pelajar Indonesia yang pulang dari Timur Tengah, membawa paham yang berkembang di tempat mereka belajar ke Indonesia sehingga dalam beberapa dasawarsa terakhir ini muncul lembaga pendidikan yang bercorak Salafi-Wahabi (Saudi Arabia) dan Ikhwan al Muslimin Mesir (Sekolah Islam Terpadu). Para pemuda yang dikirim oleh NII untuk berjihad di Afganistan ketika negeri tersebut diduduki oleh Uni Soviet juga berhasil mempengaruhi mereka untuk mengembangkan paham "Salafi Jihadis" di Indonesia yang kemudian melahirkan

tokoh-tokoh teroris sebagaimana disebutkan di muka.

Aksi kekerasan yang dilakukan oleh Al-Jamaah al-Islamiyah adalah sebagai salah satu bentuk perlawanan, sebagaimana yang terjadi di Timur Tengah seperti Yordania, Yaman, Kuwait, Libya, Sudan dan Mesir. Perlawanan dalam bentuk teror diakui oleh para aktivis Indonesia karena didorong oleh fatwa bin Laden pada Februari 1998 yang memberikan pembenaran serangan terhadap sasaran militer dan sipil Amerika Serikat di manapun mereka berada. Di luar Timur Tengah, sebagaimana dikatakan oleh Muhammed M. Hafez dan Quintan Wiktorowicz, bahwa kelompok-kelompok Islam juga terlibat berbagai bentuk kekerasan dan perlawanan (*violent forms of contention*) seperti di China, Afrika Selatan, Eritrea, Kasmir, Filipina, Chechnya, Tajikistan, Uzbekistan dan Dagestan, yang membuka lembaran baru geografi perjuangan Islam lewat kekerasan (*Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*. Jakarta, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama. 2007). Hubungan Al-Jamaah Al Islamiyah dengan Al Qaida, dan kepatuhan mereka terhadap ulama *ahlu tsughur* seperti Usama bin Laden membuat apa yang diwacanakan dan dilakukan oleh Al Qaida juga dilakukan oleh Al Jamaah Al Islamiyah. Fatwa Usama bin Laden juga menjadi acuan dalam perjuangan. Aksi kekerasan yang dilakukan oleh Imam Samudra dan kelompoknya, sebagaimana pertanggung jawaban mereka, dalam buku *Aku Melawan Teroris* juga mengacu pandangan bin Laden.

Fatwa yang dijadikan argumen pembenaran tindak kekerasan tersebut adalah: "*Perintah membunuh semua orang Amerika dan sekutu-sekutunya sipil dan militer adalah kewajiban setiap orang muslim yang dapat dilakukan di negara manapun, dimana dimungkinkan untuk melakukannya, untuk membebaskan Masjid al Aqsa dan*

Masjid Haram dari cengkeraman mereka. Dan untuk mengusir tentara mereka dari semua tanah-tanah Islam, sehingga dikalahkan dan tidak bisa lagi mengancam kaum muslimin mana pun”.

Usama pun mengutip sejumlah ayat *Al-Qur'an* dan kemudian memanggil setiap muslim yang beriman kepada Allah dan mengharap pahala karena mengikuti perintah Allah, untuk membunuh orang-orang Amerika dan merampas harta mereka dimana dan kapan saja mereka dijumpai. Usama juga memanggil para ulama muslim, para pemimpin, para pemuda dan para pejuang untuk melancarkan serangan kepada tentara Amerika Serikat yang diciptakan Iblis dan para pendukung Iblis yang bersekutu dengan mereka, dan untuk mengguncang mereka yang ada dibelakangnya sehingga dapat memberikan pelajaran kepada mereka (Nasehat dan Wasiat Kepada Umat Islam dari Syaikh Mujahid Usamah bin Laden. Solo, Granada Mediatama, 2004). Mengapa perlawanan kelompok Islamisme menggunakan cara-cara atau pendekatan kekerasan, terutama sejak 1990-an? Ada banyak teori yang dapat digunakan untuk menjawab pertanyaan tersebut. Pertama orientasi ideologis sebagaimana telah dipaparkan di muka. Ada sejumlah ayat atau hadis yang kemudian diangkat sebagai doktrin teologis untuk mendasari gerakan radikal atau perlawanan dengan kekerasan. Kedua, kondisi geografis yang menunjukkan bahwa umat Islam berada dalam penindasan dan perlakuan tidak adil. Hampir semua wilayah yang melahirkan gerakan sosial radikal memiliki akar sosial tersebut. Psikologi sosial yang melatar belakangi gerakan mereka adalah relasi kesamaan perasaan menderita, tertekan, terusir dan termarginalkan. Contoh konkret gerakan perlawanan adalah kasus-kasus pertempuran di Kashmir, Thailan Selatan, Filipina, China dan juga Palestina, Irak dan Afghanistan. Ketiga,

pertemuan diantara mereka, terutama ketika terjadi kesempatan untuk berjihad di Afganistan memungkinkan terjadinya kerjasama internasional baik dalam bentuk pertukaran ilmu pengetahuan dan teknologi juga dana. Keempat, represi dari negara dimana kelompok-kelompok radikal tersebut berada. Pemerintah setempat menutup akses mereka untuk menyuarakan ide atau gagasannya secara terang-terangan. Akibatnya, kelompok-kelompok tersebut bergerak secara sembunyi-sembunyi, bawah tanah (*underground*). Tekanan yang dilakukan oleh negara melahirkan eksklusifitas gerakan.

Radikalisme JI atau kelompok turunannya tidaklah terus punah karena tertangkap dan dihukum atau ditembak mati tokoh-tokohnya seperti Muchlas, Amrozi, Imam Samudra atau Abdul Azis, Dr. Azhari dan Noordin M. Top. Sebagaimana paham dan gerakan NII tidak mati dengan dieksekusinya sang Imam, SM. Kartosuwiryo pada tahun 1962, JI juga tidak mati dengan dihabisinya tokoh-tokoh besar mereka. Ideologi NII atau JI tidak pernah mati, begitu juga ideologi kekerasan atau teror yang bersumber pada ajaran suatu agama. Perjuangan dengan kekerasan dan teror dipandang sebagai jihad suci, perampokan dipandang sebagai *fa'i* dan meledakkan diri (bom bunuh diri) dianggap syahid (*amaliyah al istisyhad*). Selagi cita-cita mendirikan *daulah Islamiyah* atau *khilafah ala minhaj al nubuwwah* belum terwujud maka radikalisme kelompok ini akan tetap tumbuh dan berkembang. Paham ini muncul kembali dalam wacana politik sebagai kritik terhadap konsep ketatanegaraan modern yang bertolak dari kebebasan, persamaan, dan persaudaraan (revolusi Perancis) yang kemudian diwujudkan dalam teori pembagian kekuasaan (Trias Politica) oleh Montesque. Bagi mereka sistem pemerintahan dan politik yang tidak bersumber pada ajaran Allah, dianggap

sebagai produk *thaghut* yang harus dijauhi. Ketaatan atau kepatuhan hanya untuk Allah, bertentangan dengan ketentuan Allah merupakan bentuk kekafiran yang harus dimusuhi bahkan dimusnahkan. Bagaimana sistem khilafah atau Imamah dalam pandangan kelompok radikal ini, bagaimana cara membangun sistem khilafah sebagaimana yang terjadi dan bagaimana sistem *khilafah* dan *imamah* dalam Islam yang mereka praktikan.

Memahami Pemikiran Tindak Kekerasan dan Terorisme

Salman Rushdie berpendapat, jika ingin mengilangkan terorisme, dunia Islam harus menjalankan prinsip-prinsip humanis sekuler yang merupakan pijakan bagi dunia modern, bila tidak maka kebebasan negara-negara Islam akan tetap menjadi mimpi indah yang masih jauh (Ibn al- Rawandi, "Akar Terorisme dalam Ajaran Islam"). Pendapat semacam ini tentu sangat jauh dari solusi yang diharapkan. Islam mengenal dua tradisi tafsir dalam memahami ajaran agamanya. Pertama mereka yang memahami ajaran agama secara tekstual (*harfiyah*), kedua adalah pemahaman ajaran agama secara kontekstual dan ketiga penggabungan antara keduanya. Kelompok pertama diwakili oleh kelompok Khawarij. Dunia Islam sejak masa terakhir *khulafaur rasyidun*, awal perkembangan Islam pasca Rasulullah wafat, dikejutkan dengan lahirnya pemikiran "*hakimiyah*" yang diusung oleh kelompok Khawarij ketika terjadi kemelut politik yang melibatkan kelompok elite sahabat. Tidak ada ketentuan untuk taat kepada keputusan yang tidak ada dasar nash secara tekstual dan murni, termasuk perjanjian kesepakatan perdamaian (*tahkim*) antara kelompok Ali dan kelompok Mu'awiyah. Khawarij hanya tunduk kepada hukum Allah (*la hukma ila Allah*). Menurut mereka, Ali dan Mu'awiyah telah berperang dan mengakibatkan

terbunuhnya muslimin. Keduanya, serta para elite yang bertanggung jawab atas pertumpahan darah di kalangan kaum muslimin harus dihukum mati, sebagai balasan bagi siapa yang melakukan pembunuhan hukumnya harus dibunuh. Perjanjian diantara kelompok Ali dan Mu'awiyah tidak didasarkan atas Al Qur'an (hukum Allah) tetapi berdasarkan kesepakatan diantara kedua belah pihak. Padahal menurut kelompok Khawarij siapa saja yang tidak berhukum dengan hukum Allah adalah kafir (*waman lam yahkum bima anzala Allah faulaika hum al-kafirun* (Q.S. 5: 44). Pandangan seperti ini bersumber pada pemaknaan terhadap teks al Qur'an secara tekstual yang paling awal. "*dan bunuhlah (perangilah) mereka hingga tidak lagi ada fitnah, dan agama hanyalah bagi Allah*" (Q.S.2: 193) dimaknai dan dipahami secara harfiyah (tekstual).

Gerakan agama yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1206 H/1792M) pada abad 18 dengan semboyan "*ar ruju' ila al Qur'an wa Sunnah*" mengajak kembali umat Islam kepada ajaran yang murni oleh banyak peneliti dibandeng sebagai kelanjutan pemikiran Khawarij. Kelompok ini juga menganut paham absolutisme dan tak kenal kompromi. Khaled Aboe el Fadl, sebagaimana dikutip Rumadi, menyebut penganut Wahabi sebagai puritan. Mereka cenderung tidak toleran terhadap berbagai cara pandang yang berkompetisi, dan membandang pluralitas sebagai bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati agamanya (*The Great Theft, Wrestling Islam from the Extremist*, 2005). Klaim kebenaran, keaslian dan keabsahan (keshahihan) puritanisme hanya ada pada kelompoknya (*Salaf al shalih*). Akibatnya, semua kelompok pandangan dan praktik keagamaan yang berbeda dianggap bid'ah dan bahkan musyrik atau kafir. Pandangan *takfiriyyah* inilah yang melahirkan tindakan radikalistik dan subjektif hingga menghalalkan teror. Teror yang dilakukan oleh Wahabi

sangat luar biasa, ratusan ribu umat Islam dibunuh, puara dan situs Islam dihancurkan. Menurut telaah Rumadi, puritanisme Wahabi lebih merupakan orientasi teologis, bukan sebuah madzhab pemikiran yang tersusun rapi sehingga di dalamnya terdapat kecenderungan ideologis. Ciri utama puritanisme Wahabi adalah ideologi supremasi, merasa paling unggul, superior sebagai kompensasi dari perasaan kalah, tak berdaya dan keterasingan. Sikap arogansi disertai dengan selalu merasa benar ketika berhadapan dengan yang lain; Barat, kaum ateis, kaum muslimin yang dianggap bid'ah atau perempuan ("Pandemi Ideologi Puritanisme Agama" dalam *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, 2009).

Ajaran dan pemahaman Wahabi terus berkembang hingga melahirkan peristiwa kekerasan dan teror di Masjid al Haram Makkah pada tanggal 20 November 1979 yang bertepatan dengan awal bulan Muharram 1400 Hijriyah. Kekerasan dan teror di tempat suci ini dipimpin oleh Juhaiman al Utaibi (43 tahun), seorang yang pernah belajar kepada Ibn Baz, ulama Saudi terkemuka berpaham Wahabi. Tindakan yang diambil oleh pemerintah Saudi Arabia memperlihatkan arogansi dan ketidakcakapan yang kejam dan pengabaian kenenaran. Kebanyakan kaum Muslim Arab Saudi dan sekitarnya, termasuk Osama bin Laden muda, sangat membenci pembantaian besar-besaran di Makkah, yang kemudian meruntuhkan loyalitas mereka. Pada tahun-tahun berikutnya, mereka melakukan perlawanan terhadap Istana Saud dan penyokongnya, Amerika. Ideologi yang berasal dari Juhaiman, membunuh dan menganiaya di dalam tempat suci berkembang menjadi ideologi kekerasan, yang puncaknya ada dalam kelompok al Qaidah (lihat Trofimov, *Kudeta Makkah: Sejarah Yang Tak Terkuak*, 2008). Ideologi Wahabisme Juhaiman hingga Al Qaidah dan Al Jama'ah al Islamiyah memiliki

keterkaitan dengan orientasi teologi kekuasaan dan kekerasan. Agama Islam menjadi dipersempit dalam pemikiran padang pasir Nejd, yang sangat jauh dari perkembangan tamadun Islam yang pernah bersinar. Pemahaman agama yang sempit, hitam putih dan kejam menjadi ciri utama lahirnya kekerasan dan terorisme. Apalagi jika pemikiran Imam Samudra bahwa ulama yang dapat dijadikan rujukan dalam pemikiran dan tindakan keagamaan adalah hanya ulama *salaf al shalih ahlu tsuhur*, memperkuat keyakinan bahwa pemikiran dan gerakan mereka sangat keras dan pertempuran merupakan kesempatan untuk mendapatkan kemuliaan (Imam Samudra, 2004).

Maqasid al Syari'ah

Sejarah umat Islam mencatat adanya dua wajah Islam yang saling berdampingan. Di satu sisi Islam terlihat agresif, kasar dan tidak toleran sebagaimana digambarkan oleh model pemahaman gerakan Khawarij dan Wahabi. Di sisi yang lain, Islam menunjukkan wajah yang tawasuth, tawazun, tasamuh dan inklusif, sebagaimana ditampilkan oleh mayoritas komunitas Islam dari masa ke masa yang kemudian dikenal dengan nama *ahlu sunnah wal jama'ah*. Alasan utama kelompok yang kedua adalah ada "*maqashid al syari'ah*" yakni pemahaman tentang tujuan Allah menetapkan ketentuan hukum, moralitas, nilai-nilai dan pranata adalah "*li sa'adah al basariyah*" yang dikenal dengan *mabadi' al khamsah*. Hukum dan hukuman bukan untuk pemusnahan manusia yang diciptakan Tuhan sebagai khalifah di muka bumi, melainkan untuk mengatur bagaimana agar manusia dapat hidup bersama. Ayat-ayat Al Qur'an dan Sunnah dipahami tidak hanya secara harfiah tetapi terkait dengan *asbab al nuzul* dan *asbab al wurud* (kontekstual). Ada lembaga

ijtihad sebagaimana dilakukan oleh Umar bin Khatab dalam praktik peribadatan dan pemerintahan serta teks tentang kewenangan *ijtihad* yang didasarkan atas posisi Mua'dz bin Jabal ketika diutus oleh Nabi menjadi pemimpin di Yaman. Berbeda dengan kelompok pertama yang menafikan *ijtihad*, menafikan konteks dan mensakralkan makna harfiyah teks (tektualitas). Kelompok kedua, dengan lembaga *ijtihad*, tercatat telah memberikan sumbangan terhadap kemajuan peradaban umat manusia dengan pengembangan pemahaman agama dengan sejumlah penemuan dan pengembangan ilmu pengetahuan keagamaan seperti *fiqh*, tauhid, tasawuf, bahasa, hisab (aljabar), kimia, kedokteran, fisika dan seterusnya.

Etika beda pendapat juga dikembangkan oleh kelompok kedua. Ada kesepakatan para ulama bahwa pendapatnya benar, dan menerima kemungkinan pendapat ulama yang berbeda juga memiliki kebenaran. Adagium yang dikembangkan adalah apa yang disandarkan atas ucapan Nabi "*ikhtilaf al ummati rahmah*". Bahkan terhadap orang yang berbeda keyakinan keagamaan, etika Islam juga mengajarkan penghormatan terhadap mereka yang berbeda. Allah berfirman "*Jika Tuhanmu menghendaki sungguh berimanlah semua orang di bumi seluruhnya. Apakah engkau membenci manusia sehingga mereka mau beriman*"? (Q.S. 10: 99). *Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Aku menjadikan kalian semua dari jenis laki-laki dan perempuan dan Aku jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling kenal mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kalian di sisi Allah adalah siapa diantara kalian yang paling bertakwa* ((Q.S. Al Hujurat: 13). Sikap Al Qur'an terhadap keimanan (*forum internum*) adalah non-intervensionis. Otoritas manusia tidak boleh mengganggu keyakinan batin individu. Manifestasi iman di ranah publik (*forum eksternum*) menurut Al

Qur'an adalah masing-masing eksis (ko-eksistensi), umat dominan memberi kebebasan terhadap umat lain dengan aturan mereka sendiri (Q.S. Al Kafirun: 6). Prinsip hidup berdampingan secara historis ada pada masyarakat Madinah yang dipimpin oleh Nabi SAW. Al Qur'an bersikap inklusif. Manusia adalah satu umat adanya (Q.S. Al Baqarah (2): 62). Kajian dan pendalaman teks (al Qur'an dan Sunnah) serta Sirrah seperti itu dilakukan oleh Dr. Najih Ibrahim dan Dr. Karom Zuhdi, tokoh Al Jamaah al Islam Mesir, ketika dipenjarakan dan menghasilkan kesadaran untuk melakukan revisi ideologi dan pemahamannya tentang jihad (Wawancara, Februari 2012).

Tantangan utama bagi umat Islam dewasa ini adalah menggali akar tradisi pluralitas pada penafsiran dan implementasi kitab suci. Caranya, mengembangkan kebudayaan toleransi, hubungan antara madzhab dan organisasi serta asosiasi dalam dunia Islam yang dialogis dan damai (*ikhtilaf al ummahti rahmah*). Islam itu satu adanya, tetapi manifestasi Islam juga beragam secara kultural. Tanpa memulihkan prinsip koeksistensi (hidup berdampingan secara damai), umat Islam akan terjebak kembali kepada pemikiran kaum Khawarij yang menganggap kebenaran hanyalah miliknya. Semua orang dan kelompok yang berbeda dengan teologi yang mereka diyakini dan kembangkan adalah sesat dan halal darahnya. Jika budaya kekerasan yang demikian terus dikembangkan maka kita tidak akan mampu menangkap kembali semangat kenabian dan kerasulan sebagaimana masyarakat madani awal di bawah kepemimpinan Rasulullah SAW. Peradaban Islam dapat kembali berjaya ketika umat mampu menjadikan perbedaan substansial sebagai aset atau modal sosial. Untuk itu perlunya dibangun jaringan asosiasional dan keseharian yakni ikatan kewargaan. Bentuk jaringan asosiasional dapat berupa asosiasi bisnis, organisasi profesi, klub diskusi, klub olah

raga, serikat buruh dan partai politik. Bentuk ikatan keseharian adalah ikatan kewargaan berupa interaksi kehidupan yang sederhana dan rutin seperti saling berkunjung antara anggota organisasi keagamaan (ormas), penganut paham yang berbeda (sunni-sunni, sunni syi'ah, sunni syi'ah dengan kelompok sempalan) dan atau suku yang berbeda, kegiatan makan bersama dalam satu lingkungan, berpartisipasi dalam perayaan hari besar nasional dan keagamaan, mengizinkan anak-anak bermain bersama dalam lingkungan. Jaringan asosiasional (asosiasi bisnis, profesi, diskusi, klub olah raga) sebagai modal sosial yang berfungsi menjembati (*bridging*), sedangkan jaringan keseharian disebut sebagai modal sosial yang mengikat (*bonding*). Jika di wilayah Indonesia hanya terdapat ikatan kewargaan yang bersifat intrakomunal (intra-muslim, intra-Kristen / Katolik, intra-Budhis, intra-Hindu, intra-Konghucu) atau intra-etnik maka peluang menyalanya api kerusuhan, karena adanya berbagai percikan (ketegangan, rumor, bentrokan kecil), menjadi sangat tinggi. Modal sosial yang bersifat mengikat berkorelasi terhadap kekerasan, sedangkan modal sosial yang bersifat menjembatani berkorelasi terhadap pemadaman percikan dan sangat efektif untuk menumbuhkan toleransi dan kerukunan (Varshney, 2002: xi).

Peradaban Islam mencapai titik puncak terjadi ketika harmoni, saling menghormati perbedaan penafsiran (madzhab). Kebebasan bermadzhab, memungkinkan dialog konstruktif atas dasar akhlak mulia saling percaya dan saling menghormati. Sebaliknya kemunduran peradaban Islam terjadi ketika perpecahan, fitnah, memutlakkan kebenaran relatif dikalangan umat menghiasi wacana dan praktik beragama. Pemaksaan, hegemoni dan tirani yang menindas kelompok-kelompok berbeda mengakibatkan solidaritas

umat menjadi lemah dan kemunduran peradaban sulit dibendung. Kebesaran peradaban Islam diwakili oleh Baghdad (Abasiyah), Andalusia (Ummayah), Mesir (Fatimiyah) dan Turkey (Utsmani) akhirnya musnah dan digantikan oleh kemajuan peradaban Barat (Kristen-Yahudi), Timur (Konfusione) dan (Komunisme). Mengapa Barat tampil di depan, sedangkan muslimin sulit untuk kembali bangkit? Dialog pengembangan pemahaman akan cara-cara *istidlal* antara ulama Wahabiyah dengan Ulama ahlu Sunnah wal Jamaah, merupakan bagian dari strategi pengembangan jaringan ukhuwah Islam di Indonesia. Melalui kegiatan ini jaringan asosiasional seperti Majelis Ulama Indonesia diharapkan dapat menjadi rumah bersama diantara mereka. Pengaktifan jaringan asosiasional dan jaringan keseharian umat Islam tidak saja dapat meminimalisir konflik intern umat Islam tetapi dapat menjadi jembatan dan menguatkan ikatan persaudaraan muslim yang sejati (ukhuwah Islamiyah) tidak saja dalam kehidupan sehari-hari tetapi juga menggapai "*izzul Islam wal Muslimin*" atau kejayaan kembali peradaban Islam.

Islam yang satu dalam pengertian pemahaman (madzhab), pemikiran (fikrah) apalagi harakah hampir-hampir tidak memiliki bukti historis kecuali pada masa hidup Rasulullah. Perselisihan, pertikaian bahkan perang antar muslimin terjadi tidak lama setelah beliau wafat disebabkan oleh perebutan kekuasaan dan klaim kebenaran. Pandangan dan sikap para ulama yang memutlakkan Allah dan menisbikan manusia (termasuk ulama) merupakan sikap multikultural yang harus diteladani. Sebagaimana Al Imam Abi Walid, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al Qurtuby (520-595 H) dalam memaparkan pikirannya melalui kitab *Bidayatul Mu'tahid wa Nihayatul Muqtashid*, mengawali pembahasan dengan kesepakatan ulama

(*ittifaq*), dasar *ittifaq*, perbedaan dan dasar atau dalil yang dijadikan dasar hukum (*istidlal*) dan diakhiri dengan penjelasan mengapa perbedaan (*ikhtilaf*) tersebut terjadi. Pesan yang dapat kita tangkap adalah “memahami perbedaan” lebih didahulukan ketimbang menetapkan “kesepakatan”. Pesan penting lainnya, juga dapat ditelusuri dari pikiran bapak ilmuwan sejarah sosial, Abdurrahman ibnu Khaldun (732-808 H) adalah bahwa peradaban umat manusia dipergilirkan mengikuti siklus (daur) tertentu. Sebuah peradaban juga dapat dibangun dari atas dan juga dari bawah. Para penguasa dapat membangun peradaban mulai dari atas (kekuasaan, struktural) sedangkan masyarakat madani (*civil society*) dapat mengembangkan peradaban dari bawah (kultural, yakni pendidikan dan ilmu pengetahuan).

Penutup

Kesimpulan pembahasan di atas adalah bahwa radikalisme dan terorisme di kalangan Islamis bersumber pada pemahaman keagamaan yang dapat dirunut pada kelompok Khawarij dan kemudian Wahabi. Kelompok ini memiliki cara pandangan keagamaan yang eksklusif (*ghuluw*) yang bersumber pada doktrin *hakimiyah*. Pandangan ini bersumber pada pemahaman nash al Qur'an dan Sunnah secara harfiyah (tektual). Cara pandang keagamaan yang demikian juga menjadi dasar gerakan radikal dan teror yang dilakukan oleh Juhaiman al Utaibi (1979) yang kemudian mengilhami lahirnya ideologi al Qaidah yang dikembangkan oleh Osama bin Laden dan kawan-kawan. Ketika paham *hakimiyah* berjumpa dengan paham NII, melahirkan gerakan bawah tanah yang disebut al Jamaah al Islamiyah, yang memiliki wilayah operasi di Asia Tenggara.

Pandangan dan gerakan radikal serta terorisme ternyata dapat berubah sejalan dengan keterbukaan para ideologinya. Pengalaman Dr. Najih Ibrahim dan Dr. Karom Zuhdi di Mesir dapat menjadi model bagaimana ideologi jihadis seperti Al Jama'ah al Islamiyah di Mesir mengalami reinterperetasi dan kesadaran bahwa perjuangan yang selama ini dilakukan tidak pernah berhasil, bahkan kontraproduktif. Telaah ulang terhadap nash al Qur'an dan Sunnah serta sirrah, menyadarkan mereka bahwa perjuangan yang selama ini dilakukan ternyata tidak ada hasil. Dakwah menjadi pilihan utama dalam membangun kembali tatanan Islam untuk masyarakat. Perubahan semacam ini dapat ditiru dan dikembangkan di Indonesia melalui dialog antara ulama yang berpaham Wahabiyah dengan Ahlu Sunnah wal Jamaah secara Islami. Tema-tema yang dapat diangkat dalam diskusi tersebut antara lain masalah (1). Maqaasid al Syari'ah, (2) Cara istimbat hukum (*istimbat al hukm*), (3). Konsep Daulah Islamiyah dan khilafah, (4). Jamaah wal Imamah (5). Konsep dan praktik *dar al suluh dan dar al harb* (5). Syura dan demokrasi.

Kecenderungan tumbuh dan berkembang ideologi jihadis di kalangan anak muda, perlu ditransformasikan ke dalam semangat patriotisme. Cinta tanah air (Indonesia) memiliki landasan nash al Qur'an dan Sunnah yang kuat. Ada banyak ayat, diantara; Q.S.90:1; Q.S.14:35; Q.S.95:3. Hadis tentang cinta tanah air juga ditunjukkan oleh Nabi Muhammad ketika hijrah ke Madinah beliau menengok ke belakang (ke Makkah) dan menyatakan bahwa beliau sangat mencintai Makkah (Demi Allah wahai Makkah, sesungguhnya engkau adalah negeri Allah yang sangat aku cintai karena Allah" dan kemudian Rasulullah berkata lagi; "Betul-betul engkau negeri Allah yang sangat aku cintai karna aku lahir di atas

punggungmu (HR.Turmudzi, *An Nasa'iy*, Ibnu Majah dari Abdullah bin Adiy). Jika anak-anak muda kita diperkenalkan sifat patriotisme dan perilaku patriotik, maka

semangat dan keinginan untuk berjihad dan melakukan perubahan secara radikal dapat diarahkan menjadi perbaikan dan kesejahteraan tanah airnya.

Daftar Pustaka

- Abas,Nasir. *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI*. Jakarta, Grafindo Khazanah Ilmu, 2005.
- Aboe el Fadl, Khaled. *The Great Theft, Wrestling Islam from the Extremist*, San Fransisco: Harper San Fransisco, 2005.
- Dja'far, Alamsyah M. *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*, Jakarta, The Wahid Institute, 2009.
- Imron, Ali. *Ali, Imron Sang Pengebom*, Jakarta, Republika, 2007
- Permata, Ahmad Norma (ed), *Agama dan Terorisme*, Surakarta, Muhammadiyah University Press, 2006.
- Samudra, Imam. *Aku Melawan Teroris*. Solo, Jazera, 2004.
- Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam: Moderatisme VS Fundamentalisme dalam Wacana Global*, Penerbit Blantika, LibForAll, The Wahid Instite, dan Sentre for Isalic Pluralism, 2007.
- Trofimov, Yaroslav. *Kudeta Mekkah: Sejarah yang Tak Terkuak*, Jakarta, Alvabet, Terj. Saidiman. 2008.
- Vershney, Ashutosh. *Konflik Etnis dan Peran Masyarakat Sipil: Pengalaman India* (Jakarta, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, terj. Siti Aisyah, 2009.

Identitas Sosial, Fundamentalisme, dan Prasangka terhadap Pemeluk Agama yang Berbeda: Perspektif Psikologis

Retno Pandan Arum Kusumowardhani
Oman Fathurrohman
Adib Ahmad

Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: arumism@gmail.com
Naskah diterima 7 Februari 2013

Abstract

This psychological research aims at assessing the relationship between social identity and religious fundamentalism with the prejudice—of students at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta—against believers of different faiths. The research subjects of this research were 330 students of UIN Sunan Kalijaga. They had to fill in the questionnaire of three themes, namely scale of prejudice against other religions, scale of social identity, and scale of religious fundamentalism. The data is approached through regression analysis.

The research found that there was no relationship between social identity and religious fundamentalism with prejudice against other religions ($R = 0.114$, $p = 0.120$). This research cannot also proof the relationship between fundamentalism and prejudice against people of other faiths, as well as the relationship between social identity and the prejudice against people of other faiths.

Keywords: Prejudice; Religion; Social Identity; Fundamentalism

Pendahuluan

Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah negara kepulauan yang terdiri atas lebih dari 17.000 pulau. Sebagai konsekuensi dari bentuk negara kepulauan tersebut, terdapat beragam suku atau etnis di Indonesia. Keragaman suku tersebut menimbulkan fenomena sosial yang menarik, yaitu timbulnya

Abstrak

Penelitian dengan pendekatan psikologi ini bertujuan untuk menguji hubungan antara identitas sosial dan fundamentalisme agama dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda pada mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebanyak 330 mahasiswa UIN Sunan Kalijaga menjadi subjek dalam penelitian ini dengan mengisi tiga buah skala, yaitu skala prasangka terhadap agama yang berbeda, skala identitas sosial, dan skala fundamentalisme agama. Data dianalisis menggunakan analisis regresi.

Hasil menunjukkan bahwa tidak terdapat hubungan antara identitas sosial dan fundamentalisme agama secara bersamaan dengan prasangka terhadap agama yang berbeda ($R = 0.114$, $p = 0.120$). Penelitian ini juga tidak dapat membuktikan, baik hubungan antara fundamentalisme dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda, maupun hubungan antara identitas sosial dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda.

Kata kunci: Prasangka, agama, identitas sosial, dan fundamentalisme.

keragaman budaya yang tercermin dalam bahasa, struktur sosial, struktur ekonomi, norma-norma, gaya interaksi sosial, pemikiran, maupun agama yang berbeda-beda (Faturochman, 1993).

Berdasarkan data Sensus Penduduk tahun 2010, jumlah penduduk Indonesia adalah 237.641.326 jiwa (BPS, 2011). Biro Pusat Statistik mencatat, bahwa dari

jumlah penduduk tersebut 88,22 persen adalah pemeluk agama Islam, pemeluk agama Kristen Protestan sebanyak 5,9 persen, pemeluk agama Kristen Katholik sebanyak 3,1 persen, pemeluk agama Hindu sebanyak 1,8 persen, pemeluk agama Budha sebanyak 0,8 persen, dan sebanyak 0,2 persen tergolong kategori "lain-lain", termasuk agama-agama tradisional. Sejak Maklumat Bogor yang dikeluarkan oleh Menteri Agama tahun 1963, di Indonesia terdapat lima agama yang dapat diakui, yaitu Islam, Kristen Protestan, Kristen Katholik, Hindu, dan Budha. Pada tahun 2000 melalui sebuah Keppres oleh Abdurrahman Wahid, sebagai Presiden pada masa itu, agama Konghucu diakui kembali sebagai agama keenam.

Keberagaman agama tersebut mendapat perhatian Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 pasal 29 yang berbunyi: "(1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa; (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu", yang berarti bahwa kebebasan beragama dijamin oleh UUD. Namun demikian, dalam kenyataannya, hubungan antarumat beragama di Indonesia tidak selalu mesra. Berbagai konflik berlatar belakang prasangka agama marak mewarnai kehidupan masyarakat di Indonesia. Sebagai contoh, kasus kerusuhan di Flores pada tahun 1995, hingga kemudian pada tahun 1999 pecah konflik di Ketapang, Sambas, Kupang, Ambon, Poso, serta berbagai daerah di Papua, dan pada sepanjang tahun 2004 ketegangan yang diwarnai kekerasan antara umat Muslim dan Kristiani terus berlangsung di Palu, Sulawesi Tengah (U.S. International Affairs, 2006).

Prasangka merupakan penilaian yang cenderung negatif terhadap individu atau kelompok yang berbeda.

Pada masyarakat Indonesia yang penuh keanekaragaman, prasangka akan sangat potensial untuk meluas menjadi masalah serius bagi keutuhan negara ini. Prasangka dapat muncul dari berbagai sebab, misalnya deprivasi relatif, perebutan sumber daya, orientasi dominasi sosial, sifat otoriter, identitas sosial, maupun agama. Faktor agama yang disebutkan sebagai penyebab prasangka menarik untuk diteliti, mengingat ajaran setiap agama justru mempromosikan nilai-nilai kebaikan dan kemuliaan, termasuk tidak memiliki prasangka negatif terhadap sesama manusia (Putra & Wongkaren, 2010).

Menurut Allport (dalam Wrench, 2006) setidaknya terdapat dua jenis orientasi dalam beragama, yaitu orientasi intrinsik dan orientasi ekstrinsik. Orientasi keberagamaan yang intrinsik adalah memperlakukan agama untuk dihayati. Iman dipandang bernilai pada dirinya sendiri, yang menuntut keterlibatan individu dan mengatasi kepentingan diri sendiri. Adapun orientasi ekstrinsik menganggap agama bermanfaat dalam banyak hal, dan menekankan imbalan yang akan diperolehnya, sehingga kecenderungan untuk menggunakan agama bagi kepentingan pribadinya, seperti untuk mendukung kepercayaan diri, memperbaiki status, bertahan melawan kenyataan, atau memberi sanksi kepada cara hidup tertentu. Orang dengan orientasi keberagamaan ekstrinsik dengan demikian lebih mudah untuk memiliki prasangka terhadap pemeluk agama lain. Allport (dalam Wrench, 2006) menyebutkan bahwa adanya dua jenis orientasi tersebut terjadi karena agama selain mengajarkan kebaikan dapat ditafsirkan juga mengajarkan intoleransi dan kekerasan. Sebagai akibatnya, dapat muncul cara pandang yang berbeda mengenai agama, dimana di satu sisi agama menciptakan kebaikan, namun di sisi lain juga menciptakan kekerasan.

Menurut Altemeyer dan Hunsberger (1992) determinan sesungguhnya dalam kaitan antara agama dan prasangka adalah kefanatikan. Kefanatikan muncul dalam fundamentalisme agama. Fundamentalisme agama adalah suatu keyakinan kuat tentang ajaran agama yang digunakan sebagai dasar untuk berperilaku dan memahami segala sesuatu. Taylor dan Horgan (2001) mendefinisikan fundamentalisme agama sebagai suatu ideologi yang berangkat dari latar belakang keyakinan agama yang kuat dan kehidupan agama yang dijalankan dengan sangat serius. Hood, Hill, dan Williamson (2005) menyatakan bahwa hal mendasar dari fundamentalisme agama tidak sekedar keyakinan yang kuat, namun bagaimana keyakinan tersebut dimaknai dan dipahami. Pemaknaan dan pemahaman ini terkait erat dengan bagaimana seseorang menempatkan, menggali, dan mempelajari kitab sucinya. Fundamentalisme agama cenderung memahami kitab suci secara literal dan tertutup untuk didiskusikan, yang oleh Hood *et al.* (2005) disebut sebagai model intratekstual.

Prasangka dan diskriminasi merupakan kajian yang banyak diteliti dalam disiplin Psikologi Sosial. Putra & Wongkaren (2010) menyebutkan bahwa setidaknya hingga pertengahan bulan Juli 2010, laporan dalam *Psyinfo* menunjukkan sebanyak 1424 artikel jurnal yang memberikan judul prasangka (*prejudice*) dan sekitar 5103 artikel jurnal yang memiliki kata kunci *prejudice*. Kendati prasangka merupakan topik yang banyak diteliti di luar negeri, di Indonesia sendiri belum banyak penelitian yang khusus mempelajari dalam perspektif psikologi (Sarwono, 2007). Sehubungan dengan hal tersebut, Sarwono (2007) menghimpun penelitian-penelitian yang dilakukan oleh mahasiswa Psikologi Universitas Indonesia dalam penelitian payung tentang dengan topik prasangka di Indonesia dalam kurun waktu tahun 2003

sampai dengan 2005. Penelitian yang telah dilakukan tersebut membahas prasangka dalam berbagai aspek yaitu etnis, gender, seksualitas, dan politik. Adapun mengenai prasangka agama, Sarwono (2007) tidak mengungkapkan penelitian yang diadakan di Indonesia, namun lebih banyak menganalisis tentang situasi yang terjadi di Iran. Topik tentang prasangka agama di Indonesia, masih menyisakan banyak ruang untuk diteliti.

Penelitian tentang prasangka di Indonesia antara lain dilakukan oleh Sinaga (2010). Penelitian tersebut meneliti tentang stereotip, prasangka, dan etnosentrisme yang terjadi pada etnis Betawi di Kampung Sawah Pondok Gede Bekasi antara penduduk yang beragama Islam dengan yang beragama Katolik dengan menggunakan paradigma konstruktivis dan pendekatan komunikasi antar budaya. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa pada kedua kelompok agama tersebut, stereotip maupun prasangka kedua belah pihak cenderung positif satu sama lain, demikian juga dengan sikap etnosentrisme dan gaya komunikasi yang terbangun antara penduduk dari kedua kelompok agama yang berbeda pada daerah tersebut memiliki dimensi yang positif.

Penelitian yang dilakukan oleh Altemeyer dan Hunsberger (1992) di Amerika Serikat menguji hubungan prasangka dan variabel-variabel lain yaitu kepribadian otoriter (*right-wing authoritarianism*), tipe pencari (kecenderungan untuk mencari jawaban atas pertanyaan eksistensial), dan sikap terhadap homoseksual ditinjau dari fundamentalisme agama. Pada studi ini, subjek terdiri atas 617 orang tua mahasiswa penganut Kristen. Hasil penelitian menunjukkan bahwa fundamentalisme agama berkorelasi positif dengan prasangka, demikian pula dengan dua variabel lainnya, yaitu

kepribadian otoriter, dan sikap terhadap homoseksual. Namun terdapat hubungan yang negatif antara fundamentalisme agama dengan kecenderungan untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan eksistensial.

Putra dan Wongkaren (2010) mengembangkan alat ukur fundamentalisme agama yang digunakan untuk penganut agama Islam, dan sekaligus menguji instrumen tersebut dalam hal keterkaitannya dengan prasangka. Subjek penelitian ini berjumlah 311 orang, terdiri atas perempuan (54%) dan laki-laki (43%), beragama Islam, dengan rentang usia 14- 32 tahun. Hasil penelitian ini menunjukkan korelasi positif antara fundamentalisme Islam dengan prasangka terhadap pemeluk Kristen ($r = 0.25$), yang menunjukkan bahwa semakin kuat fundamentalisme Islam seseorang, maka akan semakin kuat prasangkanya terhadap pemeluk agama Kristen.

Penelitian tentang prasangka dalam kaitannya dengan identitas sosial dilakukan oleh Lewenussa dan Mashoedi (2007), yang meneliti tentang hubungan antara identitas sosial dengan prasangka pada remaja yang masa kanak-kanaknya mengalami konflik di Ambon. Identitas sosial dalam penelitian ini merujuk kepada identitas sosial mereka sebagai bagian dari kelompok agama yang mereka anut (dalam hal ini agama Islam atau Kristen), sedangkan prasangka merujuk kepada prasangka mereka kepada orang yang menganut agama yang berbeda dengan mereka (dalam hal ini prasangka terhadap penganut agama Kristen atau penganut agama Islam). Hasil penelitian ini menunjukkan tidak terdapat korelasi yang signifikan antara identitas sosial dengan prasangka. Prasangka terhadap penganut agama yang berbeda dalam penelitian ini, dengan demikian, tidak dapat dijelaskan berdasarkan kuat lemahnya identitas sosial mereka sebagai

penganut agama tertentu. Kemungkinan terdapat faktor lain yang mempengaruhi prasangka pada remaja yang mengalami konflik Ambon pada masa kanak-kanaknya.

Prasangka merupakan suatu evaluasi negatif seseorang atau sekelompok orang terhadap orang atau kelompok lain semata-mata karena orang atau orang-orang itu merupakan anggota kelompok lain yang berbeda dari kelompoknya sendiri (Nelson, 2002). Prasangka merupakan persepsi yang bias karena informasi yang salah atau tidak lengkap, serta didasarkan pada sebagian karakteristik kelompok lain, baik nyata maupun hanya khayalan (Sarwono, 2007). Secara umum, terdapat dua penjelasan tentang prasangka dalam Psikologi Sosial, yaitu pendekatan individual, dan pendekatan menggunakan analisis antar kelompok (Faturochman, 1993).

Teori klasik dari Adorno et al. (dalam Faturochman, 1993) menjelaskan prasangka dalam hal karakteristik internal individu. Teori tersebut menyatakan bahwa individu yang memiliki kecenderungan yang tinggi untuk berprasangka memiliki karakteristik kepribadian otoriter (*authoritarian personality*). Karakteristik kepribadian tersebut berkembang melalui pengalaman-pengalaman konflik. Karena individu yang otoriter kurang memiliki perangkat adaptif untuk mengelola kondisi yang ambivalen, individu akan mengatasi masalah tersebut dengan cara yang defensif, seperti memproyeksikan gambaran yang tidak menyenangkan tentang orang lain. Individu dengan kepribadian otoriter memiliki kecenderungan yang kuat terhadap status dan kekuasaan. Orang-orang yang memiliki tingkat prasangka yang tinggi secara khas akan mengarahkan prasangkanya kepada orang atau kelompok yang berbeda dengan dirinya.

Konsep tentang kepribadian otoriter diperluas oleh Rokeach (dalam Faturochman, 1993) dengan menyebut istilah dogmatisme atau ketertutupan pikiran (*close-mindedness*). Rokeach memandang dogmatisme sebagai cara berpikir atau gaya kognitif yang bercirikan kekakuan atau ketiadaan toleransi bagi hal-hal yang ambigu atau multitafsir.

Menurut pendekatan antar kelompok, pada dasarnya prasangka adalah proses antar kelompok. Individu dalam kehidupannya akan selalu mengidentifikasi dan mendefinisikan dirinya berdasarkan kelompok sosialnya sehingga terbentuklah identitas sosial (Turner dalam Myers, 1999). Menurut Turner dan Tajfel (dalam Myers, 1999), proses identitas sosial terbentuk melalui tiga proses, yaitu: (1) kategorisasi sosial, (2) identifikasi, dan (3) perbandingan.

Pada kategorisasi sosial, individu menyederhanakan dunia sosialnya dengan menggolong-golongkan berbagai hal yang dianggap mempunyai karakteristik yang sama ke dalam suatu kelompok tertentu. Pengelompokan sosial yang paling sering dilakukan antara lain adalah berdasarkan ras, etnis, agama, maupun status sosial (Sarwono, 2007).

Tahap selanjutnya yang dilakukan individu adalah memasukkan dirinya ke dalam salah satu kelompok yang telah dibayangkan tersebut. Definisi sosial tentang diri, seperti dalam hal etnis, agama, status sosial, dengan demikian juga meliputi siapa yang tidak tergolong dengan dirinya, sehingga memunculkan persepsi *ingroup-outgroup* dalam perilaku kelompok (Sarwono, 2001).

Tahap berikutnya adalah membandingkan antara kelompok sendiri dengan kelompok yang lain. Individu akan memandang kelompoknya sendiri lebih positif dibandingkan kelompok lain (*ingroup favoritism*), sedangkan kelompok

lain akan selalu dipandang lebih rendah atau negatif (*outgroup derogation*).

Berdasarkan penjelasan Teori Identitas Sosial tentang prasangka, identitas sosial merupakan bagian dari konsep diri individu yang diturunkan berdasarkan pengetahuan individu tentang keanggotaannya dalam suatu kelompok sosial, bersama dengan nilai-nilai dan signifikansi emosional dari keanggotaan tersebut (Tajfel, 1982). Keinginan untuk mengevaluasi kelompok sendiri secara positif diperlukan individu untuk membangun harga diri positif (Turner, 1982). Namun, sulit untuk mengevaluasi identitas sosial positif bila tidak ada kategori kelompok sosial yang lain sebagai pembanding. Sejalan dengan keadaan tersebut, prasangka dipegang dan dipelihara oleh individu dalam kerangka bangunan identitas sosialnya.

Gordon Allport (dalam Wrench *et al.*, 2006) pertama kali menanyakan peran agama dalam timbulnya prasangka. Allport menyatakan bahwa peran agama dalam hal prasangka adalah paradoks. Pada satu sisi agama menciptakan prasangka, sedangkan pada sisi lain, agama menghilangkan prasangka. Ketika keyakinan dari agama-agama besar adalah universalitas dan menekankan persaudaraan, dalam kenyataannya pelaksanaan keyakinan tersebut justru membeda-bedakan dan menggunakan kekerasan.

Senada dengan pernyataan Allport tersebut, Altemeyer dan Hunsberger (1992) menanyakan pertanyaan apakah orang yang religius selalu orang yang baik. Tanpa mempertimbangkan sikap individu tentang agama, Altemeyer dan Hunsberger (1992) menguji apakah orang yang religius lebih atau tidak lebih berprasangka dibandingkan individu yang tidak religius. Bagaimanapun, mengukur religiusitas merupakan hal yang sulit untuk dilakukan.

Menurut perspektif Allport tentang agama, terdapat dua tipe individu yang religius, yang ia sebut sebagai beragama dengan tulus (*devout*) dan institutional, yang dewasa ini oleh para peneliti ilmu agama-agama disebut sebagai *intrinsically religious* (religius secara intrinsik) dan *extrinsically religious* (religius secara ekstrinsik) (Altemeyer & Hunsberger, 1992). Individu dengan orientasi religius intrinsik adalah orang yang memandang agama berperan sebagai motif utama dalam kehidupannya, sedangkan individu dengan orientasi religius ekstrinsik memandang agama berperan sebagai alat untuk mencapai sisi lain dari kehidupan. Allport dan Ross (1967) menemukan bahwa individu yang religius secara intrinsik lebih rendah kecenderungannya untuk melabuhkan persepsi yang berbau prasangka terhadap orang lain, sedangkan individu yang religius secara ekstrinsik akan lebih tinggi kecenderungannya untuk menaruh prasangka kepada orang lain.

Berdasarkan penelitian awal tersebut, Altemeyer dan Hunsberger (1992) berkesimpulan bahwa orientasi religius hanya merupakan salah satu bagian dari formula untuk memahami prasangka agama pada orang-orang yang religius. Menurut Altemeyer dan Hunsberger (1992), variabel yang berperan dalam prasangka agama adalah fundamentalisme agama (*religious fundamentalism*).

Fundamentalisme agama didefinisikan sebagai keyakinan bahwa terdapat serangkaian pengajaran religius yang secara jelas mengandung kebenaran yang fundamental, dasar, intrinsik, esensial, dan tidak mungkin salah, tentang kemanusiaan dan ketuhanan (Altemeyer dan Hunsberger, 1992).

Sejalan dengan definisi dari Altemeyer dan Hunsberger (1992), Taylor dan Horgan (2001) mendefinisikan

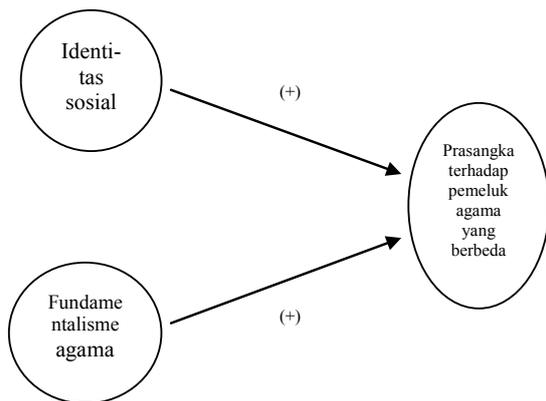
fundamentalisme agama sebagai suatu ideologi yang berangkat dari latar belakang keyakinan agama yang kuat dan kehidupan agama yang dijalankan dengan sangat serius.

Dewasa ini, di Indonesia terdapat kecemasan bahwa krisis dan konflik yang mencuat akibat kebekuan agama dan ideologi di kalangan masyarakat modern akan semakin menjadi persoalan yang meluas. Menyikapi munculnya kekerasan atas nama agama, hingga sebelum saat ini, ketika berita tentang perekrutan mahasiswa sebagai anggota gerakan NII, seringkali tidak terpikirkan bahwa akar permasalahan tersebut justru seringkali bersumber dari model-model pendidikan yang diterapkan oleh institusi agama dan ideologi tertentu (Riyadi, 2009).

Penelitian ini ditujukan untuk mengetahui peran fundamentalisme agama dan identitas sosial terhadap prasangka terhadap agama yang berbeda pada mahasiswa UIN Sunan Kalijaga, sebagai universitas yang berbasis agama Islam.

Identitas sosial dalam penelitian ini mengacu pada identitas sosial subjek penelitian sebagai anggota kelompok agama Islam, fundamentalisme agama mengacu pada fundamentalisme Islam, sedangkan prasangka terhadap agama yang berbeda mengacu pada prasangka terhadap pemeluk agama lain, khususnya Kristen. Berdasarkan uraian permasalahan yang telah diuraikan di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: bagaimana hubungan antara identitas sosial dan fundamentalisme agama dengan prasangka terhadap agama yang berbeda pada mahasiswa UIN Sunan Kalijaga?

Adapun kerangka teoritis dari variabel-variabel yang dilibatkan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:



Gambar 1. Kerangka Teoritis Hubungan Antarvariabel Penelitian

Berdasarkan uraian yang telah disebutkan di atas, diajukan beberapa hipotesis dalam penelitian ini, yaitu:

Hipotesis Mayor:

Terdapat hubungan antara identitas sosial dan fundamentalisme agama dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda.

Hipotesis Minor:

Terdapat hubungan positif antara identitas sosial dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda.

Terdapat hubungan positif antara fundamentalisme agama dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda.

Metode

Definisi Operasional Variabel Penelitian

Prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda adalah penilaian negatif tentang orang lain yang memeluk agama selain Islam. Prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda dalam penelitian ini diungkap melalui skor yang diperoleh subjek dari Skala Prasangka Agama, dengan aspek-aspek: (1) kepribadian, (2) frustrasi dan pengkambing hitaman, (3) konflik dan kompetisi, (4) kecemburuan sosial, (5)

norma/kultural, dan (6) penilaian terlalu ekstrim / menggeneralisir. Skor tinggi yang diperoleh dalam Skala Prasangka Agama menunjukkan prasangka yang tinggi terhadap pemeluk agama lain, sebaliknya skor yang rendah menunjukkan prasangka yang rendah terhadap pemeluk agama lain.

Identitas sosial adalah definisi individu tentang siapa dirinya sebagai bagian dari kelompok sosial tertentu, dalam penelitian ini mengacu pada identitas sebagai pemeluk agama Islam. Identitas sosial dalam penelitian ini diungkap berdasarkan skor yang diperoleh subjek dari Skala Identitas Sosial, dengan aspek-aspek: (1) ketertarikan individu terhadap kelompok, (2) hubungan individu dengan kelompok, dan (3) kelompok sebagai unit dan kesatuan tujuan. Skor yang tinggi dalam Skala Identitas Sosial menunjukkan identitas sosial yang tinggi, demikian sebaliknya.

Fundamentalisme agama adalah keyakinan yang sangat kuat tentang ajaran agama yang tidak mungkin salah digunakan sebagai dasar untuk berperilaku dan memahami segala sesuatu. Fundamentalisme agama dalam penelitian ini diukur dengan menggunakan skala fundamentalisme Islam, dengan aspek-aspek yang meliputi: (1) keyakinan agama yang kuat, (2) kehidupan agama yang dijalankan dengan sangat serius, dan (3) pemahaman terhadap kitab suci. Skor yang tinggi dalam skala fundamentalisme tersebut menunjukkan fundamentalisme agama yang tinggi, sebaliknya skor yang rendah menunjukkan fundamentalisme yang rendah.

Populasi dan Sampel Penelitian

Populasi penelitian ini adalah mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang berstatus aktif, artinya melakukan herregistrasi pada semester

yang tengah berlangsung. Pengambilan sampel dalam penelitian ini menggunakan metode *multi-stage sampling*, yaitu dengan membagi-bagi populasi berdasarkan sub kelompok yang ada, dan dari masing-masing sub kelompok diambil sampel-sampel secara terpisah (Creswell, 2009). Sub kelompok subjek yang dimaksud dalam penelitian ini adalah semua fakultas yang ada di UIN Sunan Kalijaga. Jumlah keseluruhan mahasiswa yang menjadi sampel dalam penelitian ini adalah 330 orang. Deskripsi keadaan demografis subjek secara keseluruhan terdapat pada Tabel 1.

Tabel 1. Deskripsi Keadaan Demografis Subjek Penelitian

No.	Aspek	Kategori	Jumlah	Persentase (%)
1	Jenis kelamin	Laki-laki	154	46.67
		Perempuan	176	53.33
2	Fakultas	Saintek	39	11.82
		Syariah	61	18.48
		Dakwah	30	9.09
		Ushuludin	48	14.55
		Soshum	59	17.88
		Tarbiyah	57	17.27
3	Asal sekolah	SMU	140	42.42
		MAN	150	45.46
		SMK	40	12.12
4	Tempat tinggal	Desa	205	62.12
		Kota kecil	71	21.52
		Kota besar	54	16.36

Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode survei dengan menggunakan instrumen berbentuk skala. Model skala yang digunakan adalah *Summated Ratings* dari Likert yang telah dimodifikasi dengan empat alternatif jawaban. Keempat alternatif jawaban tersebut adalah: Sangat Sesuai (SS), Sesuai (S), Tidak Sesuai (TS), dan Sangat Tidak Sesuai (STS).

Untuk butir-butir yang *favorable*, pilihan jawaban SS bernilai 4, pilihan S bernilai 3, pilihan TS bernilai 2, dan pilihan STS bernilai 1. Sebaliknya, untuk butir-butir yang *unfavorable*, pilihan jawaban SS akan bernilai 1, pilihan S bernilai 2, pilihan TS bernilai 3, dan pilihan STS bernilai 4.

Terdapat tiga buah skala yang digunakan dalam penelitian ini. Penjelasan tentang keempat skala tersebut adalah sebagai berikut:

Skala Prasangka Agama

Pengukuran prasangka terhadap agama lain dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan Skala Prasangka Agama yang merupakan instrumen yang disusun oleh Peneliti. Skala ini terdiri atas 18 butir pernyataan yang terdiri atas aspek-aspek prasangka dari Winedar (1999), yaitu (1) kepribadian, (2) frustrasi dan pengkambing hitaman, (3) konflik dan kompetisi, (4) kecemburuan sosial, (5) norma/kultural, (6) penilaian terlalu ekstrim/menggeneralisir. Uji validitas atas skala ini menghasilkan koefisien korelasi antar butir dengan total yang bergerak antara 0.317 sampai dengan 0.598 Uji reliabilitas dengan teknik Hoyt menghasilkan koefisien korelasi 0.854

Skala Fundamentalisme Agama

Pengukuran fundamentalisme agama dalam penelitian ini menggunakan Skala Fundamentalisme Islam yang dikembangkan oleh Putra dan Wongkaren (2010) yang merupakan adaptasi dari *Religious Fundamentalism Scale* dari Altemeyer dan Hunsberger (1992) dan Skala Fundamentalisme Intratekstual dari Putra (2007). Skala ini terdiri atas 18 butir pernyataan yang termasuk dalam aspek-aspek: (1) keyakinan agama yang kuat, (2) kehidupan agama yang dijalankan dengan sangat serius, dan (3) pemahaman terhadap kitab suci. Uji validitas atas skala ini menghasilkan koefisien korelasi antar butir dengan total yang bergerak antara 0.372 sampai dengan 0.559 Uji reliabilitas

dengan teknik Hoyt menghasilkan koefisien korelasi 0.836.

Skala Identitas Sosial

Pengukuran identitas sosial dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan Skala Identitas Sosial yang disusun oleh Peneliti yang terdiri atas 11 butir pernyataan berdasarkan aspek-aspek kohesivitas kelompok dari Martens et al. (dalam Hogg, 1992), dan kelekatan kelompok dari Yukelson et al. (dalam Hogg, 1992), yaitu (1) ketertarikan individu terhadap kelompok, (2) hubungan individu dengan kelompok, dan (3) kelompok sebagai unit dan kesatuan tujuan. Uji validitas atas skala ini menghasilkan koefisien korelasi antar butir dengan total yang bergerak antara 0.317 sampai dengan 0.508. Uji reliabilitas dengan teknik Hoyt menghasilkan koefisien korelasi 0.768.

Analisis Data

Teknik yang digunakan untuk menguji hipotesis dalam penelitian ini adalah analisis regresi untuk mengetahui sumbangan hubungan kedua variabel bebas (yaitu identitas sosial dan fundamentalisme agama) dengan variabel tergantung (prasangka terhadap agama yang berbeda).

Hasil dan Pembahasan

Analisis Deskriptif

Analisis data secara deskriptif digunakan untuk memperoleh gambaran lebih mendalam mengenai subjek penelitian berdasarkan data yang diperoleh. Analisis deskriptif meliputi kategorisasi skor subjek pada masing-masing variabel, sebagaimana terdapat pada tabel-tabel berikut ini.

Tabel 2. Kategorisasi Skor Fundamentalisme Agama

Kategori	Rumus	Skor	Jumlah	Persentase
Rendah	$X \leq (M - 0.5 SD)$	≤ 46.11	108	32.72
Sedang	$(M - 0.5 SD) < X \leq (M + 0.5 SD)$	46.11 – 53.91	124	37.57
Tinggi	$X > (M + 0.5 SD)$	> 53.91	98	29.69

Tabel 2 menunjukkan bahwa tingkat fundamentalisme sebagian besar subjek penelitian ini berada pada kategori sedang (37.57%).

Tabel 3 di bawah ini menunjukkan bahwa tingkat identitas sosial sebagai muslim pada sebagian besar subjek penelitian ini berada pada kategori tinggi (36.36%).

Tabel 3. Kategorisasi Skor Identitas Sosial

Kategori	Rumus	Skor	Jumlah	Persentase
Rendah	$X \leq (M - 0.5 SD)$	≤ 35.61	98	29.69
Sedang	$(M - 0.5 SD) < X \leq (M + 0.5 SD)$	35.61 – 38.99	112	33.93
Tinggi	$X > (M + 0.5 SD)$	> 38.99	120	36.36

Tabel 4 menunjukkan bahwa tingkat prasangka terhadap agama yang berbeda pada sebagian besar subjek penelitian ini berada pada kategori sedang (46.96%).

Tabel 4. Kategorisasi Skor Prasangka terhadap Agama yang Berbeda

Kategori	Rumus	Skor	Jumlah	Persentase
Rendah	$X \leq (M - 0.5 SD)$	≤ 32.70	86	26
Sedang	$(M - 0.5 SD) < X \leq (M + 0.5 SD)$	32.70 – 39.10	155	46.96
Tinggi	$X > (M + 0.5 SD)$	> 39.10	89	26.96

Hasil Uji Hipotesis dan Pembahasan

Hasil pengujian hipotesis mayor penelitian ini tidak dapat membuktikan adanya hubungan antara identitas sosial dan fundamentalisme agama secara bersama-sama dengan prasangka terhadap agama yang berbeda, dengan nilai $R = 0.114$, dan $p = 0.120$, ($p > 0.05$).

Hasil penelitian ini juga tidak dapat membuktikan adanya hubungan positif antara fundamentalisme agama dengan prasangka terhadap agama yang berbeda ($r = 0.61$, dan $p > 0.05$), maupun hubungan positif antara fundamentalisme agama dengan prasangka terhadap agama yang berbeda ($r = -0.79$, dan $p > 0.05$), dengan demikian hipotesis minor 1 dan 2 keduanya ditolak.

Hasil penelitian ini tidak sejalan dengan kerangka teoritis yang digunakan sebagai landasan penelitian ini. Prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda pada mahasiswa UIN Sunan Kalijaga, dengan demikian tidak dapat dijelaskan berdasarkan kuat lemahnya identitas sosial mereka sebagai muslim maupun pada fundamentalisme agama yang mereka miliki.

Kondisi tersebut dapat diduga karena mayoritas mahasiswa UIN Sunan Kalijaga memeluk agama Islam, dan sangat sedikit pemeluk agama lain yang menjadi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga, bahkan pada sebagian besar fakultas tidak ada sama sekali pemeluk agama lain. Kondisi tersebut membuat identitas sosial sebagai muslim bukan merupakan faktor yang menentukan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda, karena memang hampir jarang sekali ada kesempatan yang memungkinkan subjek untuk berinteraksi dengan pemeluk agama lain di kampus, sehingga identitas sosial sebagai pemeluk agama Islam pun menjadi tidak terlalu kuat di lingkungan kampus. Kondisi tersebut sejalan dengan penjelasan Tajfel (1982) dan Turner (1982) tentang Teori Identitas Sosial tentang prasangka, yang menyatakan bahwa identitas sosial merupakan bagian dari konsep diri individu yang diturunkan berdasarkan pengetahuan individu tentang keanggotaannya dalam suatu kelompok sosial, bersama dengan nilai-nilai dan signifikansi emosional dari keanggotaan tersebut (Tajfel, 1982).

Keinginan untuk mengevaluasi kelompok sendiri secara positif diperlukan individu untuk membangun harga diri positif (Turner, 1982). Namun, sulit untuk mengevaluasi identitas sosial positif bila tidak ada kategori kelompok sosial yang lain sebagai pembanding.

Penjelasan lain adalah kemungkinan teori mengenai kaitan identitas sosial dengan prasangka terhadap pemeluk agama lain yang berlaku di Barat (misalnya dari Tajfel, 1982; Turner, 1982) memang tidak dapat menjelaskan dinamika yang terjadi pada mahasiswa UIN Sunan Kalijaga, kemungkinan terdapat penjelasan yang bersifat "lokal" yang berlaku pada kelompok subjek penelitian ini, misalnya adanya kondisi tertentu yang dapat memediasi atau berperan sebagai kaitan antara identitas sosial dan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda.

Secara metodologis, kemungkinan tidak terbuktinya hipotesis penelitian ini dapat disebabkan karena sampel yang digunakan dalam penelitian ini kurang mencerminkan populasi penelitian yang sebenarnya, atau kurang representatif. Salah satu parameter yang menentukan tingkat kerepresentativan sampel yang tidak dipenuhi adalah penentuan sampel penelitian penelitian ini yang tidak dilakukan secara rambang (*random*). Penentuan sampel secara rambang memungkinkan semua anggota populasi memiliki peluang yang sama untuk menjadi anggota sampel, sehingga faktor-faktor yang mungkin menjadi variabel pengganggu (*extraneous variables*) dapat dikendalikan.

Penjelasan lain atas tidak terbuktinya hipotesis dalam penelitian ini dapat diterangkan dari butir-butir pernyataan dalam skala yang mungkin memiliki *social desirability* yang tinggi, sehingga dapat menggiring subjek untuk menjawab sesuai dengan yang dianggap 'diharapkan' dari mereka, dan

bukan sesuai dengan kenyataan yang sebenarnya.

Kesimpulan dan Saran

Kesimpulan

Hubungan antara fundamentalisme agama dan identitas sosial dengan prasangka terhadap agama yang berbeda pada mahasiswa UIN Sunan Kalijaga tidak dapat dibuktikan dalam penelitian ini. Hal tersebut dapat disebabkan karena hampir semua mahasiswa di kampus UIN Sunan Kalijaga beragama Islam, hampir tidak terdapat peluang untuk berinteraksi dengan pemeluk agama lain di kampus, sehingga prasangka terhadap agama lain yang berbeda belum jelas wujudnya bagi subjek. Ketidaksesuaian teori yang digunakan juga dapat merupakan sebab ditolaknya hipotesis penelitian ini. Kemungkinan penjelasan lain atas ditolaknya hipotesis penelitian ini bersumber dari kekurang cermatan menentukan sampel dari populasi (*random*), juga penyusunan butir-butir pernyataan dalam skala yang kemungkinan mempunyai tingkat *social desirability* yang tinggi, yang dapat menggiring subjek untuk menjawab

sesuai dengan 'yang diharapkan' dari mereka, dan bukan sesuai dengan kenyataan.

Saran

Saran yang dapat diberikan untuk peneliti selanjutnya yang tertarik untuk melakukan penelitian tentang prasangka terhadap agama yang berbeda adalah sebagai berikut:

1. Penggalan faktor-faktor lain yang mempengaruhi prasangka selain faktor yang menjadi variabel penelitian ini, misalnya adanya deprivasi relatif, perebutan sumber daya, maupun aspek-aspek kepribadian.
2. Penggalan data secara lebih mendalam atau eksploratif melalui pendekatan kualitatif.
3. Pemilihan subjek yang tepat dengan permasalahan penelitian.
4. Penentuan sampel penelitian secara tepat.
5. Kecermatan penyusunan alat pengumpul data dengan memperhatikan kemungkinan adanya *social desirability* yang tinggi.

Daftar Pustaka

- Altem eyer, B, *Why Do Religious Fundamentalists Tend To Be Prejudiced?* International Journal for The Psychology of Religion, 2003, Vol. 15 hal 17-28.
- Altemeyer, B. & Hunsberger, B.E, *Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice.* International Journal for The Psychology of Religion, 1992, vol 2, hal 113-133.
- Biro Pusat Statistik Hasil *Sensus Penduduk 2010*. Banten, 2011.
- Brewer, M.B.. *The Psychology of Prejudice: Ingroup Love or Outgroup Hate?* Journal of Social Issues, 1999, Vol.55, (3), hal 429-444.
- Creswell, J.W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches.* Third Edition. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc. 2009.

- Faturochman, *Model-model Psikologi Kebhinnekatunggalikaan dan Penerapannya di Indonesia*. Makalah disampaikan dalam Temu Ilmiah dan Kongres X HIMPSI. Surakarta. 2009.
- Faturochman *Prejudice and Hostility: Some Perspectives*. Buletin Psikologi, 1993, No. 1, 17-23.
- Hunsberger, B. *Religious Fundamentalism, Right-wing Authoritarianism, and Hostility toward Homosexuals in Non-Christian Religion Groups*. International Journal for The Psychology of Religion, 1996. Vol.6, 39-49.
- Myers, D.G. *Social Psychology* (5th ed.). New York: McGraw-Hill. 1996.
- Nelson, T. *The Psychology of Prejudice*. Boston: Allyn & Bacon. 2002.
- Putra, I.E. & Wongkaren, Z.A. Skala Fundamentalisme Islam dan Pengaruhnya terhadap Prasangka. *Psikobuana*. 2010.
- Riyadi, A.A. *Studi Islam dan Radikalisme Pendidikan dalam Konteks Masyarakat Majemuk*. Paper presented at The 9th Annual Conference on Islamic Studies. Surakarta, 2-5 November 2009.
- Romli, K. *Membongkar Prasangka Agama*. Komunitas: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, 2008. Vol.26, (1), 39-46.
- Sarwono, S.W. *Psikologi Prasangka Orang Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2007.
- Sarwono, S.W. *Psikologi Sosial: Psikologi Kelompok, dan Psikologi Terapan*. Jakarta: Balai Pustaka. 2001.
- Tajfel, H. *Social Psychology of Intergroup Behaviour*. Annual Review of Psychology, 1982, 33, 1-39.
- Taylor, M. & Horgan, J. The Psychological and Behavioral Bases of Islamic Fundamentalism. *Terrorism and Political Violence*, 2001. Vol.10, (4), 37-71.
- Turner, J.C. *Toward a Cognitive Redefinition of The Social Group*. In Tajfel, H. (ed.). *Social Identity and Intergroup Relations*. Melbourne: Cambridge University Press. 1982.
- U.S. International Affairs, *Laporan Kebebasan Beragama Internasional: Indonesia*. (terj.). Dikeluarkan oleh Kantor Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Buruh. 2006.
- Wrench, J.S., Corrigan, M.W., McCroskey, J.S., Punyanunt-Carter, N.M. *Religious Fundamentalism and Intercultural Communication: The Relationships Among Ethnocentrism, Intercultural Communication Apprehension, Religious Fundamentalism, Homonegativity, and Tolerance for Religious Disagreements*. Journal of Intercultural Communication Research, 2006, Vol.35, (1), 23-44.

Kebiasaan Sosial-Budaya dan Tradisi Keagamaan yang Memudar di Masyarakat Prambanan Pasca Orde Baru

M. Alie Humaedi

Peneliti Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Email: aliehumaedi@yahoo.com

Naskah diterima 4 Maret 2013

Abstract

Prambanan is not a huge reflection of Indonesia. However, this boundary territory of Yogyakarta and Central Java, in addition to the birthplace of party founders, is a competition arena between nationalistic parties and religious parties. The PDI supporters, mostly culture-based muslims compete competitively with those of PAN and PKS, mostly theology-based muslims in the context of Muhammadiyah. Such a competition is embodied through socio-cultural and political practices among the local people. PKS often works together with Muhammadiyah or PAN and vice versa, in political campaign as well as political work. Due to this way, PKS successfully put itself in the second position of the General Election in 2009 and so has made a significant influence on the local people's fading socio-cultural habits. This paper questions the capacity and existence of religious parties in the local political competition, before and after the General Election in 2009, which gives an impact on the people's life.

Keywords: *Socio-cultural and religious habits, religious politics, Prambanan*

Pendahuluan

Pada pemilu legislatif 2009, Partai Keadilan Sejahtera (PKS), dalam perhitungan cepat (*quick count*) Lembaga Survei Indonesia (LSI) dan Lembaga Survei Nasional (LSN)menempatkannya secara nasionalpada urutan keempat.

Abstrak

Prambanan bukanlah satu gambar besar Indonesia. Namun, wilayah perbatasan Yogyakarta dan Jawa Tengah ini, selain sebagai tempat kelahiran pendiri partai, juga menjadi tempat pertarungan antara partai nasionalis dan partai agama. Pendukung PDI yang kebanyakan bertipologi abangan bersaing ketat dengan PAN dan PKS yang memiliki tipologi santri dalam makna Muhammadiyah. Kontestasi keduanya diwujudkan dalam praktik sosial budaya dan politik di masyarakat. PKS seringbekerjasama dengan Muhammadiyah, juga sebaliknya, atau tidak dengan PAN, dalam kampanye dan kerja politik. Melalui cara seperti ini, PKS menduduki posisi kedua pada Pemilu 2009, dan pengaruhnya juga melekat pada memudarnya aspek-aspek kebiasaan sosial budaya di masyarakat. Tulisan ini mempertanyakan kapasitas dan keberadaan partai-partai agama dalam kontestasi politik lokal sebelum dan pasca Pemilu 2009 yang memiliki pengaruh bagi kehidupan masyarakat.

Kata kunci: kebiasaan sosial budaya dan keagamaan, poliitik agama, Prambanan

LSImenyebut 7,75% dan LSN 7,37%, (<http://pemilu.detiknews.com/quickcount>). Hasil survei itu mendekati kebenaran, karena penghitungan resmi KPU menyebutkan PKS memperoleh 7,88% atau sekitar 8.206.955 suara (www.kpu.go.id). Bila mengambil pendapat Burhanudin Muhtadi (2012) dan Arya

Budi (Kompas, 23 Juli 2012) tentang pembagian kluster berdasarkan ideologi; yaitu partai nasional dan partai agama, maka pundi suara yang diperoleh PKS itu telah mengantarkannyapada peringkat pertama kluster kedua. PKS telah mengalahkan partai agama lain, seperti PAN, PPP, dan PKB. Sementara urutan pertama sampai ketiga perolehan suara, masih tetap dipegang oleh partai-partai yang masuk dalam kluster pertama, partai nasional, yaitu Partai Demokrat (20,85%), Golkar (14,45%), dan PDIP (14,03%).

Terlepas dari gemerlapnya kampanye partai-partai politik kluster pertama, secara riil fenomena PKS adalah fenomena luar biasa dalam dunia perpolitikan Indonesia Pasca Orde Baru. Dua atau tiga tahun menjelang Pemilu Legislatif dan Pilpres 2009, ragam aktivitas dan pesona kader PKS mulai tampak ke permukaan. Niat tulus kemanusiaan ada, namun identitas faham dan kepartaian juga kerap muncul. Satu tujuan dakwah, lain tujuan adalah politik. Ada asumsi, jalan yang ditempuh adalah jalan dakwah demi politik, atau bisa jadi keduanya saling mengisi dalam kerangka berpikir agamasisasi politik. Cara seperti ini pernah disebut Cokroaminoto (Pringgodigdo 1994; Korver 1985), tokoh Sarekat Dagang Islam (SDI-SI), dengan istilah "sepandai-pandainya siyasah" (sepandai-pandainya politik). Bagi PKS, langkah itu diikuti rangkaian kegiatan *tarbiyah*nya. Ada dua kegiatan penting *tarbiyah* yang memiliki dampak politik. *Pertama*, menjadikan kampus sebagai inkubator proses gerakan *tarbiyah*. Masjid kampus dimakmurkan, dan pengaruhnya terus berlanjut ke tempat kerja setelah kelulusannya. Tempat kerja pun akhirnya diartikan sebagai *daurah tarbiyah*-nya, daerah pembelajaran faham keagamaan (Damanik 2002). *Kedua*, pengiriman dan penempatan kader dakwah *tarbiyah* di Jawa dan luar Jawa. Pada tingkat persiapan

kader, kader awal akan dikirimkan ke berbagai wilayah. Sementara kader lanjutan akan mendapatkan kesempatan mencapai jenjang politik di wilayah potensial suara di Jawa.

Dua kegiatan di atas seringkali menimbulkan resistensi dari tokoh agama, kelompok partai, dan masyarakat. Bagi tokoh keagamaan *mainstream*, resistensi itu didasarkan pada kekhawatiran infiltrasi paham Ikhwanul Muslimin, Pan Islamisme, dan Wahabisme ke dalam kebiasaan praktik keberagamaan masyarakatnya. Bagi tokoh partai, kehadiran kader *tarbiyah* selalu beriringan dengan pembesaran PKS sebagaimana yang terjadi di berbagai wilayah. Sementara itu, resistensi yang dilakukan masyarakat didasarkan pada argumen bahwa kebiasaan sosial tradisi yang ada di lingkungannya akan selalu memudar bersamaan dengan datang dan berdakwahnya kader *tarbiyah* (simpatisan PKS). Bahkan, tidak jarang resistensi itu dikaitkan dengan kekhawatiran mereka atas pengelolaan sumber-sumber daya yang dimiliki, seperti sekolah (madrasah), mushalla, dan masjid. Fenomena terakhir ini, bahkan disebut Gus Dur dalam buku *Ilusi Negara Islam* (2008) dengan istilah "si perebut masjid". Istilah ini melekat dan tumbuh kembang bersama dengan eksistensi diri PKS.

Daerah-daerah potensial untuk dikembangkan sebagai *daurah tarbiyah* dan basis suara pun dipilih kader PKS dengan memperhatikan elektabilitas dua kegiatan di atas. Dua wilayah yang dipersiapkan itu adalah Prambanan (Sleman-Klaten) dan Kalasan. Wilayah perbatasan Yogyakarta-Jawa Tengah ini semula lahan utama partai nasionalis seperti PDI, Golkar serta Demokrat di 2004. Selain disebut basis pendukung fanatik dari afiliasi partai PNI dan PKI pada Pemilu 1955 (Jackson 1990), juga disebut basis "abangan". Sebelumnya, wajar bila ada anggapan wilayah ini sampai kapan

pun akan sulit ditembus partai religius seperti PAN dan PKS. Apalagi kedua partai ini memiliki masa pendukung dengan kecenderungan tipologi "santri" Muhammadiyah. Anggapan ini pun digugurkan dengan perolehan suara PKS yang mencengangkan pada Pemilu 2009, yaitu pemenang kedua di Sleman dan Klaten. Keberhasilan itu diprediksi karena di tingkat lokal, PKS menggandeng Muhammadiyah, atau sebaliknya, tidak dengan PAN, untuk bekerja dakwah dan berpolitik.

Prambanan memang bukan citra gambar besar perpolitikan Indonesia. Namun, apa yang terjadi di Prambanan adalah contoh kontestasi antara partai berfaham nasionalis dan agama di Jawa Tengah dan sekitarnya pasca-Orde Baru. Fenomena ini bertolak belakang dengan kontestasi politik lokal menjelang Pemilu 1955. Wilayah ini dikenal sebagai "wilayah merah", yaitu basis PKI dan PNI. Tulisan ini mempertanyakan eksistensi partai agama dalam kontestasi politik lokal menjelang dan pasca-Pemilu 2009 yang mempunyai pengaruh pada perubahan kebiasaan sosial keagamaan di masyarakat pedesaan. Perubahan kebiasaan itu tercermin dari proses interaksi sosial antar individu dan kelembagaan sosial lain, seperti masjid. Sementara perubahan kebiasaan politik adalah saluran politik warga ke partai politik baru yang tidak atau jauh dari kedekatan emosional dan primordialnya.

Kepentingan Politik-Agama: Suatu Pemikiran

Dua kegiatan *tarbiyah* yang berpengaruh pada dinamika sosial keagamaan tidak akan lepas dari kepentingan dan ritme perebutan pengaruh pada aspek-aspek sosial keagamaan dan politik di masyarakat. Pertanyaannya apakah kegiatan itu berjalan alami atau ada proses perencanaan

(*by design*)? Pola kegiatannya bisa saja dilakukan secara alam seperti dengan cara sosial kemanusiaan yang lembut dan mengalir. Dikatakan lembut menunjukkan kedua aktivitas *tarbiyah* tidak dilakukan dengan cara kekerasan. Sementara mengalir berarti bahwa aktivitas itu menyatu dengan proses kebiasaan yang dilakukan masyarakat, padahal kegiatannya berbeda dari kebiasaan umum. Artinya, semua peristiwa yang terjadi seolah adalah proses sosial alami, tidak ada konstruksi sosial buatan. Namun secara sosiologi, sebuah pola, sekalipun terkesan alami, bisa dirancang oleh pihak berkepentingan, terlebih ketika pola yang ada memiliki kesamaan di tempat lain dalam waktu yang bersamaan pula. Seturut pendapat Boudrillard (1983), pola seperti ini bisa dikatakan sebagai pola permainan yang memanfaatkan ruang simulasi dan dissimulasi. Dalam konteks ini, simulasi itu diwujudkan pada media *simulacrum*, yaitu masjid dan masyarakat.

Oleh karena itu, meminjam istilah Boudrillard (1997) tentang *habitus* dan *field*, bisa dinyatakan bahwa pola simulasi itulah yang akan menghasilkan *habitus* individu dalam kehidupan sosial yang berkembang berdasar *field* yang telah diinternalisasi secara skematis. Karena *field* "sudah dikondisikan," misalnya di mana gerak dan aktivitas kader *tarbiyah* saat menguasai 'pengaruh' di masjid dan masyarakat, dan kemudian menjadikan pelakunya sebagai basis massa yang masuk dalam ranah simulasi politik akhirnya menjadi wajar dan alami. Pembentukan konsepsi sosial masyarakat telah menyetujuinya bahwa rangkaian tindakan individu dan sosial itu adalah proses sosial. Dari rangkaian kejadian ini akan jarang muncul anomali tindakan dari skema pola yang ada. Wajar bila ada keseragaman pola tindakan dan dampaknya di berbagai tempat. Penempatan kader *tarbiyah* misalnya adalah pola yang telah diskemakan dalam kejelasan *by design*, dan menguatnya

kefahaman ideologi keagamaan dan kepertaian dalam jaringan masyarakat adalah hasilnya. Prosesnya dialirkan secara runtut dan alami dengan dibatasidan dikomunikasikan melalui sistem *liqa* dan *tarbiyah*. Para agen kepentingan ini adalah kader *tarbiyah* yangmenjadi ujung tombak keberhasilan mengemas politik dalam dakwah, dan sebaliknya dakwah dalam aktivitas politik, sebagaimana dinyatakan Anis Matta (2003). Proses inilah yang menjadi strategi budaya politik tumbuh kembangnya PKS di masyarakat, pada tipologi abangan sekalipun.

Secara politik kebudayaan, PKS menurut Munandar (2011) masuk ke tipologi partai politik, karena setiap tipe partai menyediakan arena kontestasi yang tidak sama bagi kelompok yang ada. PKS tidak dapat ditempatkan dalam tipologi klasik Katz dan Mair (2001)– *the elit party* atau *the cadre party*, *the mass party*, *the catch-all party*, dan *the cartel party*– karena munculnya PKS tidak mengikuti logika evolutif dari empat tipe partai. Ia lahir dari *Tarbiyah*, gerakan sosial keagamaan yang memiliki akar historis panjang dan ideologis relatif kokoh. Dalam kasus PKS, organisasi yang oligarkis adalah implikasi khas dari perjalanan historis-kultural sebagai gerakan keagamaan bawahtanah yang berpusat pada tokoh pendiri yang hingga saat ini masih memimpin partai. Di samping itu, PKS tidak lahir sebagai representasi kelas sosial tertentu sebagaimana kemunculan partai elit yang representasi dari kelas dominan, dan partai massa sebagai artikulasi dari sub-kultur yang terpinggirkan. PKS memang menunjukkan beberapa ciri *the catch-all party*, seperti membidik hampir seluruh segmen pemilih, dan *the cartel party*, partai bersimbiosis erat antara gerakan *tarbiyah* (baca agama) dengan pemerintah dan negara. Dalam hal ini, dorongan ke *the cartel party*, setidaknya dibangun dengan doktrin non-konfrontatif, menghindari

benturan dengan negara, pemerintah, dan masyarakat, juga dengan berbagai pihak lain yang memegang kekuasaan, termasuk organisasi keagamaan yang dominan khususnya di masa-masa di mana jumlah dan kekuatan kader dipandang belumm memadai.

Munandar (2011) menekankan bahwa proses pembelajaran kolektif yang bersifat historis (selama menjadi gerakan *tarbiyah*) justru merupakan faktor paling mempengaruhi PKS dalam menentukan tipe partainya. Selanjutnya tanpamenyampingkan dinamika sosial, kontestasi internal merupakan faktor paling signifikan mewarnai dinamika perkembangan partai, termasuk pergerakannya dari satu tipe partai ke tipe partai yang lain. Sementara kalangan lain menganggap PKS adalah partai kader, namun tidak cocok dengan pengertian partai kader yang dikemukakan Duverger (Katz & Mair 2001), karena ia mendefinisikan partai kader sebagai partai dengan struktur yang relatif longgar, berpusat pada elit, dengan organisasi yang minimal di luar legislatif. Sebaliknya, PKS memiliki organisasi vertikal yang sangat ketat, di samping struktur yang besar dan mengakar di luar parlemen. Melalui struktur seperti ini, penyeragaman pola kegiatan *tarbiyah* pun dapat dilakukan serentak.

Metode Penelitian

Tulisan ini didasarkan penelitian yang bersifat deskriptif analisis. Pengumpulan data perubahan sosial budaya dan tradisi keagamaan di masyarakat Prambanan dan Kalasan Yogyakarta dan Jawa Tengah dilakukan dengan penelitian lapangan melalui wawancara dengan para informan kunci. Observasi dengan keterlibatan langsung selama delapan bulan secara acak di tahun 2007-2009 dalam banyak kegiatan

sosial yang dilakukan kader *tarbiyah* pun dilakukan di wilayah-wilayah ini. Semua data perolehan dikategorisasikan sesuai wilayah dan permasalahannya, serta dianalisis berdasarkan pendekatan antropologi.

Fenomena Sosial Politik Pasca Orde Baru

Tiga tahun menjelang Pemilu 2009, beberapa kompleks perumahan menengah ke bawah di Prambanan dan Kalasan, Sleman Yogyakarta dan Klaten Jawa Tengah, banyak kedatangan penghuni baru yang mengontrak dan ada pula di antaranya yang membeli rumah. Hal seperti ini biasa juga terjadi di beberapa tempat. Namun, ada sedikit berbeda dari kedatangan para penghuni baru tersebut. Selain penampilan fisik, khususnya cara berpakaian yang sedikit berbeda, praktik hidup dan keagamaan mereka juga memiliki karakter tersendiri. Rupanya, penghuni baru itu adalah kader-kader *tarbiyah* yang berasal dari wilayah lain, baik pindah dengan alasan pekerjaan ataupun alasan pernikahan. Seiring itu, tidak jarang pula sebagaimana yang terjadi di perumahan B yang berada di perbatasan Jawa Tengah-Yogyakarta, kedatangan para penghuni baru itu kemudian diikuti oleh kedatangan pimpinan dan anggota *tarbiyah* lain. Seorang murrabi yang lama tinggal di Papua, sebut saja namanya T, ikut tinggal di perumahan tersebut dan memimpin kegiatan *tarbiyah* dan *liqa* (perkumpulan *tarbiyah*/pengajian) wilayah cabang Prambanan.

Murabbi ini awalnya mengikuti program pengiriman daimuda untuk berdakwah di wilayah terpencil, seperti Waropen Papua. Sebagai mantan santri PP Gontor, program ini menjadi "semacam kewajiban". Pada umumnya, program seperti ini dilakukan berdasarkan kerjasama Yayasan Gontor,

Departemen Agama, dan Departemen Agama Islam, Wakaf, Dakwah, dan Irsyad Kerajaan Saudi, serta yayasan seperti Rabithah al-Arabiyah dan Harramain (Wawancara dengan Haris, 15 Maret 2007). Dalam pelaksanaannya, program ini kerap dilakukan berdasarkan jaringan masing-masing tanpa koordinasi Departemen Agama. Oleh karena itu, pengiriman beberapa dai ke wilayah terpencil menjadi program tersendiri dari pesantren yang mempersyaratkan skema ini. Dalam implementasinya di lapangan, program ini sama persis dengan gerakan dari *Jamaah Tabligh* (JT) yang melakukan *tarbiyah* di mana-mana. Setiap *tarbiyah* harus dikoordinasikan oleh imam. Sang imam kemudian menjadi *murabbib* bila kelompok *tarbiyah*nya dianggap berhasil dalam misi programnya. Tugas *murabbis* sendiri terkait pada soal pemeliharaan (*ar-ria'iyah*), pengembangan (*at-tanmiah*), pengarahan (*at-taujih*), dan pemberdayaan (*at-tauzhif*) bagi para anggota (*mutarabbi*) *liqa* atau kelompoknya (Al-Waiy 2008).

Seperti kebanyakan santri, *murrabi* yang tinggal di perumahan B pun sebelumnya melakukan hal demikian. Ia memulai karir dakwah *tarbiyah*nya sebagai dai muda di wilayah terpencil. Beberapa wilayah di Papua pun dijelajahi untuk melakukan dakwah Islam kepada penduduk asli dan pendatang. Selain mendirikan madrasah, mereka pun berusaha mengaktifkan rumah, musholla dan masjid. Beberapa perkumpulan pengajian dibentuk, ada perkumpulan pengajian khusus orang Papua, orang Jawa, pengajian khusus orang Sulawesi, dan lainnya. Kontinuitas dan integritas *murabbi* T, dalam pengembangan dakwah di Papua itulah yang menjadikannya sebagai salah satu kader terbaik *tarbiyah* di Papua. Perjuangan *tarbiyah*nya dimulai sejak menjadi dai muda, menjadi imam, dan akhirnya *murabbi* beberapa kelompok (*liqa*) *tarbiyah*nya yang telah menempatkan orang ini layak

dipromosikan untuk pengembangan dan penguatan kader *tarbiyah* di Jawa. Bahkan, karena ia termasuk menjadi kader ahli, ia pun akhirnya menjadi anggota yang berpengaruh di Majelis Syura PKS Sleman pada 2007. Sebagaimana diketahui, bahwa dalam AD RT PKS, jenjang ini diperoleh berdasarkan pertimbangan tiga jenis representasi; geografis yakni kewilayahan; representasi *tarbiyah* atau tingkat kekaderan; dan terakhir representasi keahlian (profesionalisme) yakni dipilih karena *skill* yang dimilikinya. Dalam jenjang kaderisasi PKS sendiri terdapat 6 tahapan; Kader Pemula, Kader Muda, Kader Madya, Kader Dewasa, Kader Ahli, dan Kader Purna (PKS 2000; dan Syihabuddin 2006).

Sesampainya di Jawa, sang *murabbiT* pun diberi tempat terhormat sebagai guru dan dewan pengurus inti SD Yayasan B, milik pendiri PKS. SD ini adalah sebuah sekolah yang memberikan pembelajaran Islam tradisional dalam sistem pengajaran terpadu dan modern. Dalam soal keagamaan, *murabbiT* pun telah mampu masuk ke dalam *ketakmiran* (pengurusan) masjid. Bacaan al-Qur'an yang baik, diiringi kemampuan menjadi imam dan khatib telah menjadikan dirinya dapat diterima pada komunitas masjid. Sedikit demi sedikit, masyarakat perumahan pun mengelompokkannya sebagai kelompok "wong masjid". Sebuah sebutan bagi individu yang aktif beribadah, mengurus berbagai kegiatan sosial keagamaan dan menjaga sarana masjid (Wawancara dengan Bpk Han, 8 Juli 2006). Pada awal kehadirannya, *murabbiT* hanya menjadi *makmum* (pengikut), seperti jamaah lain. Bedanya, seusai shalat, *murabbiT* tetap tinggal di dalam masjid dalam waktu relatif lama. Ia kemudian beritikaf, berdzikir, dan mengaji. Hal ini rutin dilakukan pada setiap waktu shalat di masjid, khususnya ketika ia tidak memiliki jadwal mengajar.

Dapat dinyatakan bahwa hampir setiap waktu shalat, pastilah ia segera bergegas untuk mendirikan shalat. Inilah yang membedakan *murabbiT* dengan orang lain di perumahan, sekalipun mereka yang berasal dari kelompok *wong masjid*.

Secara keagamaan, *wong masjid* adalah kelompok yang masuk dalam tipologi santri, seperti istilah yang dikemukakan Geertz (1960). Namun, sebagai sosok individu dan bagian dari kerumunan sosial, *wong masjid* pun tidak pernah lepas dari penilaian tentang citra diri. Seiring itu, *murabbiT* pun telah mengisi kegiatan masjid. Kontinuitas menjadi imam dalam aktivitas rutin makin meningkat, bahkan menggantikan jadwal khutbah orang lain (Wawancara Bpk Is, 3 Juli 2007). Jadwal khutbah dan pengajian ustadz setempat yang dikenal komprehensif dalam analisis sosial, kepekaan atas realitas sosial, dan isinya paling keras dalam menentang persoalan politik untuk tidak dibawa masuk ke masjid, dan diganti *murabbiT*. Bahkan, jadwal khatib lain yang telah ditetapkan sebelumnya, diberikan pula kepada dua kader PKS, yaitu dr. A (dokter RSI Hidayatullah) dan L (Ketua PKS Sleman). Tidak hanya persoalan praktik ibadah di masjid, beberapa kegiatan anak dan remaja mulai disisipi dengan bendera partai PKS. Anak-anak dan remaja masjid diajak ke acara yang diselenggarakan jaringan PKS. Pertemuan pengajian para ibu di luar masjid semakin rutin. Pertemuan ini dikoordinasikan dan diselenggarakan oleh istri kader, seperti istri *murabbiT*, istri dr. A, dan Istri L dalam bentuk *liqa* kecil dan *tarbiyah* dengan mendatangkan ustadzah-ustadzah dari luar perumahan. Tidak hanya ustadzah yang didatangkan, tetapi juga anggota jamaah PKS wilayah lain pun dilibatkan. Bukan hanya *liqa* yang digiatkan, tetapi kegiatan semacam arisan produksi ekonomi dan usaha ekonomi berbendera partai pun digerakkan oleh para kader ini (Wawancara dengan Ibu Ton, April 2008).

Seiring hadirnya kader PKS ke perumahan, baik menetap atau sekadar mengikuti kegiatan keagamaan, muncul keyakinan bahwa semua ini dilakukan demi penguatan basis massa dalam persiapan Pemilu 2009. Keyakinan ini semakin menguat, ketika kader PKS hanya bergerak untuk anggota masyarakat level menengah, yang sekiranya telah memiliki basis massa di masyarakat. Oleh karena itu, kedekatan *murabbi* dengan ketua takmir masjid yang sebenarnya kader Muhammadiyah telah membuahkan masuknya beberapa orang perumahan ke jaringan PKS. Merekalah yang kemudian secara aktif bergerak untuk mencari kader baru, baik dari kalangan orang tua maupun anak muda (Wawancara dengan Bapak Han, 24 April 2007; Bapak Bedoyo, 29 April 2007 di perumahan B).

Kebiasaan Sosial Budaya yang Memudar

Sebelum kedatangan dan menguatnya kader PKS yang ber-*simulacra* ke jaringan *tarbiyah* di perumahan B, suasana toleransi antara "orang biasa", sebutan masyarakat bagi individu yang dikategorikan sebagai *abangan* dalam tipologi keagamaan Clifford Geertz (1960) dan orang Kristen dengan *wong masjid*, sebutan masyarakat untuk individu yang dikriteriakan sebagai kelompok santri (dalam makna NU dan Muhammadiyah), terjaga dengan baik. Tidak ada pernyataan kebencian yang ditampakkan secara terbuka. Semua kelompok masyarakat berjalan apa adanya, tidak begitu mempersoalkan ikatan ideologi di antara mereka. Semua anggota masyarakat dapat bekerja sama secara lintas keagamaan, dan solidaritas pun dibangun berdasar kepentingan bersama secara sosial. Namun, semakin menguatnya jaringan PKS di perumahan, baik yang mengatasnamakan gerakan keagamaan (*tarbiyah*) atau politik kepartaian PKSnya telah membuat

perbedaan ideologi dan golongan di antara kelompok masyarakat itu semakin tampak ke permukaan. Batas-batas antara orang *abangan* dengan *wong masjid* semakin nyata dan diwujudkan dalam bentuk tindakan.

Semenjak orang perumahan banyak yang masuk ke aktivitas PKS, Bpk Han, seorang *abangan* yang berasal dari Pekalongan, misalnya, mulai merasa bahwa ia sering tidak dipedulikan dan disapa oleh tetangga dekat rumahnya yang baru berideologi PKS, yang sebelumnya baik terhadap diri dan keluarganya (Wawancara dengan Bapak Han, 17 Maret 2007). Sama perlakuannya terhadap Nenek M seorang Katolik, ia diacuhkan dari pergaulan bertetangga, akibat tetangga lama sekarang memilih aktif dan masuk ke dalam jaringan PKS. Nenek Myang merupakan penghuni pertama di perumahan merasakan bahwa di tiga tahun terakhir ini terjadi banyak perubahan. Terlebih ketika arus keluar masuknya orang ke perumahan semakin sering, terlebih masuknya orang yang secara fisik telah menunjukkan seorang kader. Mereka yang memiliki hubungan dengan SDIT, RSI, kader utama HNW, beberapa sekolah Islam Terpadu di wilayah Prambanan dan Klaten rata-rata mengontrak rumah di perumahan ini (Wawancara dengan Nenek Mit, Perumahan B, 19 Maret 2007).

Para tetangga yang berada di sekitar rumah yang dikontrak, biasanya selalu berubah. Demikian juga sikap yang ditunjukkan *wong masjid* kepada Nenek M dan keluarganya sekarang berubah. Apalagi saat kader PKS itu tahu bahwa suami Nenek M tersebut keluar dari Islam dan memilih mengikuti agama istrinya, keluarga ini pun semakin dijauhi. Wacana perbedaan agama semakin menguat, yang berdampak pada pengkotakan anggota masyarakat berdasarkan identitas keagamaan dan kepartaiannya. Seorang ustadz setempat yang kerap ikut

menjagadan menghormati orang *abangan* dan Kristen dengan cara pelibatan mereka dalam setiap aktivitas sosial yang diselenggarakan oleh pengurus masjid, seperti lomba anak, kerja bakti, halal bi halal, dan pembagian daging kurban, telah tergusur dari kepengurusan masjid. Sebelumnya, melalui berbagai pertemuan masyarakat dan khutbah keagamaan, ustadz ini seringkali menganjurkan agar *wong masjid* selalu bersikap baik dan menghormati tetangga-tetangganya yang non-Muslim (Wawancara dengan Bapak Mi, 2 April 2007). Posisi dalam kapasitas itu tidak ada lagi yang menggantikannya.

1. Dakwah Komunitas menjadi Strategi Politik

Pada musim kampanye Pemilu 2009, *liqa* di perumahan dan wilayah sekitarnya lebih diaktifkan. Saat itu terlihat jelas bahwa setiap hari di pagi hari, ibu-ibu perumahan diundang mengikuti pengajian di rumah istri dr. A, kontrakan *murabbi*T, rumah Hen atau kader lain. Pengajian ini tentu bertabrakan dengan jadwal pengajian rutin pagi hari yang diselenggarakan masjid al-Ikhlâs. Ibu N sebagai pengelola pengajian rutin pun merasa bahwa intensitas kegiatan *tarbiyah* PKS saat Pemilu 2009 itu tinggi (Wawancara dengan Ibu N, November 2009). Tidak hanya pengajian pagi hari, saat itu kelompok Irmas (remaja masjid) dan ibuperumahan di tiap minggunya seringkali dikumpulkan dalam kelompok kecil untuk belajar dan pemberdayaan ekonomi sesuai bidang yang diminati. Mereka masing-masing dipimpin kader PKS. Lalu lintas anggota *liqa* untuk mengikuti *tarbiyah* di beberapa tempat sering terdengar. Kader terbaik PKS pun dikirimkan ke perumahan dan tempat *liqa* di wilayah sekitar perumahan untuk mengisi *tarbiyah*. Selain soal keagamaan, mereka juga mempresentasikan *tarbiyah* dalam soal kesehatan dan menjanjikan jaminan kesejahteraan ekonomi bila PKS

mendapatsuara banyak di parlemen dan kementerian (Wawancara dengan Bpk Y, kader baru PKS, 14 Juli 2007). Mereka juga memberikan bukti bahwa Departemen Pertanian yang saat itu menterinya adalah kader PKS telah ikut membantu masyarakat dengan cara revitalisasi pertanian dan masyarakat petani di wilayah Sleman. Menurut mereka, ribuan petani telah diberi dukungan dana untuk membeli bibit dan pupuk, serta memperbaiki lahan pertanian yang ada. Selain itu, ratusan rumah petani dibedah dan dibangun oleh departemen ini (Wawancara dengan Ustadzah F di Pesantren BU, 8 November 2009). Bukti keberhasilan Deptan seperti ini yang dijanjikan kepada calon kader PKS di perumahan dan wilayah sekitar perumahan Prambanan.

Akhirnya, strategi politik dengan memberdayakan dakwah komunitas *liqa tarbiyah*, diiringi pola kampanye dan janji politik telah menghasilkan kemenangan “tidak terduga” bagi PKS Yogyakarta, terlebih untuk wilayah Sleman. Secara mengejutkan, pada Pemilu 2009, PKS memperoleh 8 kursi DPRD dari Sleman 3 (Prambanan, Kalasan dan Berbah). Berdasarkan Hasil Rekap Suara dan Daftar Anggota Legislatif tahun 2009 KPU Sleman (2009) dan KPU Propinsi (www.kpu-diy.go.id), anggota DPRD dari wilayah Sleman 3 itu adalah Setiaji Heru Saputro, Hendrawan A, dr. Rima Fitriyani, Catur Wibisana (Kalasan), Suprihantini, Nur Khasanah (Prambanan), Teguh Haryono (Berbah), dan Ely Susilowati (Kalasan). Perolehan kursi PKS dari wilayah Sleman 3 ini berada sama dengan kursi dari PDIP dan Partai Demokrat, walaupun berbeda dalam selisih jumlah suaranya. Suara terbanyak diperoleh oleh PDIP (23.452 suara), PKS nomor dua (22.178 suara), dan Partai Demokrat (20.891 suara). Suatu proses dan hasil perolehan suara yang sebelumnya tidak pernah terjadi sebelum reformasi di wilayah yang dikenal sebagai lumbung kaum merah.

2. Resistensi Setengah Hati

Masjid di perumahan itu bukan masjid (milik) NU atau Muhammadiyah, namun masuknya gerakan agama-politik PKS memunculkan tiga kecenderungan. *Kecenderungan pertama*, semakin menguatnya usaha melabelkan, menyimbolkan atau merepresentasikan identitas kefahaman (ideologi) diri secara formal, baik sebagai orang NU ataupun orang Muhammadiyah. Formalisasi ini bisa saja diwujudkan dalam bentuk pelabelan seperti masjid NU dan komunitas NU, beserta internalisasi kefahaman. Kecenderungan ini sifatnya sangat terbatas, karena hanya berada pada dataran kelompok elit kefahaman, juga pada individu yang memiliki pengalaman bersama terhadap lembaga tradisi keagamaannya, seperti pesantren bagi orang NU dan jaringan *mualimat* bagi orang Muhammadiyah.

Kecenderungan kedua, tidak jarang masyarakat mempersilahkan atau membiarkan kader PKS untuk mengelola dan mengurus masjid. Kecenderungan ini dijumpai pada masyarakat yang tidak memiliki kelompok elit keagamaan, sebagai modal sosial budaya. Pilihan ini tampaknya dilakukan sebagai cara terbaik, daripada tidak ada yang mengurus masjid dan jaringan yang dapat memberikan pelajaran keagamaan bagi anggota masyarakat. Soal sifat faham keagamaan dan kepertaian PKS akan dikembalikan kepada sikap kedewasaan masyarakat. Kalaupun mereka menganggap bahwa PKS cocok untuk diri dan keluarganya, pastilah mereka akan menjadi simpatisan dan tidak mustahil menjadi kader organisasi politik agama ini. Kalaupun tidak cocok, mereka hanya memanfaatkan PKS sebagai agen masyarakat yang hasilnya akan dicicipi oleh keseluruhan anggota masyarakat.

Kecenderungan ketiga, kelompok elite keagamaan awal mengambil jarak dengan masjid atau bahkan meninggalkan masjid

yang telah terinfiltrasi kader PKS, seperti yang terjadi pada kasus masjid perumahan di atas. Pengambilan jarak bisa jadi karena rasional kalkulatif bahwa mereka tidak mungkin melawan PKS secara terbuka, karena ketiadaan dukungan atau kekecewaan yang mendalam dari jaringan mapan yang selama ini dipegang, yaitu NU dan Muhammadiyah secara organisasional. Hal ini semakin diperparah dengan konflik internal kelompok elite di masjid. Pertanyaan nakal yang dapat diajukan adalah siapa sebenarnya yang menciptakan konflik itu? Padahal sebelum maraknya gerakan *tarbiyah* PKS, konflik itu dapat diredam dengan konstruksi sosial yang menyatakan bahwa semuanya memiliki kepentingan bersama untuk memajukan masjid dan masyarakat. Kondisi ini yang membawa kesimpulan bahwa resistensi terhadap politik agama PKS beserta jaringan dakwahnya dalam banyak kasus adalah resistensi setengah hati.

Runtuhnya Keyakinan Umum Afiliasi Politik Kaum Abangan

Perolehan suara PKS pada Pemilu 2009 yang cukup signifikan di wilayah perbatasan Yogyakarta dan Jawa Tengah telah menggugurkan asumsi umum bahwa wilayah ini adalah lumbung abadi partai-partai nasionalis. Asumsi ini didasarkan pada hasil pemilu sebelum tahun 2009. Pada Pemilu 1955, misalnya, Yogyakarta dan Jawa Tengah secara umum, dan wilayah pinggiran Yogyakarta seperti Prambanan, dan Klaten secara khusus, adalah basis utama massa PKI dan PNI (Jackson 1990; Mulkhan 2006). Menurut koran Angkatan Bersendjata tahun 1956, wilayah Manisrenggo yang berada di Barat-Utara Perbatasan Yogyakarta dan Jawa Tengah, sebagian besar penduduknya berafiliasi secara politik ke PKI, selebihnya berafiliasi politis ke PNI. Sedikit berbeda dengan Manisrenggo, perolehan suara di Prambanan pun

hampir 34% adalah PKI, dan 62% PNI, dan selebihnya terbagi kepartai lain, semisal partai NU (1%), Masyumi (1%), SI (1%), dan partai buruh (3%).

Berdasarkan informasi Bpk Ulfa, pengurus Muhammadiyah di Gandu Manisrenggo (Wawancara 18 Juli 2008), wilayah tetangga Prambanan, PKI dan PNI mendapat banyak suara di wilayah perbatasan ini, karena ide dan janji tentang pembebasan dan pemilikan tanah *vorstenlanden* untuk rakyat yang diusungnya. Di samping itu, ada kecenderungan bahwa kedua partai ini akan menang di wilayah yang masyarakatnya memiliki tipologi *abangan* dalam kacamata Geertz dan Heffner (1997). PKI dan PNI sangat mengakomodir kepentingan orang *abangan*, baik dalam argumen kebebasan beragama dan berkepercayaan ataupun saat mereka memperjuangkan pengakuan-pengakuan terhadap kepercayaan asli orang Jawa semacam ADRI (Agama Djawa Republik Indonesia). Kondisi seperti ini terjadi juga di wilayah Wonogiri dan Gunungkidul (Profil Wonogiri tahun 1950-1960). Pengaruh PKI di dua kawasan pinggiran propinsi ini tidak hanya menyebar ke sanubari rakyat kecil yang termakan janji-janji kepemilikan tanah dari tanah *vorstenlanden* Belanda dan usaha pembebasan tanah sultan (*Sultan Ground*), jaminan ekonomi, kesejahteraan sosial, dan ide ketidakcampuran (sekularisasi) antara negara dan agama, di mana agama menjadi urusan individu. Ideologi dan jaringan PKI pun menyebar ke kelompok menengah masyarakat, setingkat juragan tanah. Di Desa Gandu misalnya, ada lima pemilik tanah terluas yang ikut berfaham dan masuk dalam jaringan partai PKI. Menurut sumber lain, mereka berafiliasi ke PKI dalam usaha untuk mempertahankan hak kepemilikan tanah mereka dari pengakuan kepemilikan Kasunanan Surakarta (Wawancara Bapak Ulfa, 2 Agustus 2008).

Saat itu, PKI adalah satu-satunya partai yang berani mengadvokasi hak rakyat dalam kepemilikan tanah. Selain itu, empat juragan tanah memiliki kedekatan keluarga dengan petinggi PKI di Semarang dan Jakarta. Melalui jejaring empat keluarga, baik berdasarkan genealogi keturunan dan distribusi kerja dari tanah mereka, PKI pun akhirnya dapat berkembang pesat dan memiliki banyak simpatisan. Hal ini wajar karena dalam kebiasaan masyarakat pedesaan, jaringan keluarga akan mengikuti faham keagamaan dan kepartaian dari keluarga *batih*. Demikian juga, para buruh yang mengelola aset keluarga *batih* pun ikut berfaham dan berafiliasi partai yang sama dengan sosok yang menjadi pusat kekuatan *batihnya*. Penyebaran faham PNI pun hampir sama dengan PKI, walaupun memiliki perbedaan dalam pola dan usungan janji kampanyenya. Bila PKI kerap mengusung ide dan janji kepemilikan dan pembagian tanah yang merata dan persoalan ekonomi, maka PNI lebih banyak mengusung ide tentang nasionalisme dan pemenuhan hak-hak kaum pribumi (Hefner 1997). Bila PKI berkembang dengan ketertarikan orang dengan jargon dan janji yang diusung, maka PNI menyebar dengan cara lembut melalui ikatan-ikatan tradisional.

Selama wawancara, semisal dengan Bapak Han (5 Juli 2007), Gt (14 Juli 2007), dan Surian (15 Juli 2007), tidak pernah dijumpai seorang informan pun yang menyatakan bahwa "saya ikut PNI, karena program ini atau itu bagus", tetapi lebih berargumen pada kenyataan bahwa "ayah mereka dan keluarga besarnya adalah seorang PNI." Hal seperti ini pun bermetaporsis kepada simpatisan PDI Perjuangan. Inilah pola yang sedikit berbeda dengan PKI. Meskipun PKI juga menggunakan jaringan keluarga, namun jaringan ini tidak bersifat ketat dan masuk dalam ikatan tradisi keluarga, tetapi ikatan ini dibangun berdasar pada pertimbangan ekonomi produksi atau

semacam *patron-client* dalam *mode of production*nya, seperti yang digambarkan dalam roman *Para Priyayi* karya Umar Kayam (2004), dan *Siluman Karangkoobar* karya Soewarsih Djoyopoespito (1959).

Selama kurun tahun 1950, dan pasca 1955 sampai 1980-an, wilayah pinggiran atau perbatasan Yogyakarta dan Jawa Tengah ini dapat dikatakan belum tersentuh secara intens oleh aktivitas organisasi keagamaan dan partai politik berideologi keagamaan. Sampai tahun 1990 saja, wilayah perbatasan ini tidak memiliki sekolah madrasah dan pesantren. Dalam catatan masyarakat, masjid yang ada di wilayah Kecamatan Prambanan Yogyakarta hanya dua, yaitu masjid Bogoharjo, sebagai masjid tertua yang dibangun pada tahun 1982-an, yang kemudian desa ini menjadi basis Muhammadiyah; dan masjid di desa perbatasan Prambanan Timur-Selatan dan Kecamatan Piyungan Bantul, yang kemudian menjadi basis organisasi NU (Wawancara dengan Bapak H. Chalid, Pengurus Muhammadiyah, 11 April 2007, 26 Juni 2007; dan Bapak Suryadi, Pengurus NU, 27 Mei 2006). Ketiadaan aktivitas keagamaan yang kurang memadai ini berdampak pada perolehan suara partai politik yang mengatasnamakan agama di Pemilu 1955. Di wilayah kecamatan (*onderdistrik*) Prambanan, Yogyakarta, misalnya, Partai NU dan Masyumi hanya memperoleh tidak lebih dari 2% saja (210 suara). Bahkan, ada beberapa desa di Prambanan yang memiliki angka nol untuk partai agama, seperti Bokoharjo, Wukirharjo, Genteng, dan Klurak. Fenomena seperti ini berlangsung hingga Pemilu 1992, di mana posisi PNI digantikan oleh kemenangan PDI, dan suara simpatisan PKI sebelumnya dialihkan ke Golkar. Setelah tahun 1990, terlebih di Pemilu 1999, partai agama seperti PPP telah mendapatkan suara lebih banyak, karena pengalihan dari simpatisan Golkar (Wawancara dengan Bapak Mansur, 28 Juni 2008).

Hampir sama dengan perbatasan Yogyakarta, maka perbatasan Jawa Tengah pun mengalami hal serupa. Desa-desa yang berada di Kecamatan Manisrenggo, dan Prambanan Klaten Jawa Tengah pun belum tersentuh oleh aktivitas organisasi keagamaan dan partai agama yang memadai. Dapat dikatakan, semua wilayah ini menjadi lumbung suara partai PKI dan PNI pada Pemilu 1955. Kemenangan partai PNI di desa-desa ini rata-rata 50-70% suara, dan PKI antara 20-30% suara. Sisa perolehan suara biasanya terbagi ke partai agama dan buruh. Di Desa Kranggan, Mandungan, dan Gandu Manisrenggo, kemenangan partai PNI mencapai 70% dan disusul PKI sekitar 20-30%. Di wilayah ini, partai agama sedikit mendapatkan suara, tidak lebih dari 5-7 suara saja per desanya (Keterangan ini awalnya didasarkan pada wawancara dengan H. Chalid dan H. Suryadi; dan diperkuat beberapa dokumen; Angkatan Bersendjata, 21 Desember 1956; Kedaulatan Rakjat 15 Juni 1978).

Sama dengan Manisrenggo, desa-desa Kecamatan Prambanan Klaten menunjukkan fenomena serupa. Hanya ada satu desa yang sedikit memperoleh suara banyak untuk partai agama (NU dan Masyumi), yaitu Desa Karangnongko, di mana di wilayah ini ada satu masjid tertua yang dibangun pada tahun 1950-an oleh seorang aktivis Muhammadiyah. Desa inilah yang menjadi desa kelahiran dari Hidayat Nur Wahid. Dalam perkembangan terakhir, desa-desa yang berada di sekitar wilayah kelahiran HNW inilah yang akhirnya menyemaikan dua faham keagamaan, yaitu Muhammadiyah dan kegiatan *tarbiyah* (PKS); dan dua kecenderungan organisasi politik, yaitu PAN dan PKS. Oleh karena itu, para pengikut atau anggota faham dan organisasi keagamaan dan kepartaian itu biasanya masih memiliki hubungan kekeluargaan. Demikian juga para patron kharismatik keagamaannya. Tidak jarang, kedekatan mereka kemudian diwujudkan

dengan bentuk-bentuk kerja sama sinergis antara kader Muhammadiyah dengan kader PKS, misalnya dalam pengurusan masjid dan penanganan bencana pasca gempa bumi Yogyakarta tahun 2006.

Momentum kerjasama yang spektakuler itu misalnya diwujudkan dengan wakaf dua masjid yang “dibangun” oleh jaringan PKS dengan pendanaan dari Pemerintah Qatar untuk Muhammadiyah, misalnya masjid Prambanan, dekat perbatasan Jawa Tengah-Yogyakarta, dan masjid di Klurak Bogoharjo Yogyakarta. Peresmian serah terima itu dilakukan HNW dan Din Syamsudin menandakan bahwa Muhammadiyah dan PKS seolah bekerjasama keagamaan di tingkat nasional (Wawancara Bpk Ulfa, Juli 2010). Kerjasama seperti inilah yang awalnya diduga dilakukan pula oleh Bpk. Hen dengan *murabbi* dalam mengelola masjid di perumahan B di atas. Walaupun di saat menjelang Pemilu 2009, Muhammadiyah melalui Keputusan No. 149/KEP/1.0/B/2006 tentang Konsolidasi Organisasi dan Amal Usaha Muhammadiyah, disebut juga “Dokumen Penyelamatan Organisasi dan Faham Ke-Muhammadiyah di seluruh cabang Indonesia”, dari pengaruh PKS. Bahkan dalam butir 3 keputusan disebutkan “segenap anggota Muhammadiyah perlu menyadari, memahami dan bersikap kritis bahwa seluruh partai politik di negeri ini, termasuk partai politik yang mengklaim diri atau mengembangkan sayap/kegiatan dakwah seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) adalah benar-benar partai politik. Setiap partai politik berorientasi meraih kekuasaan politik...”. Jika Muhammadiyah tidak khawatir atas kegiatan dakwah-politik PKS, mengapa keputusan itu jelas menyebut PKS sebagai salah satu contoh? Kekhawatiran Muhammadiyah atas gerakan dakwah-politik PKS juga terjadi pada NU. PBNU telah mengeluarkan dokumen penolakan ideologi dan

gerakan ekstremis transnasional, di mana salah satu gerakan itu adalah PKS yang mirip dengan Ikhwanul Muslimin. NU juga mengeluarkan Keputusan *Bahtsul Matsail* NU tentang khilafah dan formalisasi syariah yang dibicarakan di PP Zainul Hasan, Genggong tahun 2007 (Wahid 2008: 252).

Implementasi keputusan PP Muhammadiyah menyebabkan timbulnya perpecahan di kalangan para kadernya, terlebih di wilayah perbatasan seperti Prambanan. Beberapa tokoh Muhammadiyah yang masih fanatik tetap mempertahankan paham ini sebagai basis internalisasi keagamaan, dan PAN sebagai afiliasi politiknya. Mereka juga berusaha mengembangkan dakwahnya ke arah Manisrenggo dan Gantiwarno. Secara politis, usaha keagamaan ini telah memberikan sumbangan besar bagi perolehan 2 kursi PAN di Dapil Klaten 2 (Kecamatan Prambanan, Gantiwarno, Jogonalan, Kemalang, Karangnongko dan Manisrenggo) dan dua kursi PAN pula untuk Dapil Sleman 3 pada Pemilu 2009. Meskipun jumlah kursi PAN itu hanya dua, namun dilihat dari akar kesejarahan wilayah politik kepartaian yang menjadi basis massa fanatik PNI dan PKI jauh sebelumnya, dan PDIP dan Golkar di zaman Orde Baru, dan PDIP-Demokrat-Golkar pasca Reformasi, maka dua kursi itu dapat diukur sebagai terobosan hebat. Sementara, bagi kader fanatik dan simpatisan PKS, gerakan dan jaringan dakwahnya telah membuahkan hasil serapan politik berupa satu kursi DPRD dari Dapil Klaten 2. Perolehan kursi ini seimbang dengan PKB dan PPP. Namun tetap kalah dengan partai nasionalis, yaitu PDIP yang memperoleh 3 kursi. Namun secara umum, PKS memperoleh hasil gemilang dalam perhitungan se-Kabupaten Klaten.

Satu kursi PKS yang berasal dari Dapil Klaten 2 di atas ditempati oleh Muhammad Agung Sdengan perolehan

suara khusus untuk dirinya sebesar 1.800, di mana sebesar 1.064 suara berasal dari wilayah Prambanan Klaten. Perolehan suara Agung merupakan 75% dari jumlah suara PKS yang berasal dari Dapil Klaten 2 wilayah Prambanan (2.987 suara). Suara ini paling besar dibandingkan di wilayah lain yang masuk menjadi bagian dari Dapil Klaten 2 yang jumlah keseluruhannya mencapai 9.125 suara. Besarnya suara PKS untuk Agung S, meskipun berada pada rangking 48 dari 50 peringkat suara sah daftar terpilih

anggota DPRD se-Kabupaten Klaten berasal dari jaringan keluarga Agung dan kader fanatik PKS Prambanan. Pada masa kampanye, massa PKS Prambanan Klaten diarahkan pada pilihan untuk memilih dia, dan HNW untuk tingkat DPR Pusat. Seperti orang PKS umumnya, Agung Suryantoro pun pada awalnya adalah kader Muhammadiyah. Ia bertemu dan melakukan kontak dengan jaringan *tarbiyah* PKS selama di kampus. Di bawah ini disebutkan tabel lima besar pemenang Pemilu 2009 di wilayah Klaten.

Tabel 1 Lima Besar Pemenang Pemilu 2009 di Kabupaten Klaten

NO	NAMA PARTAI	PEROLEHAN SUARA	PERSENTASE
1	PDIP	507.336	21,56%
2	Partai Golkar	297.478	12,64%
3	Partai Demokrat	235.901	10.03
4	PKS	184.753	7,85%
5	PAN	167.800	7,13%

Sumber: KPUD Kabupaten Klaten 2009

Oleh karena itu, tumbuh-kembangnya PKS di tahun 2009 di wilayah perbatasan yang sebelumnya dikuasai PKI dan PNI di masa Orde Lama (Pemilu 1955), dan PDI dan Golkar di zaman Orde Baru (semua Pemilu di zaman Orde Baru), merupakan fenomena politik agama yang luar biasa uniknya. Terlebih untuk peta politik di wilayah Sleman Yogyakarta. Dalam perhitungan umum Dapil Sleman 3, PKS tidak hanya mampu mewarnai hasil perolehan suara pemilu tahun 2009, tetapi mereka telah mampu menyisihkan partai Golkar dari urutan nomor dua, dan menggeser suara terbanyak kursi partai PDIP dari Dapil Sleman 3. PKS bahkan menjadi pemenang dari partai yang memiliki kecenderungan religius, seperti PAN dan PPP yang telah bekerja jauh sebelumnya dan memiliki ikatan dan jaringan ideologi dan genealogi di tingkat masyarakat rumput.

Kontestasi Sesama Faham dan Politik-Agama

Setiap orang yang memiliki kedekatan dengan Muhammadiyah di desa perbatasan Jawa Tengah dan Yogyakarta, biasanya berafiliasi diri kepada PAN pada Pemilu 2004. Namun hal ini berubah di Pemilu 2009. Jumlah pengikut Muhammadiyah yang tercatat memiliki kartu anggota di Prambanan Sleman di tahun 2008 mencapai jumlah 4.000 orang. Jumlah ini belum ditambah anggota dan simpatisan Muhammadiyah yang belum memiliki kartu anggota yang diperkirakan jumlahnya mencapai 7.000 orang (didasarkan perkiraan pengurus Muhammadiyah, wawancara 14 Maret 2009). Jika keanggotaan ini berpengaruh kepada kefahaman jejaring anggota keluarga lain, jumlah keseluruhannya bisa mencapai 15.000-20.000 orang. Artinya, dengan dukungan fanatisme

anggota Muhammadiyah, maka PAN atau PMB (saluran politik baru warga Muhammadiyah) seharusnya meraup banyak suara di Prambanan. Dengan jumlah DPT Kecamatan Prambanan yang mencapai 37.090 pemilih (18.531 laki-laki dan 18.559 perempuan), PAN atau PMB sebenarnya dapat memperoleh suara dan wakilnya secara signifikan. Tetapi kenyataannya, PAN hanya memperoleh satu kursi, yaitu M. Fauzan Yakhsya, dan sebaliknya PMB tidak memperoleh suara yang signifikan, sehingga tidak memperoleh kursi dari Prambanan.

Bila faham Muhammadiyah biasanya berkembang dan dipegang masyarakat di desa tengah perbatasan Prambanan, seperti wilayah Prambanan, Bokoharjo, dan Madurejo, tidak demikian dengan desa-desa yang berada di perbatasan timur-selatan dengan wilayah Bantul. Daerah ini dikenal sebagai lumbung partai NU pada Pemilu 1955 dengan menghasilkan suara terbanyak mengalahkan PNI dan PKI. Giatnya aktivitas organisasi NU Bantul cabang Piyungan yang mengembangkan sayapnya secara terus menerus telah menghasilkan kecenderungan masyarakat Prambanan timur-selatan ke afiliasi politik yang mengatasnamakan NU. Beberapa madrasah Al-Ma'arif, pesantren, pengajian Muslimat dan Fatayat NU digerakkan sampai ke akar rumput. Tidak hanya itu, masyarakat pun memiliki kecenderungan *patron-client* berdasar kharismatik keagamaan, sehingga tokoh agama lokal setempat dengan mudah dapat menggiring anggotanya untuk berafiliasi politis kepada partai tertentu yang sesuai dengan kefahaman NU-nya. Hal ini didukung oleh sikap toleran dan akomodatifnya faham dan tokoh NU terhadap kebiasaan masyarakat yang masih kuat memegang tradisi Jawa dan Hindu. Sayangnya, pada Pemilu 2009, suara masyarakat NU di kawasan ini terpecah kepada PKB dan PKNU. Walaupun demikian, bila dilihat

dari perhitungan secara khusus untuk Kecamatan Prambanan saja, bukan wilayah Dapil Sleman 3 (Berbah, Kalasan dan Prambanan), jumlah suara dan kursi DPRD dari PKS sebenarnya terkalahkan dengan kekuatan afiliasi NU (PKB dan PKNU). Dari Kecamatan Prambanan timur-selatan itu, PKB memperoleh 3 kursi, yaitu Heri Wahyana, Dhomaroh, dan Sarimin, sedangkan PKNU sendiri mendapatkan dua kursi atas nama Nurhidayat dan Lekta Manuri.

Saat kampanye, calon anggota DPRD PKB dan PKNU tidak pernah menjanjikan hal baru dan janji berlebihan. Kekuatan mereka bukan berasal dari kekuatan rasional pemilih, khususnya pada persoalan program yang ditawarkan, tetapi lebih pada kekuatan tradisional, yaitu jaringan kolektivitas NU dan kharisma tokoh agama yang menjadi patronnya. Bisa dikatakan, kekuatan NU di wilayah ini tidak tergoyahkan. Meskipun jumlah kursinya berkurang dari Pemilu 2004 yang menghasilkan enam kursi, namun satu kursi itu tidak diambil oleh partai agama, seperti PKS atau PAN. Satu kursi diambil oleh Partai Demokrat. Bagi sebagian masyarakat seperti Syamsiar (Caleg Sleman, wawancara 6 November 2009), kemenangan Partai Demokrat di Prambanan, terlebih mengambil satu kursi dari wilayah Prambanan timur-selatan itu tidak perlu dikhawatirkan. Mereka yang memilih Partai Demokrat sendiri sebenarnya adalah massa Partai Golkar jauh sebelum Pemilu 2009, dan sebagian massa NU yang patron kharismatik sebelumnya telah meninggal dunia.

Melihat kasus di atas, dapat dinyatakan bahwa wilayah perbatasan timur-selatan Prambanan DIY, PKS tidak mampu mengalahkan kekuatan NU dan afiliasi politiknya. Masyarakat NU masih terjaga oleh kekuatan kharismatik patron dan jaringan kolektivitas keluarga. Jaringan keluarga

dari kiai NU yang bernama H. Ahmad di wilayah timur-selatan adalah pelopor berdirinya lembaga pendidikan, sosial, dan ekonomi. Ia dianggap berjasa, kalau tidak mau disebut pembuka permukiman pertama. Pengaruh jaringan keluarga NU ini belum dapat digoyahkan hingga 2010 (Wawancara dengan Pengurus NU Sleman, 16 Juli 2009). Namun, PKS pun sedikit demi sedikit mengembangkan sayapnya ke desa-desa yang berdekatan dengan wilayah timur-selatan ini. Kasus pertarungan kefahaman di masjid di atas sebenarnya terjadi di wilayah yang berdekatan dengan pusat NU di timur selatan Yogyakarta. Menurut dokter Puskesmas yang berada di wilayah timur-selatan Prambanan, beberapa aktivitas PKS mulai merambah ke pelayanan sosial itu. Beberapa perawat telah masuk ke jaringan kader PKS. Mereka mengikuti *liqa* yang digabungkan dengan pengajian rutin dengan *murabbi* yang berasal dari perumahan, yaitu *murabbi* T (Wawancara dr. D, 18 September 2008). Selain itu, aktivitas BMT, SD, dan jaringan pasar di Gendeng telah pula mendapat sentuhan dari kader PKS. Oleh karena itu, bila tokoh dan masyarakat NU di wilayah timur-selatan Prambanan itu lengah, maka faham dan kepertaian PKS akan masuk dan menjadi penyaing dari kekuatan tradisional NU beserta afiliasi kepertaianya.

Kasus infiltrasi kader PKS di atas terlihat jelas di wilayah timur-tengah Prambanan DIY dan Jawa Tengah, di mana ketidaksiapan tokoh dan masyarakat Muhammadiyah menghadapi itu berakibat fatal bagi kebesaran organisasi dan faham kemuhammadiyah. Kader terbaik Muhammadiyah di wilayah ini akhirnya beralih ke PKS dalam arti faham *tarbiyahnya*, juga afiliasi politiknya. Aspirasi politik akar rumput disalurkan ke PKS yang menjanjikan jaminan sosial ekonomi dan internalisasi keagamaan lebih baik dari organisasi Muhammadiyah. Wilayah timur-tengah Prambanan DIY

dan Jawa Tengah yang dulunya adalah basis massa Muhammadiyah, sekarang berubah menjadi basis PKS. Terlihat jelas, bahwa Kalasan adalah pusat aktivitas dan massa PKS di Sleman. Walaupun secara khusus suara warga NU di Kalasan Dapil Sleman 3 banyak juga diambil oleh PKS. Di wilayah ini, PKB hanya memperoleh satu kursi dan PKNU satu kursi, padahal pada Pemilu 2004, PKB memperoleh empat kursi dari Kalasan ini. Tidak hanya PKB yang diambil suaranya oleh PKS, tetapi juga PAN. Kata diambil menunjukkan perubahan jumlah suara dan kursi yang diperoleh setiap partai, dan meningkatnya jumlah suara dan kursi PKS. Pada Pemilu 2004, berdasarkan data KPU Sleman (www.kpu-sleman.go.id). PAN memperoleh lima kursi dari Kalasan. Tetapi, pada tahun 2009, PAN hanya memperoleh satu kursi saja atas nama Nurhidayat. Suaranya kemudian terbagi ke PMB yaitu dua kursi dan ke PKS dua kursi.

Dapat dikatakan, PKS mendapat kemenangan besar di Kalasan. Dari dapil kecamatan, PKS memperoleh empat kursi. Jumlah kursi yang banyak ini memosisikan PKS sebagai pemenang pertama yang mengalahkan partai besar, seperti Demokrat (3 kursi), Golkar (2 kursi), dan PDIP (2 kursi). Partai kecil yang mampu menerobos ke nomor dua perolehan suara di Kalasan adalah Partai Hanura (3 kursi). Banyaknya suara Hanura lebih disebabkan jaringan Wiranto dan pensiunan TNI yang kebanyakan bermukim di Kalasan (Wawancara dengan Koprak Waskita, 18 November 2009). Dari empat kursi yang dimiliki PKS di Kalasan, hanya satu yang bukan berasal dari kader Muhammadiyah atau PAN. Satu berasal dari jaringan NU, dan dua orang lain kader Muhammadiyah yang berpindah ke PKS.

Awalnya, Muhammadiyah berkembang pesat di Kalasan, dibuktikan dengan perolehan suara yang cukup signifikan

bagi Partai Masyumi tahun 1955 (1 kursi), dan PAN pada Pemilu 2004 (5 kursi). Tetapi, kejayaan Muhammadiyah dan PAN di Kalasan jatuh pada Pemilu 2009, beberapa kadernya beralih ke PKS. Wilayah Kalasan itu menjadi pusat kekuatan PKS. Selain tempat kader PKS terbaik menetap, wilayah ini pula dikembangkan sebagai target pertama infiltrasi kader PKS masuk ke ranah pelayanan sosial, seperti RSI, puluhan SD dan TK Terpadu, puskesmas, koperasi, dan *Baitul Mal wa Tamwil*. Padahal di wilayah ini juga perjumpaannya dengan kelompok Kristen pun sangat kuat. Sebuah kontestasi politik dan dakwah yang berkolaborasi dengan berbagai kepentingan partai, baik itu dilakukan melalui proses konstruksi sosial yang wajar ataupun melalui *by design*. Salah satu dampak yang paling nyata adalah memudarnya kebiasaan sosial budaya dan tradisi keagamaan masyarakat di wilayah-wilayah terjadinya pertarungan politik-agama itu.

Penutup

Apa yang dimaksud dengan "Djawa Tengah Kotor," seperti judul artikel *Soerabaya Post* tentang pergolakan akibat Pemilu 1955, sesungguhnya berada pada konteks ruang di mana skematisasi internalisasi dakwah demi kepentingan politik dilakukan. Meskipun ruang itu adalah Djawa Tengah, bukan berarti secara otomatis menunjuk persis Jawa Tengah saja. Kewilayahannya mencakup Yogyakarta, karena kontestasi itu berada di wilayah perbatasan keduanya. Kesan "kotor" didapatkan ketika dakwah agama ditampilkan untuk kepentingan partai sebagai bentuk asli proses konstruksi sosial yang ada, sebagai nama lain dari politik kekuasaan. Proses ini bukanlah "barang baru" yang tiba-tiba hadir menjelang Pemilu 2009. Menilik kesejarahan perpolitikan Jawa Tengah,

maka proses skematisasi internalisasi seperti ini telah hadir jauh sebelumnya. Sebut saja SI di Surakarta dan Banjarnegara, Partai NU dan Masyumi di Yogyakarta. Kepentingan dari penggunaan skema agama dalam politik adalah untuk memenangi atau menyaingi partai nasionalis dan komunis, seperti PNI dan PKI di Pemilu 1955. Akhirnya, berdasarkan kasus sebelumnya, skema perpolitikan yang ada pada Pemilu 2009 adalah reinkarnasi antara politik dan agama dalam versi terbaru, di mana PKS sebagai pelaku utamanya. Walaupun harus diakui bahwa PKS telah melampaui partai agama sebelumnya, seperti Partai NU, Masyumi, dan SI. PKS juga mampu mengubah kebiasaan sosial dan politik masyarakat yang selama ini dikenal sebagai basis kelompok nasionalis dan kaum *abangan* secara internalisasi keagamaan.

Hal ini terlihat jelas ketika pengembangan jejaring dan penguatan kader di lapangan sengaja dilakukan tidak semata kepentingan dakwah agama. Politik menempel ke dakwah, atau sebaliknya dakwah menempel ke politik, sehingga melahirkan satu kecenderungan politik-agama. Meskipun hal ini menguntungkan bagi proses eksternalisasi, internalisasi, dan obyektifikasi agama, namun rasionalisasinya tetap mengutamakan kepentingan partai yang bisa membahayakan dakwah bagi agamanya. Bila terjadi sesuatu yang berhubungan dengan partai beserta aparturnya saat kontestasi politik kekuasaan itu dilakukan, maka agama itu yang mendapatkan citra buruk. Walaupun dalam konteks politik, khususnya pasca Orde Baru, skema politik-agama beserta kontestasi seperti ini akan selalu dianggap wajar, namun terlalu beresiko saat (dakwah) agama menjadi fasilitas tindakan komunikasi politiknya. Oleh

karena itu, dalam konteks politik, mengutip pendapat Hamid Basyaib (2007), ideologi (dan praktik) agama yang diusung oleh partai, semacam PKS dan SI dahulu, menjadi pisau bermata dua; alat ampuh untuk meraup suara, sekaligus bisa melukai agama itu, dan yang paling dirugikan pastilah masyarakat penganut keagamaannya.

Kenyataan seperti inilah yang mendorong tulisan ini merekomendasikan dua hal. *Pertama*, agar partai politik

berusaha memisahkan aspek-aspek dan institusi keagamaan dengan institusi politik praktis. Gagasan ini bisa mendorong pemerintah untuk segera mengusung aturan-aturan yang tegas terhadap pemisahan agama dan politik itu. *Kedua*, mendorong kesadaran masyarakat untuk dapat memisahkan urusan agama dan urusan politik, sehingga mereka mampu menjaga kebiasaan sosial budaya dan tradisi keagamaan, khususnya yang membuahkan nilai dan praktik hidup keharmonisan di dalam masyarakat.

Daftar Pustaka

- Al-Wa'iy, Taufiq Y. 2003. *Kekuatan Sang Murabbi*. Bandung: Al-I'tishom Cahaya Umat.
- Berger, Peter L. 1991. *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- Boudrillard, Jean. 1983. *Simulation*. New York: Semiotext[e].
- Bourdieu, Pierre. 1993. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature Pierre Bourdieu*. Randal Johnson (ed). Columbia: Columbia University Press.
- Damanik, Ali Said. 2002. [Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia](#). Bandung: Teraju Mizan Group
- Djojopoespito, Soewarsih. 1953. *Siluman Karangobar*. Jakarta: Pembangunan.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glenceo: The Free Press, 1960.
- Hefner, Robert W. 1990. *Geger Tengger*. Yogyakarta: LKiS.
- Jackson, Karl D. 1990. *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam Jawa Barat*. Terj. M. Maksun. Jakarta: Grafiti.
- Kayam, Umar. 2002. *Roman Para Priyayi*. Jakarta: Depdikbud.
- Katz, Robert S. and Richard Mair. 2002. "The Ascendancy of the Party in Public Office Party Organizational Change in Twentieth-Century Democracies", dalam Richard Gunter. *Political Party: Old Concepts and New Challenges*. New York: OUP.
- Korver, A.P.E. 1985. *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Muhtadi, Burhanuddin
. 2012. *Dilema PKS: Suara dan Syariah*. Jakarta: Gramedia
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Islam Murni di Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang.
- Pringgodigdo, A. K. 1994. *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Syihabuddin, M dan Syatiba. 2006. *Kapasitas Kelembagaan PKS*. Penelitian SR-Ins.

Wahid, Abdurrahman (ed). 2008. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Trans-nasional di Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute, Bhinneka Tunggal Ika&Maarif.

Website

Basyaib, Hamid. 2009. "Dilema Partai Agama" dalam *Islamlib.com*. Diakses 10 Juli.

www.kpu.go.id; www.kpu-sleman.go.id; www.kpu-diy.go.id; www.kpu-klaten.go.id

<http://pemilu.detiknews.com/quickcount>

<http://www.scribd.com/doc/85420840/64/Tabel-5-1-Definisi-dan-Tujuan-Pembinaan-Tiap-Jenjang-Keanggotaan-PKS1>

Dokumen dan Arsip

Angkatan Bersendjata (Jakarta), 1965-1966

Anggaran Dasar Partai Keadilan Sejahtera.

Arya Budi. "Presidensialisasi Partai Politik" dalam *Kompas*, 13 Juli 2012.

Database profil Wonogiri 1950-1960; Profil Sleman 1950-1960; Profil Klaten 1950-1960

Dokumen Hasil Perolehan Suara Legislatif dan Pilpres 2009 Kab. Klaten dan Sleman

Lima Besar Pemenang Pemilu 2009 di Kabupaten Klaten. Klaten: KPU Kab. Klaten.

Munandar, Arief. 2011. "Antara Jemaah dan Partai Politik: Dinamika Habitus Kader Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam Arena Politik Indonesia Pasca Pemilu 2004". *Disertasi Universitas Indonesia Jurusan Sosiologi*.

Pengurus Pusat Muhammadiyah. *Surat Keputusan Nomor 149/KEP/1.0/B/2006 tentang Konsolidasi Organisasi dan Amal Usaha Muhammadiyah*

Pewarta Soerabaia (Surabaya), 1949-1957

Aneh tapi Nyata: Satu Gereja Banyak Denominasi

M. Yusuf Asry

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Naskah diterima langsung oleh redaksi, 25 Februari 2013

Abstract

In the relationship between intra and inter-faith believers there is one important problem that has to be faced, namely the establishment of houses of worship based on the joint ministerial decree signed by the Religious Affairs Ministry and the Home Affairs Ministry No. 9 and 8 2006. All religious believers have to face the same problem with different intensities. One of them is, as presented in this study, experienced by Christians with their well-known diverse denominations. Based on theological and ritual differences, each denomination wishes to establish their own house of worship, which is now hampered by the join ministerial decree 2006.

However, in some areas, the believers still uphold local wisdom which then leads to the existence of a church with different denominations. The experience of Imanuel Church Building (CGI) in Maleo Raya Bintaro Jaya, Tangerang Selatan, Banten, is interesting to note. Strange but real, one church with various denominations. How does this happen? There are no difficulties and problems in establishing the house of worship when all the requirements are fulfilled by these denominations and churches. This article provides some wise hints in handling problems of the establishment of houses of worship, a wise gesture which can be regarded as the role model in maintaining harmony.

Keywords: Strange; Real; Church; Denomination

Abstrak

Dalam hubungan antara dan intern umat beragama muncul permasalahan yang paling mengedepan ialah pendirian rumah ibadat yang dibutuhkan umat, tetapi terganjal oleh aturan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006. Semua pemeluk agama menhadapi masalah yang sama dengan intensitas yang berbeda. Salah satunya dikemukakan dalam tulisan ini yang terjadi pada pemeluk Kristen yang dikenal banyak denominasinya. Dengan alasan perbedaan dalam teologi dan tata peribadatan, masing-masing denominasi ingin mendirikan rumah ibadat, tetapi sering terbentur oleh ketentuan PBM 2006.

Namun diberbagai daerah terdapat kearifan local sejumlah denominasi, bahkan gereja dapat bersama di sebuah gereja. Pangalaman di Gedung Gereja Imanuel (GGI) Jalan Maleo Raya Bintaro Jaya, Kota Tangerang Selatan, Provinsi Banten baik dicermati. Aneh tapi nyata, satu gedung gereja banyak donominasi, bahkan gereja. Bagaimana dapat terjadi? Ketika memenuhi persyaratan beberapa denominasi dan gereja dapat mendirikan rumah ibadat sendiri tanpa masalah yang berarti. Kiat yang arif dalam mengatasi masalah seputar pendirian rumah ibadat tersebut dimuat dalam tulisan ini. Sebuah kearifan dapat jadi contoh dalam memelihara kerukunan.

Kata kunci: Aneh, Nyata, Gereja, Denominasi

Pendahuluan

Rumah ibadat merupakan kebutuhan tiap agama sebagai tempat beribadat bersama dalam berkomunikasi dengan Tuhan dan berinteraksi seiman. Interaksi dalam pengamalan agama, pencerahan spiritual dan kedamaian.

Terbitnya Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006, yang salah satu substansinya tentang pendirian rumah ibadat mengandung makna, jika peraturan itu dilaksanakan, pendirian rumah ibadat akan terlaksana, dan kerukunan terpelihara. Pada hakikatnya PBM tersebut merupakan karya wakil-wakil majelis agama untuk memelihara kerukunan yang legalisasinya ditandatangani oleh kedua menteri tersebut. Namun berbagai permasalahan muncul di seputar pendirian rumah ibadat paling tidak terdapat empat faktor dominan ialah keterbatasan kemampuan pembangunan, ketidak-tersediaan lahan, kesulitan mendapatkan Izin Mendirikan Bangunan (IMB) dan penolakan warga. Faktor inilah yang menyebabkan pemanfaatan bangunan ruko atau rumah tempat tinggal sebagai tempat ibadat, dan kebanyakan tanpa izin, tetapi tercatat pada Kepolisian Sektor (Polsek) untuk kepentingan pengamanan, bahkan manipulasi persyaratan.

Kesulitan pendirian rumah ibadat dialami oleh semua komunitas agama yang biasanya jumlah umatnya masih kecil, seperti umat Kristiani di tengah umat Islam DKI Jakarta, dan Jawa Barat, serta umat Islam di tengah umat Katolik Nusa Tenggara Timur, di tengah umat Hindu Bali, dan di tengah umat Kristen Papua, Papua Barat, dan Sulawesi Utara.

Di antara komunitas agama yang dimungkinkan besar menghadapi

masalah pendirian rumah ibadat yang berpotensi rawan konflik ialah umat Kristen. Dikalangan umat Kristen terdapat banyak denominasi. Masing-masing denominasi memiliki perbedaan dalam dogma teologis dan tata peribadatan. Kondisi itulah yang lazim mengemuka yang menjadi alasan perlunya pendirian rumah ibadat masing-masing denominasi (Istun dan Benianto, 16 Desember 2012).

Tidak banyak diperoleh informasi adanya berbagai denominasi bergabung pada sebuah bangunan rumah ibadat diisi kegiatan sosial keagamaan dan peribadatan. Salah satunya ialah Gedung Gereja Imanuel (GGI) Bintaro Jaya yang dipandang sebuah keunikan, yaitu: "satu gereja banyak denominasi". Ini merupakan suatu kearifan dalam mengatasi ke-belum mampu-an mendirikan rumah ibadat, sekalipun sifatnya sementara. Hal ini perlu dipertimbangkan pengembangannya dalam kerangka tertib pendirian rumah ibadat, kebersamaan dan kerukunan intern dan antar umat beragama.

Sehubungan dengan hal tersebut menarik untuk diungkap keunikan satu gereja yang diisi berbagai denominasi di Gedung Gereja Imanuel (GGI) jalan maleo raya bintaro jaya, Kota Tangerang Selatan, Provinsi Banten. Yang menjadi pertanyaan penelitian ialah: (1) Bagaimana profil Gedung Gereja Imanuel yang menampung berbagai denominasi? (2) Apa alasan denominasi bergabung pada Gedung Gereja Imanuel? (3) Bagaimana pengelolaan waktu kegiatan sosial keagamaan dan peribadatan antar gereja denominasi? (4) Bagaimana harapan kedepan atau prospek terhadap pengabungan denominasi dalam satu gedung gereja?

Tujuan dan Manfaat

Kajian ini bertujuan untuk mengetahui jawaban empat pertanyaan sebagaimana telah disebutkan. Hasilnya sebagai masukan bagi Kementerian Agama, dan secara khusus Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen dalam mengelola permasalahan seputar kesulitan dalam pendirian rumah ibadat.

Di samping itu berguna bagi majelis agama (Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia / PGI dan Aras Nasional sebagai suatu model solusi dalam mengatasi sekitar kesulitan dalam pendirian rumah ibadat oleh berbagai denominasi.

Definisi Operasional

Dalam tulisan ini terdapat sejumlah istilah yang perlu diberikan definisi operasionalnya. Di antaranya tentang gereja, denominasi, *oikoumene* dan kerukunan.

Gereja (*igreja* bahasa Portugis dan *Kuriake* bahasa Yunani) berarti “yang menjadi milik Kristus”. Dengan demikian terdapat dua pengertian gereja. Pertama, gereja berupa gedung tempat beribadat kepada Tuhan. Kedua, gereja ialah persekutuan orang-orang beriman yang menjadi milik Tuhan.

Denominasi ialah aliran paham dan gerakan keagamaan Kristen yang terbentuk dalam sebuah organisasi yang memiliki jemaat Kristus, hirarki kepemimpinan, kekhasan tata peribadatan, dan bekerjasama untuk mencapai tujuan.

Oikoumene adalah persatuan dari berbagai donominasi dalam yang menampung keragaman dogma teologis dan tata peribadatan. Kerukunan ialah kedamaian hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, menghormati

dan menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agama dan kerjasama sosial kemasyarakatan.

Studi Terdahulu

Aliran, paham dan gerakan keagamaan Kristen dalam bingkai arus utama (*mainstream*) dinamakan denominasi. Hasil penafsiran dan pemahaman terhadap dogma/doktrin nampak terus berkembang dalam wujud denominasi dan sekte.

Pada tahun 1993 Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen Kementerian Agama RI mencatat 275 denominasi Kristen (Jan S. Aritonang, 2009: 1). Sedangkan pada tahun 2011 bertambah, dan yang tercatat 323 denominasi. Dari fenomena pertumbuhan tersebut, pemerintah menerapkan pembatasan pencatatan melalui “*zero growth*”, sekalipun yang tidak terdaftar terus tumbuh, dan diperkirakan telah mencapai 600 denominasi (Pnt. Raffly Tamburian, 19-12-20120).

Tiap denominasi memiliki dogma / ajaran dan tata cara peribadatan yang berlainan. Karena itu idealnya masing-masing denominasi memerlukan sebuah rumah ibadat. Kondisi sebagaimana digambarkan melatar-belakangi pendirian rumah ibadat sebagai suatu kebutuhan nyata, sekalipun jumlah penganutnya ada yang masih relatif kecil, jika dilihat dari ketentuan PBM Tahun 2006, antara lain minimal terdapat 90 pengguna, dan persetujuan warga minimal 60 orang.

Disatu sisi rumah ibadat merupakan kebutuhan nyata, di sisi lain persyaratan pendirian rumah ibadat belum terpenuhi, sehingga diperlukan solusi. Sebuah realitas yang menarik terdapat solusi satu gedung gereja diisi kegiatan sosial keagamaan dan peribadatan dari berbagai denominasi. Akankah solusi ini

dapat dikembangkan minimal bersifat semetara mampu mendirikan gereja sesuai PBM?

Metode Penelitian

Lokus kajian di Bintaro Jaya, Kelurahan dan Kecamatan Pondok Aren, Kota Tangerang Selatan, Provinsi Banten. Unit analisis ialah Bangunan Gereja Imanuel (GGI) Maleo Raya, Bintaro Jaya. Alamat Jalan Maleo Raya, Bintaro Jaya Sektor IX Tangerang 12254 (Telp. 021. 7455780 dan Fax 021 7455781).

Pemilihan sasaran penelitian ini dengan pertimbangan: (1) Kondisi umat beragama heterogen meliputi: Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Buddha (2) Gereja Katolik dan Kristen dalam berbagai denominasinya bergabung pada satu gedung Gereja Kristen Oikoumene di Indonesia (GKO) dan Sekertariat Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI), baik dalam kegiatan sosial keagamaan maupun peribadatan.

Data dan informasi dihimpun melalui wawancara, studi dokumen dan pustaka, serta pengamatan. Narasumber terdiri atas: Pendeta dan Romo, Penatua, pimpinan majelis, dan kepala Sekertariat masing-masing gereja, tokoh masyarakat, serta unsur Kantor Kecamatan dan Kantor Urusan Agama Kecamatan (KUA) Pondok Aren.

Studi kepustakaan melalui telaah buku dan dokumen yang relevan. Pengamatan langsung di lapangan dilakukan secara terbatas, baik dalam aktivitas sosial keagamaan maupun kebaktian. Analisis dilakukan dengan reduksi data melalui pemilihan dan pemusatan perhatian pada penyederhaan catatan lapangan, penyajian data melalui narasi, penarikan kesimpulan dan verifikasi (Milles dan Huberman 1992:15-16).

Selanjutnya dalam rangka keabsahan data dilakukan triangulasi dengan perbandingan dan pengecekan derajat keterpercayaan suatu informasi antara hasil wawancara dengan pengamatan dan dokumen (Patton dalam Lexy J. Moleong, 2002:178). Dalam pelaksanaan kegiatan ini terdapat keterbatasan, dari segi waktu delapan hari oleh peneliti (M. Yusuf Asry dan Muchtar dari tanggal 15 s/d 22 Desember 2012), sebagian gereja sangat ketat dalam peleyanan data, dan suasana sibuk persiapan natalan.

Gambaran Umum Wilayah dan Kehidupan Sosial Keagamaan

a. Kondisi Umum Wilayah

Pondok Aren salah satu dari 11 kecamatan di Kota Tangerang Selatan. Kota Tangerang Selatan satu dari delapan kabupaten/kota di Provinsi Banten. Daerah ini pemekaran dari Kabupaten Tangerang pada tahun 2008, luas wilayah 147,19 km² atau 1,52% dari Provinsi Banten. Secara administratif terbagi pada 7 Kecamatan yaitu: Serpong, Serpong Utara, Pondok Aren, Ciputat, Ciputat Timur, Pamulang dan Kecamatan Setu (BPS Provinsi Banten, 2010: 9, 40).

Luas Kecamatan Pondok Aren 3.027 ha (17 Km²), dengan berbatasan sebelah utara dengan Kecamatan Ciledug, sebelah timur dengan Kecamatan Pesanggrahan, sebelah selatan dengan Kecamatan Ciputat/Ciputat Timur, dan sebelah barat dengan Serpong/Serpong Utara. Secara administrasi wilayah ini terdiri dari 11 kelurahan, 123 RW dan 758 RT, dengan 64.272 kepala keluarga. Gereja yang menjadi sasaran penelitian ini terletak di Kelurahan Pondok Aren.

b. Kehidupan Sosial dan Keagamaan

Penduduk Kecamatan Pondok Aren pada tahun 2012 berjumlah 303.093

jiwa yang terdiri dari 153.769 laki-laki dan 149.324 perempuan. Dari 11 kelurahan, terbanyak penduduknya di Kelurahan Jurang Mangu Barat 40.269 jiwa dan terkecil di Kelurahan Perigi baru 11.214 jiwa. Sedangkan di Kelurahan Pondok Aren yang menjadi lokasi penelitian ini sebanyak 29.197 jiwa, yang terdiri dari 14.710 laki-laki dan 14.487 perempuan.

Kehidupan sosial, budaya dan keagamaan masyarakat di Kecamatan Pondok Aren dan Kota Tangerang Selatan umumnya adalah dinamis. Hal ini dipengaruhi oleh letak posisi daerah, kependudukan, mata pencaharian, sikap umum masyarakat dan keagamaan.

Posisi Kecamatan Pondok Aren merupakan daerah penyangga ibukota Negara, Jakarta. Berbatasan dengan Kota Jakarta Selatan. Penduduk daerah ini berkembang cepat dari tahun ke tahun. Bahkan Kota Tangerang Selatan menempati pertumbuhan penduduk tertinggi dibandingkan 7 kabupaten/kota lainnya se-Provinsi Banten (4,74%) (BPS Provinsi Banten, Hasil Sensus Penduduk 2010/SP 2010: 6,10 dan 13). Seiring banyaknya pembangunan perumahan yang menampung limpahan penduduk dari Jakarta, bahkan datang dari berbagai daerah di Indonesia, yang beragam agama dan etnisnya. Etnis asli ialah Betawi dan Sunda. Selebihnya pendatang dari berbagai etnis seperti Jawa, Cina, Minang dan Batak.

Pada umumnya masyarakat asli setempat memiliki sikap terbuka terhadap para pendatang. Sesuai pameo yang berkembang dalam masyarakat, "sekali orang datang ke Tangerang, berat untuk meninggalkannya". Pendatang menjadi orang Tangerang (Ahmad Djabir, Abdul Rozak, 2010: 6). Mereka mempunyai mata pencaharian yang berbeda, yang dominan bidang perdagangan, industri, jasa, dan hanya sebagian kecil saja pertanian yang kebanyakan oleh penduduk asli.

Bidang pendidikan terdapat Taman Kanak-Kanak (TK) hingga sekolah lanjutan atas negeri dan swasta. Demikian pula pendidikan agama dari Taman Pendidikan Al Qur'an (TPA) hingga Aliyah negeri dan swasta. Bahkan terdapat delapan pondok pesantren, serta universitas negeri dan swasta, seperti Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah.

Pemeluk agama mayoritas Islam, dengan komposisi: Islam 239.698 orang (94,55%), Katolik 6.210 orang (2,45%), Kristen 5.770 orang (2,28%), Buddha 1.030 orang (0,41%) dan Hindu 767 orang (0,30%). Masing-masing pemeluk agama memiliki rumah ibadat yaitu; 87 masjid, 3 gereja Katolik/Kristen dan sebuah vihara (Laporan Bulanan Umum Kecamatan Pondok Aren Juli 2012). Yang menjadi unit analisis dalam penelitian ini ialah Gereja Imanuel Bintaro Jaya.

Gereja Denominasi dan Aktivitasnya di Gedung Gereja Imanuel, Bintaro Jaya

Profil Gereja : Dari Balai ke Gereja

Kecamatan Pondok Aren adalah daerah berbatasan dengan Jakarta Selatan. Sejak tahun 1990-an menjadi daerah pengembangan permukiman oleh berbagai perusahaan perumahan. Pengembang perumahan terbesar di Kota Tangerang Selatan ini ialah PT Jaya Real Proverty milik Ciputra. Salah satu pembangunannya ialah di Bintaro yang kemudian dikenal Kawasan Bintaro Jaya.

Sesuai ketentuan tiap pengembangan kawasan pemukiman / perumahan menyediakan tanah fasilitas umum (fasum) untuk usaha dan fasilitas sosial (fasos) antara lain untuk tempat peribadatan. PT Jaya Real Proverty menyediakan lahan balai pertemuan dan peribadatan untuk pemeluk Kristen dan masjid untuk umat Islam di Sektor 9. Masjid Raya Bintaro dibangun

bersebelahan dengan bangunan Balai Pertemuan.

Kedua bangunan tersebut hanya dibatasi jalan masuk kompleks perumahan selebar 6m. PT Jaya Real Proverty menyerahkan pengelola Bangunan Balai Pertemuan tersebut kepada Gereja Kristen Indonesia (GKI) pada bulan Desember 1996, yang konon anggota gereja tersebut bekerja di Kantor Pengembang. Luas bangun Gereja Imanuel Jalan Moleo mencapai 600m² di atas lahan 6.500M². Bangunan satu lantai ini terdiri dari tiga ruangan. Pada bagian utara dua ruangan berukuran sedang 3 x 2,5 M² dan di sampingnya ruangan 3 X 5 M². Keduanya ruangan tersebut berfungsi serba guna terutama untuk persiapan peribadatan. Ruangan besar sekitar 575M² untuk tempat peribadatan.

Di sebelah utara dan barat terdapat bangunan sekertariat pengelola bangunan terdiri dua lantai yang dibangun oleh GKI. Lantai 1 terdiri dari tiga ruangan, yaitu ruang rapat dan Sekolah Minggu. Lantai 2 terdiri tiga ruangan. Masing-masing sebuah gudang, ruang pendeta dan sekertariat pengelola.

GGI adalah fasos, selain tanah juga bangunan merupakan "pemberian" oleh PT Jaya Real Proverty untuk kegiatan sosial keagamaan dan peribadatan bagi umat Kristiani, baik Katolik maupun Kristen dan berbagai denominasinya.

Gereja-Gereja di Gedung Gereja Imanuel

Gereja-gereja yang pernah tergabung di Gedung Gereja Imanuel (GGI) tercatat sembilan, yaitu: 1) Gereja Kristen Indonesia (GKI) Maleo, 2) Gereja Kristen Oikumene (GKO) di Indonesia Jemaat Bintaro, 3) Gereja Reformed Injili Indonesia (GRII) Bintaro, 4) Gereja Katolik Paroki Santa Maria Regina (SanMaRe) Bintaro Jaya, 5) Gereja Masehi

Adven Hari ke-7, 6) Gereja Injili Seutuh Indonesia (GISI), 7) 8) Gereja Bethani Indonesia, dan 9) Gereja Bethel Indonesia (GBI) (Raffly Tamburian, 19-12-2012 dan Ruth, 20-12-2012).

Gereja masih bergabung di Gedung Gereja Imanuel hingga saat penelitian ini dilakukan ada lima, yaitu: 1) Gereja Kristen Indonesia (GKI) Maleo, 2) Gereja Kristen Oikumene (GKO) di Indonesia Jemaat Bintaro, 3) Gereja Reformed Injili Indonesia (GRII) Bintaro, 4) Gereja Katolik Paroki, Gereja Adven Hari ke-7 (Tigor Pakpahan, 16-12-2012).

GKI Maleo. Gereja Kristen Maleo Raya Tangerang merupakan salah satu denominasi Kristen termasuk mazhab besar yang menjadi anggota Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI). Jemaat Bintaro merupakan bagian dari GKI di Indonesia. Sekerteriat GKI Maleo Jalan Maleo Raya, Bintaro Jaya Sektor IX, Tangerang (Telp. 021.745.780).

GKI Maleo mulai kebaktian umum pertama di Gedung Gereja Imanuel (GGI) Bintaro Jaya tanggal 12 Januari 1997. Pada waktu itu kebaktian diikuti oleh anggota dan simpatisan sekitar 120 orang. Sejak 09 Maret 1997 pelayanan kebaktian umum diselenggarakan menjadi dua kali se Minggu, yaitu pukul 06.30 s/d 08.00 wib, dan pukul 19.00 s/d 21.30 wib. Kebaktian pertama malam hari diikuti 31 pengunjung.

Kegiatan Sekolah Minggu dimulai 15 Juni 1997 diikuti 49 anak yang dibagi dua kelas. Sejak saat itu diadakan secara teratur kegiatan pelayanan keluarga, pemahaman Alkitab dan paduan suara, serta pelayanan natal, dan paskah bersama dengan pemakai GGI. Pada tanggal 31 Agustus 1997 Majelis Jemaat GKI Bintaro meresmikan tempat kebaktian tersebut sebagai POS PKP Bintaro Jaya dan sekitarnya. Dengan semakin meningkatnya pengunjung kebaktian, rata-rata 200 orang, dan pada malam hari

sekitar 90 orang, maka MJ GKI Bintaro mengajukan permohonan melalui BPMK GKI Klasis Jakarta II Sinode Wilayah Jawa Tengah, sehingga pada Persidangan IX MK GKI tanggal 27- 30 Juli 1998, POS PKP Bintaro ditingkatkan menjadi Bakal Jemaat Bintaro Jaya.

Intensitas kegiatan dan pertumbuhan jemaat yang signifikan, Majelis Jemaat GKI Bintaro mengusulkan kepada Majelis Klasis GKI Klasis Jakarta II agar didewasakan. Akhirnya dari Bajem GKI Bintaro Jaya ditingkatkan menjadi GKI Maleo Raya Tangerang tanggal 12 Mei 2001. Dewasa ini kegiatan GKI Maleo dapat dikelompokkan pada dua bidang, yaitu pembinaan/ pelayanan dan kebaktian.

Kegiatan pembinaan dan pelayanan antara lain kelompok tumbuh bersama, dan latihan paduan suara. Pelayanan konsultasi bagi anggota, dan pelayanan umum dibuka Balai Kesehatan Masyarakat (Balkesmas) 5 hari se Minggu pada hari Senin, Selasa, Rabu, Kamis dan Sabtu.

Kegiatan kebaktian tiap hari Minggu tiga ship, yaitu Kebaktian Umum I pukul 06.30 s/d 08.00 wib, dan kebaktian Umum II Pukul 19.00 s/d 20.30 wib. Kegiatan kebaktian tersebut belum termasuk kebaktian anak dan remaja, serta lanjut usia (Lansia). Pendeta terdiri dari Pdt. Thomas Kartomo, M.Th. Penatua (Pnt) tidak kurang dari 22 orang. Jumlah anggota dewasa mencapai 600 orang.

GKO Bintaro Jaya. Gereja Kristen Oikoumene di Indonesia (GKO) merupakan anggota Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) ke 76. Salah satu pengembangannya ialah GKO Bintaro Jaya. Sekertariat Komplek Ruko Jln. Bintaro Utama III A Blok B.C-36 Sektor 3A Bintaro Jaya (Telp. 021.736.872).

Dengan GKO, sesuai kata Oikoumene (kesatuan) adalah dimaksud-

kan berhimpunnya semua denominasi Kristen. Karena itu GKO menerima perbedaan dari berbagai denominasi dalam tata peribadatan. Sedangkan dalam teologi sama (Pnt Rudi Anton Nainggolan, 19-12-1912).

Dewasa ini kegiatan GKO Bintaro Jaya dapat dikelompokkan pada dua bidang yaitu pembinaan / pelayanan dan kebaktian. Kegiatan pembinaan dan pelayanan jemaat antara lain doa konsistori, latihan paduan suara, dan pelajaran katekisasi dan kelas pemuridan "perisai". Konseling jemaat dilaksanakan rutin 5 kali se-Minggu dari Selasa hingga Sabtu di Sekertariat GKO.

Kegiatan kebaktian terdiri dari: kebaktian Sekolah Minggu pukul 08.00-08.40 wib dan kebaktian umum 08.45 s/d 10.00 wib tiap hari Minggu di GGI Jln. Maleo Raya, Sektor IX, Bintaro Jaya. Sedangkan kebaktian persekutuan pemuda, doa sejam saja, kebaktian pengucapan syukur jemaat, kebaktian pelayanan pria, dan kebaktian persekutuan wanita diselenggarakan di Sekertariat GKO.

Pendeta GKO ialah Pdt. Irene M. Tetelepta, S.Si., Pdt. Jojor M. Santoso, S.Th., dan Pdt. Daniel P. Zaharias, M.Th. Penatua (Pnt) tidak kurang dari 7 orang serta 5 diakon.

Paroki SanMaRe. Paroki (Katolik) Santa Maria Regina, Bintaro Jaya. Sekertariat Jln. M.H. Thamrin Kavling B No. 3 CBD Bintaro Jaya Sektor 7 (telp. 021.745.9718). Paroki Santa Maria Regina Bintaro Raya mulai tumbuh tahun 2008. Atas ide P. Laurensius Suryo Prayogo, SX dan Pastor Paroki St Matius Penginjil untuk menyelenggarakan perayaan Ekaristi di sekitar Sektor 9 Bintaro Jaya untuk melayani umat di sektor 3A, 5, 6, 7, 9 dan Graha Bintaro. Keinginan ini terwujud pada tahun 1999 dengan menyewa GKI Maleo Sektor 9 yang diselenggarakan tiap Sabtu sore.

Dengan perkembangan penduduk Bintaro Jaya, Pastor Kepala P. Bruno Orru', SX menjajaki pembangunan gereja, dan dilanjutkan pada tahun 2000 oleh penggantinya P. Silvano Laorenzi, SX sebagai Kepala Paroki Santo Matius Penginjil, Bintaro. Pada tahun 2001 dibentuk panitia pembangunan gereja dengan Ketua Raymond Sarwono. Sekaligus pembentukan Tim Pengurusan izin.

Pada tahun 2008 terbit izin mendirikan bangunan (IMB) Gedung Serba Guna, dan mulai pemancangan tiang fundasi bangunan pada bulan September 2003. Pada tahun 2007 telah dapat dioperasikan unit klinik yang melayani warga. Pada waktu yang sama diadakan perayaan Ekaristi Hari Natal. Dengan demikian pindah tempat Ekaristi dari GKI Maleo.

Pada tahun 2008 mengurus dan memperoleh rekeomendasi dari Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) tentang perubahan IMB Gedung Serba Guna menjadi gedung gereja. Pembangunan gereja dapat diselesaikan dan diresmikan pada tahun 2009 oleh Uskup Agung Jakarta, Mgr. Ignatius Kardinal Darmaatmadja, SJ. Selanjutnya, pada tanggal 19 Agustus 2010 Uskup Keuskupan Agung Jakarta, Mgr. Ignatius Suharyo, Pr menegaskan berdirinya Paroki Santa Maria Regina, Bintaro Jaya sebagai Paroki ke 61 di Keuskupan Agung Jakarta.

Dewasa ini kegiatan Gereja Paroki Santa Maria Regina, Bintaro Jaya dapat dikelompokkan pada dua bidang, yaitu pembinaan / pelayanan dan kebaktian.

Kegiatan pembinaan dan pelayanan jemaat antara lain doa, latihan paduan suara, dan penyelidikan kanonik. Kegiatan kebaktian umum hari Minggu pukul 16.30-18.00 di GGI Jln. Maleo Raya, Sektor IX, Bintaro Jaya. Selebihnya, semua jenis kebaktian lainnya diselenggarakan di Gereja SanMaRe. Romo terdiri dari

Romo H.W. Natawardaya, Pr dan Romo A. Yus Noron, Pr. Jumlah anggota sebagaimana pada acara Misa pertama mencapai 500 orang.

Gereja Reformed Injili Indonesia Bintaro. GRII ini salah satu denominasi Kristen dalam kebaktian bergabung dengan di GGI Maleo. Alamat sekretariat Ruko Blok Bolk G 8-9 Bintaro Jaya, Sektor IX Kota Tangerang Selatan (Telp. 021-745.2277 dan 745.1901).

Kegiatan pembinaan dan pelayanan antara lain paduan suara, pujian bersama, doa pengakuan, doa persembahan, dan pengakuan iman Rasuli, persekutuan Wanita. Kegiatan kebaktian dilaksanakan di Ruko Blok G 8-9 Bintaro Jaya Sektor IX pukul 07.00, diikuti sekitar 50 anggota. Sedangkan kebaktian II pukul 10.00 di Gedung Gereja Imanuel Sektor IX Jln. Maleo Raya, Bintaro Jaya mencapai 120 orang.

Pimpinan Sekretariat GRII ialah Haryadi Ataher, sedangkan kepala administrasi bernama Ruth. Pimpinan peribadatan terdiri dari Pendeta Ivan Kristiono, dan Pdt. Antonius, S. Un. Jumlah anggota mencapai 140 orang. **Gereja Adven hari Ke-7** melakukan kebaktian dan kegiatan sosial keagamaan lainnya pada tiap hari Sabtu pukul 08.00-12.00 wib.

Proses dan Alasan Bergabung

PT Jaya Real Proverty, sebuah perusahaan pembangunan perumahan menyediakan dan memberikan tanah fasilitas sosial (fasos) untuk tempat peribadatan. Bagi perusahaan ini yang diberikan bukan hanya lahan, tetapi berikut bangunannya berupa masjid bagi pemeluk Islam, yang kemudian diberi nama Masjid Bintaro, dan Gedung Balai Pertemuan bagi non muslim yang kemudian diberi nama Gedung Gereja Imanuel Maleo Raya Bintaro Jaya.

Setelah ada gereja yang bergabung di Gedung Balai Pertemuan tersebut lalu dirubah namanya menjadi Gedung Gereja Imanuel (GGI), yang berarti tempat peribatan umat Kristiani. Pemberian nama gedung dengan "Immanuel" bukan nama dengan salah satu gereja sudah maksud gedung tersebut untuk dapat digunakan oleh gereja-gereja dan berbagai denominasinya di perumahan Bintaro Jaya.

PT Jaya Real Proverty menyerahkan pengelolaan GGI kepada GKI. Konon berkat peran pengikut GKI yang berkebetulan karyawan PT Jaya Real Proverty. Seiring proses waktu dan perkembangan penghuni Bintaro Jaya khususnya dari kalangan umat Kristiani, lalu membentuk komunitas dan gereja dalam arti persekutuan umat dari berbagai denominasi. Pemeluk agama Katolik dan Kristen berbagai denominasinya memerlukan tempat ibadat, karena itu masing-masing bergabung di GGI yang dikelola oleh GKI.

Alasan bergabungnya gereja-gereja di GGI, sebagai berikut:

- 1) GGI diberikan oleh PT Jaya Real Proverty untuk tempat peribadatan umat Kristiani, baik Katolik maupun Kristen. Masing-masing gereja merasa memiliki hak untuk memanfaatkannya sebagai pusat kegiatan keagamaan dan peribadatan.
- 2) Kondisi umum gereja pada awal dihuninya perumahan Bintaro Jaya sanagat memerlukan tempat ibadat, karena masing-masing belum mampu mendirikan gereja.
- 3) Bergabung di GGI bersifat sukarela, termasuk kontribusi dalam perawatannya.
- 4) Tempat berinteraksi antar umat Kristiani, dan beramal sosial bersama untuk masyarakat luas (Pdt Thomas Kartomo dan Pnt. Raffly Tamburian

19 Desember 2012, dan Romo H.W. Nataatmadja, Pr. 17 Desember 2012).

Proses Menjadi Gereja Mandiri

Para narasumber dan berbagai denominasi Kristen dan Katolik menginginkan gereja sendiri, dengan beberapa alasan:

- 1) Tiap gereja memiliki ornamen masing-masing yang dapat membantu pengkondisian kekhusuan dalam beribadat. Namun tidak mungkin dilakukan karena satu gedung digunakan berbagai gereja. Kondisi ruangan polos dari ornamen suatu gereja tertentu karena dapat mengundang keinginan yang sama dari geraja lainnya.
- 2) Kebebasan berekspresi dalam peribadatanterutama bagidenominasi tertentu dapat mengganggu umat dominasi lain, seperti Gereja Bethani yang kekhususannya dengan bertepuk dan bersuara keras. Cara ini dapat menarik perhatian umat geraja yang datang kemudian. Apalagi kebagian waktu sekitar pukul 17.00 yang dapat mengganggu muslim akan shalat maghrib di Masjid Bintaro yang letaknya berdekatan.
- 3) Waktu ibadah umum jatuh pada hari Sabbath. Sabbath bagi umumnya umat Kristiani adalah hari Minggu, kecuali Gereja Adven Hari ke-7 hari Sabtu. Karena itu, dari alokasi waktu tidak mungkin terjadwalkan dalam sehari lebih dari empat gereja. Masing-masing gereja hanya kebagian waktu beribadat sekitar dua jam. Pagi waktu untuk dua gereja, dan sore untuk dua gereja pula. Dalam hal belum termasuk kebaktian khusus seperti untuk perempuan dan pemuda.
- 4) Penentuan jadwal kebaktian memerlukan diskusi yang panjang.

Kemudian dapat diselesaikan melalui undian. Jadwal kebaktian umum hari Minggu yang berlaku saat ini:

- 06.30-08.00 : GKI Maleo Raya
- 08.45-10.00 : GKO Bintaro
- 10.00-12.00 : GRII Bintaro
- 16.30-18.00 : Paroki SanMaRe Tangerang
- 19.00- 21.30 : GKI Maleo Raya

Hari Sabtu:

- 08.00-13.00 : Gereja Adven hari Ke-7.

- 4) Kesanggupan kontribusi untuk biaya penegolaan GGI terbatas, baik untuk tiap peribadatan maupun biaya perawatan dan pembangunan. Kontribusi pemakaian (sewa) gedung perjam Rp. 300.000,- Sedangkan pemakaian gedung tiap kegiatan rata-rata minimal dua jam, berarti tiap kegiatan ibadah berkontribusi Rp. 600.000,-

Ikatan Kebersamaan Antaragereja

Semua gereja yang masih dan pernah bergabung di GGI membuat ikatan dalam bentuk kerjasama, yang disebut "Aksi Sosial Bersama" yang dimulai sejak tahun 1997. Kegiatan ini diselenggarakan sekali dalam setahun. Bentuk acara utamanya ialah pemeriksaan kesehatan, pengobatan gratis dan bantuan sosial.

Kegiatan Aksi sosial bersama ini untuk masyarakat umum, dan pernah dihadiri warga Bintaro jaya dan sekitarnya mencapai 1.500 orang. Dengan alasan kegiatan ini berskala besar, bersifat kemanusiaan, memerlukan dana dan tenaga yang banyak, maka semua gereja berpartisipasi. Sekaligus kesempatan

berinteraksi sosial antar anggota gereja.

Di samping kegiatan aksi sosial bersama juga terdapat program pelayanan umum dari masing-masing gereja. Misalnya melalui unit Balai Kesehatan Masyarakat (Balkesmas) oleh GKI.

Analisis

Gereja Katolik hanya satu, di bawah Paus dan Keuskupan. Terpeliharanya kesatuan karena penafsiran Alkitab dan pengajarannya berada pada peran Romo. Berbeda halnya dengan tradisi dalam Kristen berpeluang semakin tumbuh denominasi. Adapun penyebabnya antara lain:

Demokrasi kajian dogma. Tiap pemeluk Kristen terbuka untuk kajian dan penafsiran Alkitab. Banyak lulusan sekolah tinggi teologia. Para lulusan berpeluang untuk menafsirkan Alkitab. Inilah yang menimbulkan pertumbuhan denominasi yang sulit dibatasi.

Kekuasaan memimpin gereja. Secara naluriah tiap orang memiliki keinginan menjadi pemimpin termasuk memimpin gereja. Bagi yang kurang puas atas kepemimpinan yang ada membentuk pengikut sendiri sehingga timbul denominasi.

Isu dan manajemen keuangan. Keuangan yang dinilai kurang transparan sering mengakibatkan konflik internal umat, yang dapat berakhir dengan memisahkan diri sehingga terbentuk denominasi (Pdt. Thomas Kartomo, 19-12-20120).

Atas dasar itulah munculnya denominasi baru sulit dibatasi. Hingga saat ini denominasi yang tidak terdaftar di Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen sebanyak 323

denominasi, dan luar itu tercatat mencapai 600 denominasi.

Bisakah Gereja Katolik dan Gereja Kristen dengan berbagai denominasinya itu bergabung pada satu gedung gereja dalam aktivitas sosial keagamaan dan peribadatan?

Dari pengalaman Gedung Gereja Imanuel Maleo, Bintaro Jaya gereja Katolik dan gereja Kristen dengan berbagai denominasinya dapat bergabung pada satu Gedung Gereja Imanuel, karena:

Gereja merupakan “pemberian” yang diperuntukkan untuk semua gereja. Kasus Gedung Gereja Imanuel Bintaro Jaya adalah pemberian dari PT Jaya Real Proverty. Dari pengalaman ini, pemerintah dapat membangun rumah ibadat untuk komunitas agama tertentu yang menampung berbagai denominasi atau aliran keagamaan / mazhab. Misalnya antara aliran bermazhab dan yang tidak. Contoh kasus shalat tarawih di Masjid Istiqlal antara komunitas 11 rakaat dan 23 rakaat, dapat dilaksanakan bersama sesuai masing-masing keyakinan.

Pengelola Gedung Gereja Imanuel dipercayakan kepada salah satu gereja, yaitu GKI. GKI mampu mengelola GGI dengan prinsip adil dalam pengalokasian waktu, dan transparan dalam keuangan yang berkaitan dengan kepentingan gereja dan keperluan bersama, serta mau berkorban dalam mengatasi semua kekurangan yang diperlukan. Ada pemikiran, jika gedung gereja untuk bersama dikelola secara bersama-sama dengan melibatkan semua unsur dari masing-masing gereja.

Pengalokasian waktu peribadatan yang utama pada hari Minggu, maka waktu tersebut dibagi dengan cara diundi sehingga dirasakan keadilan. Hal ini dipraktikkan di GGI. Sekalipun pengelola GGI ialah GKI, tetapi karena diundi, maka waktu utama (*prame time*) ternyata

diperoleh GKO. Adapun kegiatan sosial di luar hari Minggu tidak masalah dalam pembagian waktu. Namun terkendala oleh kontribusi yang bagi sementara gereja masih terbatas jumlah umatnya.

Dari segi kenyamanan terasa kurang, karena sebelum berakhir acara kebaktian telah menunggu giliran dari gereja selanjutnya.

Peluang untuk dapat bergabung dalam satu gereja masih dimungkinkan dengan “rumah ibadat yang diberikan untuk semua aliran / denominasi / mazhab, penamaan gereja yang bersifat umum, pengelolaan yang adil dan transparan”. Jika rumah ibadat dibangun dan milik suatu gereja sangat tidak mungkin bergabung gereja lainnya, karena prioritas pemanfaatannya oleh pemeluknya.

Penutup

Kesimpulan

Dari temuan penelitian dan pembahasan di atas dapat diambil kesimpulan, yaitu:

Gedung Gereja Imanuel, Moleo Raya Bintaro Jaya adalah fasilitas sosial (fasos) merupakan “pemberian” PT Jaya Real Proverty untuk tempat kegiatan sosial keagamaan dan peribadatan umat Kristiani, baik Katolik maupun Kristen dengan berbagai denominasinya.

Gereja Katolik dan Gereja Kristen dengan berbagai denominasinya dapat bergabung pada satu Gedung Gereja Imanuel (GGI) Maleo Raya Bintaro Jaya, yang dikelola oleh Gereja Kristen Indonesia Moleo Raya. Prinsip yang berkembang ialah: pemanfaatan “pemberian gedung untuk kegiatan semua gereja”, pengelolaannya yang adil dan transparan, serta pengembangan

sikap saling toleran dan kesadaran kontribusi.

Bergabungnya delapan denominasi Kristen dan sebuah Paroki Katolik Santa Maria Regina (SanMaRe) pada satu GGI, dari segi tempat peribadatan bersifat “sementara” selama belum mampu mendirikan rumah ibadat sendiri, dan / atau belum memiliki rumah ibadat yang memadai, sedangkan dari segi “Aksi Sosial Bersama”, bersifat permanen.

Proses penggabungan gereja-gereja pada satu GGI berdasarkan “suka rela” oleh umat Kristiani. Namun sisi psikologis terasa kurang nyaman atas perbedaan dogma teologis dan tata peribadatan.

Bagi gereja dan denominasi yang telah mampu mandiri secara spiritual dan fisik dalam peribadatan memisahkan diri dengan mendirikan rumah ibadat tersendiri, dan / atau menyewa bangunan lain (ruko). Sedangkan sekertariat kegiatan administratif pada masing-masing gereja.

Sebagai wujud *oikoumene*, semua gereja yang menempati dan yang pernah menempati GGI “menyatu” dalam kegiatan “Aksi Sosial Bersama”, sebagai program untuk umum tahunan. Prospek kedepan rumah ibadat yang berasal dari “pemberian” baik pengembang perumahan maupun pemerintah sangat dimungkinkan gereja-gereja dapat bergabung, gereja Katolik maupun Kristen dalam berbagai denominasinya.

Rekomendasi

Berdasarkan pembahasan dan kesimpulan di atas, maka peneliti merekomendasikan sebagai berikut :

Kementerian Agama hendaknya berkerjasama dengan Pengembang Proverty dan pemerintah daerah dalam penyediaan fasos lahan satu paket tempat ibadat untuk tiap komunitas agama dilingkungan baru yang terdapat berbagai komunitas agama dan aliran / denominasi / mazhab. Selanjutnya pemerintah daerah agar melayani pendirian tempat ibadat, termasuk kemudahan dalam pengurusan Izin Mendirikan Bangunan (IMB) bagi yang telah memenuhi persyaratan sesuai PBM 2006.

Kementerian Agama dan secara khusus Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen dan Katolik hendaknya membuat edaran berisi anjuran kepada umat Kristiani yang belum dapat memenuhi persyaratan pendirian rumah ibadat terlebih dahulu menggabung pada rumah ibadat komunitas yang ada dan sepaham. Selanjutnya imbaun seperti ini dapat ditingkatkan bagi semua komunitas agama melalui kebijakan Menteri Agama.

Perlu dicontoh dan diintensifkan pola “Aksi Sosial Bersama” untuk umum oleh himpunan gereja, sebagai model pendekatan dan komunikasi dengan warga pemeluk agama sekitarnya oleh PGI dan majelis sejenis.

Daftar Pustaka

- Badan Litbang dan Diklat, *Sosialisasi PBM & Tanya Jawabnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Kementerian Agama RI, Jakarta, 2011.
- Badan Pekerja Majelis Gereja Kristen Indonesia, *Tata Gereja dan Tata Laksana*, Jakarta, 2009.

- Badan Pusat Statistik Provinsi Banten, *Banten dalam Angka 2010*, Serang, 2011.
- Djabir, Ahmad dan Rojak Abdul, Ed., *Potret Kerukunan Umat Beragama Kabupaten Tangerang*, FKUB Tangerang, 2010.
- Gereja Kristen Indonesia Maleo Raya, *Warta Jemaat*, Bintaro Jaya, Tangerang. Desember 2012, No. 50 tahun XI.
- Gereja Kristen Oikoumene di Indonesia Bintaro Jaya, *Warta Jemaat GKO*, Tangerang, Desember 2012.
- Jan Arintonang, S., *Berbagai Aliran di dalam dan Sekitar Gereja*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 2009.
- , *Buku Kehidupan Jemaat*; Bintaro Jaya, Tangerang, 2012.
- , *Katekisasi Pernikahan*, Magelang, 1999.
- Miles, Matthew B dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, Terjemahan Tjetjep Rohendi Rohidi, *Analisis data Kualitatif*, UI Press, Jakarta, 1972
- Paroki Santa Maria Regina Bintaro Jaya, *Warta SanMaRe*, Tangerang, 2012, No. 51 Tahun III.
- Rojak, Abdul, Sirajudin dan Istijar Nusantara, *Sejarah Berdirinya Kota Tangerang Selatan*, Green Komunika, Pamulang, 2010.
- Sinode Gereja Kristen Indonesia Jawa Tengah, *Tumbuh dalam Kristus: Buku Pedoman untuk Guru*, Magelang, 1990.

Narasumber

- Abdul Kadir Yusuf, Kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan Pondok Aren, Kota Tangerang Selatan
- H.W. Natawardaya, Romo Paroki Santa Maria Regina, Bintaro Jaya.
- Istu, Ketua Majelis Jemaat Gereja Kristen Indonesia (GKI), Maleo Raya, Bintaro Jaya.
- James Kullit, Kepala Sekertariat Paroki Santa Maria Regina, Bintaro Jaya.
- Mukhlis, warga Jurang Mangu, Kecamatan Pondok Aren, Kota Tangerang Selatan.
- Raffly Tamburian, Penatua Gereja Kristen Oikoumene di Indonesia (GKO) Binatro Jaya.
- Rudi Anto Nainggolan, Penatua Gereja Kristen Oikoumene (GKO) di Indonesia (GKO) Binatro Jaya.
- Ruth, Kepala Sekertariat Gereja Reformed Injili Indonesia, Bintaro.
- Thomas Kartomo, Pendeta Gereja Kristen Indonesia (GKI), Maleo Raya, **Bintaro Jaya**.

Dialog yang Represif: Studi Kasus terhadap Dialog MUI dan JAI di Kuningan

Flavius Floris Andries

Prof. Dr. Mohtar Maso'ed (Promotor)

Dr. ZainalAbidin Bagir (Ko-promotor)

Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

Diterima melalui Pos, 14 Maret 2013

Abstract

A dialogue among religions is the basic need in the multicultural life of Indonesia. Without any interfaith dialogue, conflicts and violence in the name of religion are difficult to be avoided. However, the process of dialogue is not an easy task to do. There is a basic need to find the proper methods of dialogue, because a mistake in finding the methods will complicate the process of dialogue, the dialogue can be meaningless and failed. This research demonstrates the failure of a dialogue because of a mistake in finding methods of dialogue, which prevents the dialogue reaching its ends. Based on a case study, this research analyses the aspects that can lead to the failure of a dialogue between Islam (MUI) and JAI in Kuningan. This research is important because the conflicts and violence occurred on the basis of different ideologies between Islam and JAI have not met any solutions despite the engagement of both parties in some dialogues. This research found that the failure in the dialogue between Islam (MUI) and JAI in Kuningan was because of the repressive factors of Islamic groups represented by MUI and the attitude of the government as biased mediator.

Keywords: JAI; MUI; Government; Repressive Dialogue

Abstrak

Dialog antar agama, adalah kebutuhan mendasar dalam kehidupan multikultural seperti dalam konteks Indonesia. Tanpa adanya dialog antar agama, persoalan-persoalan konflik dan kekerasan yang berbasis agama akan sulit dihindari. Namun proses dialog bukanlah hal yang gampang dan mudah untuk dilakukan. Kebutuhan mencari metode berdialog yang tepat adalah kebutuhan mendasar, karena kesalahan dalam memilih metode akan mempersulit proses dialog, bahkan dialog akan menjadi tidak berarti atau gagal karena kesalahan dalam memilih metode. Penelitian ini ingin menunjukkan bagaimana gagalnya sebuah dialog akibat kesalahan dalam memilih metode dialog, sehingga proses dialog tidak sampai pada tujuan. Dengan menggunakan pendekatan studi kasus penelitian ini mencoba mengangkat persoalan gagalnya sebuah dialog antara Islam dan JAI di Kuningan. Penelitian ini sangat penting karena mengingat konflik bahkan kekerasan yang muncul akibat adanya perbedaan ideology antara Islam dan JAI telah menempuh upaya dialog untuk menyelesaikan konflik tersebut, namun upaya tersebut gagal. Berdasarkan hasil riset ditemukan bahwa kegagalan dialog antara Islam dan JAI di Kuningan disebabkan oleh faktor represifitas kelompok Islam yang diwakili oleh MUI serta adanya sikap pemerintah sebagai mediator yang tidak netral.

Kata kunci: JAI, MUI, pemerintah, Dialog represif.

Pendahuluan

Konflik yang mengarah pada tindak kekerasan atas nama agama sebagai penyebab, menjadi fenomena di berbagai tempat. Konflik Israel dan Palestina, Islam dan Kristen di Afrika, konflik di Yaman, Zuriyah dan diberbagai belahan bumi adalah representasi dari fenomena social keagamaan secara global yang dapat dilihat melalui media massa baik cetak maupun elektronik. Walaupun sebagian besar kekerasan tersebut disebabkan oleh faktor politik (kekuasaan), ekonomi (kesejahteraan), namun kecenderungan masyarakat memahaminya dari sisi agama. Secara faktual hal ini bias dilihat dari konflik Israel-Palestina, dimana menimbulkan banyak protes, secara khusus dari dunia Islam maupun Indonesia yang melakukan protes tidak saja karena persoalan kemanusiaan, tetapi karena solidaritas keagamaan, sehingga melihat kasus tersebut sebagai konflik Islam dan Israel. Hal ini berbeda dengan respons masyarakat Islam terkait dengan krisis di Zuriyah, maupun Yaman, seakan-akan kurang mendapat perhatian masyarakat maupun media seperti konflik kekerasan yang terjadi antara Israel-Palestina.

Di Tingkat lokal, konflik yang mengarah pada tindakan kekerasan atas nama agama juga menjadi fenomena social dalam konteks Indonesia. Konflik, Maluku, Posso, Sejumlah konflik kekerasan antara Islam dan JAI, di Jawa Barat, Mataram, bahkan antara Islam dan Syiah di Madura, adalah fakta sosial bahwa yang menggambarkan bahwa betapa besar sisi keburukan dan fanatisme keagamaan yang mendominasi cara beragama masyarakat Indonesia. Sensitifitas keagamaan masih menjadi problem penting, bahkan menjadi potensi konflik yang besar karena sifat fanatisme keagamaan yang dominan. Hal ini menunjukkan bahwa pada dasarnya agama itu bersifat ambigu (Baum).

Agama sebagai produksi manusia dengan nilai-nilai religiusitas memiliki implikasi baik maupun buruk (Berger, 1967:180). Dimana implikasi baik dan buruk sangat tergantung dari apa yang objek perhatian dari subjek yang mengonstruksinya.

Secara khusus konflik Islam dan JAI yang mengakibatkan terjadinya tindak kekerasan di berbagai tempat, misalnya Jawa Barat: Cikeusik, Parung, Tasik Malaya, Kuningan, Maupun di Mataram, (NTB) adalah fakta keberagaman yang muncul akibat adanya perbedaan konstruksi nilai religious yang berbeda satu dengan lainnya. Konflik ini mungkin tidak akan terselesaikan namun setidaknya upaya meminimalisir terjadinya aksi kekerasan dan anarkisme yang brutal atas nama agama perlu dilakukan melalui dialog. Dialog masih dianggap relevan dan potensial dalam penyelesaian konflik antar agama termasuk internal agama seperti yang terjadi antara Islam mainstream dan JAI. Secara khusus terkait dengan kasus di Kuningan, terjadi upaya damai melalui dialog yang diprakarsai oleh pemerintah baik, DPRD maupun Bupati namun semuanya tidak memberikan solusi penyelesaian masalah, bahkan dialog tersebut lebih menunjukan adanya dominasi dan keberpihakan dari pemerintah terhadap kelompok tertentu sehingga dialog dinilai gagal. Oleh sebab itu menjadi fokus pembahasan dalam riset ini adalah bagaimana proses dialog Islam *mainstream* yang diwakili oleh MUI dan JAI di Kuningan dalam meminimalisir konflik. Persoalan ini akan dijabarkan melalui dua pertanyaan penelitian yakni:

1. Bagaimana peranan pemerintah daerah (DPRD dan BUPATI) sebagai media sosial dalam upaya dialog Islam (MUI) dan JAI.
2. Bagaimana posisi MUI dan JAI dalam dialog tersebut, dan apa dampak bagi situasi masyarakat di Kabupaten Kuningan.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dimana data yang didapatkan melalui hasil interview terhadap para informan yakni dari komunitas JAI, Kelompok organisasi Islam seperti MUI, NU dan Muhammadiyah, serta pemerintah setempat. Interview terhadap para informan ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana peran pemerintah daerah dalam upaya dialog sebagai alternative penyelesaian konflik JAI dan kelompok Islam di Kuningan, serta mengetahui posisi masing-masing kelompok dalam hal ini JAI dan MUI yang merepresentasi kelompok Islam di Kuningan dalam proses dialog. Data yang ditemukan akan dideskripsikan melalui proses interpretasi dan kemudian dilakukan analisis kritis (*critical analyzing*).

Kerangka Teori

Konteks bermasyarakat, maupun beragama dimana pun berada tidak terlepas dari yang namanya dialog, apalagi dalam suatu masyarakat plural dan multikultur, dialog menjadi hal penting dilakukan untuk meminimalisir potensi konflik yang bisa mengarah pada aksi kekerasan. Namun seringkali dialog disalah artikan dimana dialog lebih mengarah pada relasi dialetika yang mengarah pada diskusi, debat untuk mencair kesalahan, kekurangan dan kelemahan setiap partisipan. Dalam konteks keagamaan, klaim kemutlakan suatu kebenaran (*absolute truth*), seringkali menggiring perjalanan keberagaman suatu masyarakat beragama tiba pada konflik yang mengarah pada tindakan kekerasan, baik verbal maupun fisik. Pada sisi munculnya cara pandang yang eksklusif menyebabkan terjadinya sikap antipati dari suatu kelompok agama kepada kelompok lainnya, maupun varian keagamaan yang satu dengan yang lainnya. Ini berarti bahwa dialog

belum sepenuhnya dipahami secara baik oleh masyarakat termasuk komunitas beragama.

Kniter, seorang pluralis, menyatakan bahwa dialog bukan toleransi, saling tukar informasi, dan proses sinkretisme. Dialog adalah sebuah percakapan yang melibatkan semua partisipan dalam percakapan yang mencoba mengajak semua orang untuk belajar tentang satu sama lain agar dapat mengenal dengan baik tentang yang lain dari masing-masing. Menurut Kniter dialog dapat berlangsung apabila dimulai dari hal-hal yang bersifat praksis, yang dialami oleh semua agama yakni, *common ground* dan bukan dari apa yang diyakini (Kniter, 1995: 54). Hal lain yang ditawarkan Kniter dalam proses dialog adalah bagaimana cara atau bentuk-bentuk dialog yang bisa digunakan saat orang melakukan dialog yakni *replacement Model* (eksklusif) yang klaim kebenaran terhadap satu agama saja, *The Fulfillment model* (inklusif) adanya pengakuan kebenaran dan keselamatan dalam agama lain, *the mutuality Model* (pluralis) adanya pengakuan terhadap kelangsungan hidup diberbagai jalan yaitu *the acceptance model* liberalis yakni adanya pengakuan terhadap keberlangsungan dari kebenaran pada masing-masing agama dengan tetap didasarkan pada keyakinan dalam kebenaran yang dianut.

Di sisi lain Kniter juga mengajak kita untuk memahami dialog yang harus menjangkau persoalan global terkait dengan penderitaan (kemiskinan, peperangan, kebijakan global, dan lain-lain). Kniter menawarkan suatu cara bagi semua agama untuk bagaimanapun upaya menghadapi penderitaan, dan pertanggung jawaban global yang harus dilaksanakan berdasarkan *common ground* dan *common cause* (Kniter, 2002). Kniter menegaskan bahwa dialog keagamaan tidak terbatas pada pengertian percakapan antar agama yang siftnya memebri

informasi menyangkut persamaan maupun perbedaan masing-masing agama. Namun dialog adalah suatu hubungan mutualisme yang dibangun berdasarkan suatu harapan bagi semua orang untuk menumbuh kembangkan pengetahuan dan praktek tentang konsep apa itu kebenaran dan kebaikan.

Pandangan Kniter menunjukkan suatu bukti sejarah dialektika agama, yang membawa pengaruh kepada pola-pola dialog antar agama yang telah berkembang dalam kehidupan sosial dan kemanusiaan, dialog kehidupan, perbuatan, kerukunan, sharing pengalaman beragama, dialog kerja sosial dialog aksi, dialog terbuka, *interfaith dialogue* dan lain-lain (Burhanudin Daya, 2004:39). Samartha (1989: 77) mendefinisikan dialog dalam konteks partikularis sebagai upaya memahami dan menyatakan sifat kekhususan ada suatu kelompok masyarakat beragama. Hal ini bukan saja dalam kaitan dengan warisannya saja, tetapi **dalam hubungan dengan warisan rohani tetangga-tetangga. Senada dengan padangan Samartha, Panikar menguraikan bahwa** yang terdapat dalam dialog hubungan antar agama bukan hubungan asimilasi atau substitusi, melainkan hubungan yang saling menyuburkan. Tujuan dialog menurutnya adalah menekankan kesinambungan suatu kedalaman maka yang dapat ditemukan diantara agama-agama dan komunitasnya (Panikar, 1999:77).

Hans Kung mengatakan bahwa tanggung jawab global adalah dasar bagi semua agama. Kung menegaskan bahwa semua agama di dunia ini sesungguhnya berkontribusi bagi para pengambil kebijakan di segala bidang untuk menciptakan kedamaian dan keadilan di dunia. *There can be no peace among nations unless there is peace among religions* (Kung, 1991: xv). Dari pernyataan Kung yang mengatakan bahwa tidak ada perdamaian

antar bangsa jika tidak ada perdamaian antar agama. Kung memahami agama sebagai sumber konflik yang potensial, perdamaian antar bangsa sangat ditentukan dari perdamaian antar agama.

Kesadaran akan bahaya yang bisa dimunculkan oleh ketiadaan perdamaian antar agama, maka Swidler (1987) mengatakan dialog itu sangat penting agar semua orang bisa belajar yang bisa merubah persepsi dan pemahaman setiap orang akan realitas dan bagaimana kita harus berbuat. Oleh sebab itu dialog antar agama maupun ideology harus dilihat dari dua sisi yakni sejauhmana keduanya saling mendalami komunitas masing-masing. Dalam dialog setiap orang dituntut memiliki nilai kejujuran dan ketulusan, dan selalu berupaya menghindari sikap membandingkan gagasan si pelaku dalam dialog dengan persoalan keyakinan. Setiap partisipan dialog harus mendefinisikan atau menegaskan doktrin agama masing-masing sesuai keyakinan yang dianut, serta menghindari pandangan yang radikal, yang cepat menyimpulkan ketidaksetujuan pandangan. Dialog dapat berjalan apabila terdapat kesejajaran pandangan, serta akan mendapat tempat apabila didasari oleh adanya konsep kebenaran bersama. Setiap partisipan dalam dialog harus memiliki sikap kritis terhadap cara pandang dirinya sendiri dan tradisi yang dianutnya. Selanjutnya setiap partisipan berusaha masuk kepengalaman yang dimiliki oleh partnernya dalam dialog agama/ideology dan mencoba mendalaminya.

Dari penjelasan beberapa ahli yang disebutkan di atas, maka dipandang penting bahwa yang menjadi penekanan dalam berdialog adalah dialog kehidupan, dimana diskursus kehidupan keagamaan yang perlu ditekankan dewasa ini melampaui batas-batas wacana teologis, dogmatis, yang seringkali menjadi sumber konflik, tetapi bagaimana dari

setiap ideology dan teologi dari masing-masing agama dikembangkan menjadi suatu paradigma berpikir kritis analitis untuk berkontribusi bagi persoalan humanitas, menjawab tantangan global, dari berbagai krisis, baik lingkungan, keadilan dan lain-lain.

Peranan Pemerintah Sebagai Media Sosial dalam Upaya Membangun Dialog Islam dan JAI

Relasi Islam (MUI) dan JAI di Kuningan berada dalam situasi yang tidak harmoni. Hal ini disebabkan adanya perbedaan doktrin teologi antara kedua kelompok tersebut yang masing-masing mengklaim diri sebagai Islam mengikuti Nabi Muhammad saw, namun memiliki interpretasi ajaran bahkan doktrin yang berbeda, serta paham eksklusifisme yang begitu kuat dibarengi dengan adanya kemutlakan klaim kebenaran yang sepihak dalam, menjadi alasan kuat mengapa konflik Islam mainstream dan JAI tidak berakhir, justru berlarut-larut dan turut terkait dengan berbagai dimensi kehidupan dan melibatkan berbagai elemen dalam masyarakat.

Konflik Islam mainstream dan JAI di Kuningan sejak tahun 2002 hingga 2010 tercatat menimbulkan berbagai gerakan anarkis, diantaranya ada perusakan masjid dan perumahan milik warga JAI, penutupan dan penyegelan gedung ibadah milik JAI oleh pihak pemerintah, serta terjadinya konflik fisik yang mengarah pada tindakan anarkis oleh kelompok massa yang mengatasnamakan Islam dari berbagai tempat di Jawa Barat. Realitas tersebut menimbulkan adanya perhatian dari berbagai pihak termasuk pemerintah lokal dalam upaya penyelesaian konflik. Salah satu upaya dalam penyelesaian konflik antara Islam mainstream dan JAI di Kuningan terjadi melalui dialog. Berdasarkan hasil wawancara dengan salah satu anggota

DPRD setempat, dikatakan bahwa DPRD telah mengambil langkah memfasilitasi dua komunitas (Islam mainstream dan JAI) bertemu dalam ruang dialog. Dalam kesempatan itu kelompok Islam diwakili oleh MUI dan JAI diwakili oleh orang-orang dari pusat (Natzir S.A, dan Rosak (Mubalig JAI). Hal ini menunjukkan bahwa pemerintah Kuningan melalui DPRD telah melakukan suatu upaya resolusi konflik dengan menjalankan peran dan tanggung jawab sebagai bagian dari aparatur Negara dalam menciptakan konteks aman di Kuningan.

Berdasarkan hasil interview dengan pihak MUI dikatakan bahwa upaya DPRD dalam mempertemukan Islam mainstream yang diwakili oleh MUI dan JAI dalam ruang dialog tidak berhasil walaupun telah berlangsung selama lima kali. Kegagalan tersebut menurut MUI disebabkan oleh adanya perbedaan doktrin teologi sehingga sulit mendapat titik temu. Namun walaupun demikian upaya dialog menuju penyelesaian konflik dan kekerasan di kabupaten Kuningan terus diupayakan. Bupati Kuningan dalam menyikapi konflik Islam mainstream dan JAI juga melakukan upaya dialog yang melibatkan para ulama, utusan dari JAI dan KOMNAS HAM. Namun momentum pertemuan melalui dialog tersebut disesali oleh pihak Islam karena agenda dialog tersebut dibahas mengenai pasal 29 UUD 1945, tentang kebebasan beragama. Hal ini dapat dipahami bahwa persoalan kebebasan beragama adalah menjadi perhatian dari KOMNAS HAM karena terkait dengan hak asasi setiap manusia dalam menentukan keyakinan. Oleh sebab itu dengan menjadikan topik kebebasan beragama dalam agenda dialog agar setiap lapisan masyarakat termasuk pemerintah memahami aspek kebebasan beragama dari setiap individu yang telah diatur oleh Undang-undang.

Berdasarkan momentum dialog dengan agenda tentang kebebasan

beragama maka ditemukan bahwa pemerintah kabupaten Kuningan telah melakukan suatu pelanggaran HAM, melalui aksi penyegelan terhadap rumah ibadah JAI. Pada pihak lain, kekesalan kelompok Islam disebabkan karena dalam agenda dialog yang membahas mengenai kebebasan beragama yang berpatokan pada pasal, 29 UUD 1945, pasal 28 UUD 1945, tanpa melihat pada pasal 28 poin J yang membatasinya, sehingga bagi Kelompok Islam, dialog tersebut terkesan terjadi keberpihakan dari KOMNAS HAM yang berpihak kepada JAI dengan alasan minoritas dan Islam sebagai mainstream sebagai mayoritas berada pada posisi salah.

Dinamika keagamaan di Kuningan yang diwarnai dengan konflik Islam mainstream dan JAI, tidak menyulutkan upaya pemerintah kabupaten Kuningan untuk mempertemukan dua komunitas dalam satu ruang bersama, membahas alternatif penyelesaian konflik. Upaya mempertemukan dua komunitas tersebut dilakukan melalui dialog, namun proses dialog tersebut tetap diwarnai dengan adanya keberpihakan pada kelompok tertentu. Hal ini bisa dilihat dari hasil wawancara dengan tokoh NU sebagai berikut:

September, 2012, Bupati telah berupaya untuk menyelesaikan persoalan JAI dengan kelompok Islam, Namun JAI bersih keras tidak ingin berdamai bahkan bersih keras menolak kedatangan Bupati dan rombongan, ketika ingin sholat bersama di masjid JAI dengan imam yang bukan dari JAI. Selanjutnya ditegaskan bahwa keputusan Bupati mengikutsertakan imam dalam proses dialog itu untuk menguji apakah benar JAI itu eksklusif atau tidak.

Terhadap kasus ini dikonfrontir dengan JAI ditemukan bahwa penolakan JAI terhadap imam yang disediakan oleh Bupati untuk memimpin sholat, disebabkan karena hal tersebut

tidak diagendakan, bahkan tidak diinformasikan kepada pihak JAI. Hal ini merupakan sesuatu yang terjadi secara spontanitas dan mengagetkan pihak JAI, dan menunjukkan suatu sikap yang tidak etis dimana keberadaan JAI sebagai suatu komunitas beragama tidak dihargai. Disini terlihat bahwa pemerintah dan kelompok Islam melihat JAI adalah objek bukan sebagai subjek dari dialog tersebut. Pemerintah telah menunjukkan suatu sikap yang tidak netral, karena melihat posisi JAI hanyalah sebagai kelompok minoritas, yang selalu menerima apapun keputusan pemerintah.

Sikap pemerintah yang tidak netral dalam memediasi dialog antara MUI dan JAI memperlihatkan adanya tingkat strukturasi relasi agama dan negara keduanya saling memberi legitimasi. Hal ini seperti yang terjadi di Indonesia, dimana relasi kuasa antara negara dan kelompok agama telah memperlihatkan hubungan simbiotik dalam kerangka pemberian legitimasi. Agama memberikan dukungan untuk proses legitimasi negara (pemerintah), sebaliknya agama telah diberi tempat sekaligus mendapat perlindungan dari negara. Negara dalam menjaga suara elektoral dan kekuasaan akan menggunakan kelompok-kelompok keagamaan yang secara kuantitatif adalah mayoritas demi mengamankan posisi. Oleh sebab itu proses dialog yang difasilitasi oleh pemerintah setempat adalah suatu proses dialog yang berdimensi politik, karena ada unsur keberpihakan pada salah satu kelompok.

Posisi MUI dan JAI dalam Konteks Dialog

Pemerintah yang tidak bersikap netral dan selalu berpihak pada kelompok tertentu, merupakan akar dari ketidakadilan dalam masyarakat. Pada sisi lain akan memproduksi

bentuk-bentuk dominasi dan hegemoni terhadap kelompok lainnya dalam masyarakat. Terkait dengan kasus JAI di Kuningan, pemerintah yang cenderung berpihak kepada ormas Islam yakni MUI, sehingga dampaknya situasi ini lebih menguntungkan MUI. Maupun kelompok yang resisten terhadap JAI. MUI menggunakan ruang dialog sebagai media pembinaan terhadap JAI yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Berdasarkan Hasil Interview dengan MUI kabupaten Kuningan, Juni, 2012, dikatakan bahwa Upaya dialog yang dimediasi oleh pemerintah dipakai oleh MUI untuk melakukan pembinaan kepada JAI, namun hal tersebut tidak berhasil, karena JAI memiliki doktrin dan teologi yang berbeda dengan Disini terlihat bahwa dialog bukan merupakan suatu arena untuk berbagi atau *share* perbedaan yang ada dimana setiap kelompok saling belajar mendalami setiap perbedaan dari masing-masing. Sebaliknya dialog dipahami sebagai media pembinaan. Agenda dialog berupa pembinaan yang terakit dengan unsur-unsur Aqidah (Kitab suci dan kenabian) yang mana MUI menganggap teologi yang dipahami dan diajarkan oleh JAI telah menyimpang dari ajaran Islam sebenarnya. Oleh sebab itu JAI harus bertobat dan kembali ke jalan yang benar. Dalam pandangan MUI JAI telah melakukan suatu kesalahan fatal, sehingga MUI bertanggung jawab melakukan pembinaan dan penyadaran bagi JAI.

Melalui proses dialog dengan cara-cara yang disebutkan di atas, kelihatan adanya dominasi kelompok Islam yang diwakili oleh MUI, menunjukkan supremasi dan arogan, sehingga menghegemoni kelompok JAI. Oleh sebab itu relasi kedua kelompok ini dalam dialog adalah relasi subjek-objek. Hal ini bertentangan dengan prinsip dasar berdialog. Swidler (1990: 42) mengatakan bahwa dialog bukan debat, didalam dialog dibutuhkan sikap menahan emosi, untuk lebih

banyak mendengar, terbuka serta simpati dan berusaha memahami posisi orang lain. Dialog yang tidak dibarengi dengan kesiapan untuk mendengar orang lain, hanya akan menumbuhkan kebencian yang semakin mendalam.

Dalam bukunya *Toward a Universal Theology of Religion*, Swidler menuliskan bahwa tujuan utama dialog adalah untuk saling belajar. Hal ini akan mengubah dan menumbuhkan persepsi dan pemahaman tentang realitas dan bagaimana kita harus berbuat. Dialog antar agama maupun ideologi apapun, harus dilihat dari dua arah yakni sejauh mana masing-masing saling mendalami komunitasnya. Setiap pelaku dialog harus datang berdialog dengan sikap jujur dan sungguh-sungguh. Dalam dialog tidak diperkenankan untuk saling membandingkan gagasan. Namun setiap peserta harus mendefinisikan atau menegaskan doktrin agamanya masing-masing sesuai keyakinan yang dianut, serta tidak memiliki pandangan yang radikal dan cepat menyimpulkan ketidaksetujuan pandangannya terhadap yang lain. Dialog akan berjalan apabila terdapat pandangan yang sejajar serta dilandasi atas kesadaran mengenai kebenaran bersama. Seorang yang masuk dalam dialog paling tidak memiliki sikap kritis terhadap cara pandang dirinya sendiri dan tradisi yang dianut. Pada akhirnya setiap partisipan berusaha masuk ke pengalaman yang dimiliki oleh partnernya dalam dialog agama/ideology dan mencoba mendalaminya (Swidler, 1987).

Swidler mengatakan pula bahwa dialog antar agama bekerja pada tiga area: secara praksis, dimana bekerja sama untuk kemanusiaan, memasuki dimensi spiritual, dimana kita mencoba untuk memahami mitra dialog secara mendalam, dalam pengertian kita mencari kebenaran (Swidler, 1988: 24). Dari pendapat Swidler, maka dialog yang terjadi berusaha menggerakkan

setiap orang untuk berada dalam kerukunan dan situasi harmoni, bukan sebaliknya dialog menciptakan ruang terjadi dominasi dan hegemoni sehingga ada pihak yang dikorbankan. Dalam proses dialog Islam dan JAI di Kuningan jelas bahwa JAI menjadi korban dari dialog yang didominasi oleh MUI, akibat memandang diri sebagai yang benar, dan melihat JAI sebagai objek yang salah dan harus diselamatkan. Dialog yang dilandasi oleh perbedaan keyakinan atau teologi / ideologi yang ditonjolkan, maka berdampak pada munculnya klaim kebenaran (*truth Claim*) yang sulit untuk dihindari. Hal inilah yang disebut Kinter dengan kategori dialog *replacement*, dimana hanya kebenaran berada pada satu agama atau kelompok (Kinter, 2002: 19).

Dialog adalah arena komunikasi yang mana setiap individu, kelompok maupun masyarakat dapat mengkomunikasikan ide, gagasan, pikiran serta dapat dimengerti dan dihargai oleh pihak lain. Terkait dengan hal tersebut, Habermas mengatakan bahwa:

"In communicative action speaker and hearer assume their perspectives are interchangeable. By entering into an inter-personal relation in the performative attitude, they commit themselves to recognizing each other symmetrically as responsible subjects capable of orienting their action to validity claims" (Habermas, 1996: 67).

Berdasarkan pendapat Habermas di atas dapat dikatakan bahwa dialog sebagai salah satu bentuk tindakan komunikasi dilakukan atas dasar saling menghargai dan saling mengerti tanpa ada paksaan dan upaya mendominasi satu individu terhadap individu lainnya, satu kelompok terhadap kelompok lainnya. Dalam kasus dialog yang terjadi antara JAI di Manis Lor dan Pemerintah termasuk MUI tidak nampak prinsip-prinsip komunikasi yang

dikemukakan oleh Habermas melalui tindakan komunikasi aktif. Sebaliknya yang muncul adalah orientasi dari kelompok tertentu (pemerintah dan MUI) untuk memenangkan kepentingan mereka. Hal ini yang disebut oleh Habermas sebagai tindakan strategis, dimana kelompok yang berkomunikasi memiliki tujuan untuk memenangkan kepentingan sendiri (Habermas, 1993: 91). Nampak sikap egosentris dan arogansi dari MUI yang merasa lebih benar dan memiliki otoritas penguasa sehingga bisa menekan kelompok JAI yang dianggap salah.

Menurut penilaian MUI, dialog yang sudah berlangsung selama 5 kali yang semuanya difasilitasi pemerintah gagal. Hal ini disebabkan karena JAI memiliki aqidah yang berbeda dengan Islam. Nampak sekali bahwa dialog yang dipahami oleh MUI adalah media pembinaan, dan melihat JAI sebagai kelompok yang salah yang harus diluruskan. MUI tidak menyadari bahwa dengan sikap yang demikian telah terjadi suatu bentuk pemaksaan kehendak atas hak asasi kelompok tertentu terhadap pilihan terkait dengan keyakinan. Demikian juga pemerintah yang bertindak sebagai mediator dalam dialog tersebut ternyata tidak bersikap netral, tetapi justru memihak kepada kelompok Islam yang diwakili oleh MUI. Hasil wawancara dengan pengurus NU kabupaten Kuningan, September, 2012, Sikap ketidaknetralan pemerintah Kabupaten Kuningan nampak ketika ketika memediasi sebuah dialog dengan JAI di Manis Lor ternyata telah mempersiapkan imam untuk memimpin sholat di Masjid an-Nur milik JAI dan hal itu di tolak oleh JAI.

Momentum ini memperlihatkan adanya perebutan kekuasaan siapa yang akan bertindak sebagai imam untuk memimpin sholat berjamaah saat itu. Terlihat betapa besar pengaruh dimensi kekuasaan, politik yang dominan dari pada kesadaran setiap orang memahami

hakekat sholat. Jika kedua komunitas ini memahami bahwa agama, sholat dan ibadah adalah media yang menjembatani relasi manusia dengan Tuhan maka persoalan siapa yang akan menjadi imam itu tidak akan terjadi. Apalagi terjadi sholat yang terpisah antara JAI dan Pemerintah serta kelompok MUI dalam suatu gedung Masjid. Tanpa disadari bahwa perebutan kekuasaan dan sholat dalam gedung yang sama dengan dua imam dan dua kelompok yang berbeda posisi yang masing-masing mengakui dirinya sebagai Islam telah mempermainkan Tuhan bagaikan sebuah sandiwara.

Sikap pemerintah kabupaten Kuningan dengan carater tersebut merupakan strategi untuk membuktikan bahwa apa benar JAI itu eksklusif atau tidak sesuai dengan masukan dari MUI setempat yang mengatakan bahwa JAI itu eksklusif tidak mau sholat bersama dengan Islam lainnya. Penilaian MUI yang mengatakan bahwa JAI itu eksklusif sesuai dengan dasar pijakan mereka yakni keyakinan mereka tentang Islam berdasarkan ajaran alhusunah waljamaah. Alasan teologis yang memunculkan penilaian MUI terhadap JAI menimbulkan adanya sikap permusuhan diantara mereka. Kondisi ini diperkuat lagi oleh sikap pemerintah yang tidak netral dan cenderung berpihak kepada MUI merupakan suatu masalah yang akan berdampak pada muncul persoalan lainnya. Pemerintah sebagai aparatur negara memiliki kewajiban untuk melayani seluruh masyarakat, bersikap netral dalam penyelesaian masalah apapun. Terkait dengan kasus antara JAI dan Islam, pemerintah bertindak sebagai penengah, boleh menjadi mediator mempertemukan kedua pihak dalam dialog, tetapi tidak harus berpihak kepada satu kelompok. Hal ini akan menguntungkan MUI dan merugikan JAI akhirnya MUI bersikap mendominasi dan JAI tersubordinasi, akhirnya dialog dijadikan sebagai media MUI untuk menghakimi JAI.

Analisis Kritis Terhadap Proses Dialog MUI dan JAI

Meminjam pikiran Karl Marx yang mengatakan bahwa agama dinobatkan sebagai *super structure of society*, dapat dilihat dari Posisi MUI yang mewakili kelompok Islam yang dominan sifatnya dalam konteks dialog dengan JAI. Dengan demikian upaya pergeseran nalar kekuatan agama dalam pengertian teologi dogmatis kekekuatan lain "*humanisme*" terasa berat. Hal ini terjadi karena konsekuensi dari aspek humanitas maka terjadi proses mimimalisir aspek kekuatan. Dalam artian bahwa apakah mungkin MUI akan melepaskan sedikit otoritasnya untuk mengakui akan keberadaan JAI? Pada satu sisi hal ini berat karena berdasarkan aspek teologis yang dianut MUI tidak dibenarkan.

Salah satu elemen yang fundamental dari orang beragama adalah aspek teologi, dan setiap orang memiliki hak dan kebebasan untuk berteologi, menentukan pilihan konsep teologi yang tepat bagi setiap individu maupun secara kolektif. Oleh sebab itu apapun produk teologi yang muncul adalah manifestasi dari kebebasan manusia baik individu maupun kelompok berdasarkan haknya dalam mengekspresikan konsep teologi yang absolute bagi dirinya dan komunitasnya. Namun hal ini sangat berbeda jauh dari realita kehidupan beragama, secara khusus agama-agama monoteis, dimana klaim absolute atas konsep kepercayaan yang dibangun secara partikularis dan dipaksakan untuk diterima secara kolektif (Stark, 2001: 171).

Secara khusus wacana ini dihubungkan dengan konsep doktrin agama Abrahamik (*Abrahamic religion*) yang telah memberikan legitimasi atas agama dan teologi sebagai sebuah system yang meliputi aspek ketuhanan, kenabian, dan kitab suci yang absolute. Ketiga aspek ini telah menjadi *truth claim* dalam tatanan system keagamaan.

Konsekuensinya adalah jika muncul sebuah tatanan komunitas keagamaan dengan konsep-konsep teologi yang agak berbeda dengan system tersebut, atau terjadi penambahan terhadap salah satu system tersebut, maka akan menimbulkan konflik hingga aksi kekerasan. Hal ini yang dapat dilihat melalui kasus yang menimpa JAI dan Islam. Konflik JAI dan Islam disebabkan oleh adanya sebuah konstruksi keagamaan yang dimunculkan oleh JAI terkait dengan kenabian dan kitab suci, yang secara otomatis ditolak oleh Islam secara umum.

Terjadi benturan teologi antara Islam dan JAI sebagai representasi dari kekuatan legalitas pewahyuan yang berusaha mempertahankan doktrin teologi yang baku, berhadapan dengan JAI sebagai bagian dari Islam yang berusaha mengkonstruksi paradigma berteologi yang secara substansi tetap mengakui tiga kriteria dasar dari sebuah agama secara khusus Islam, namun terjadi penambahan dalam konsep kenabian. Benturan teologi yang terjadi antara kelompok Islam dan JAI menimbulkan terjadinya konflik dan aksi kekerasan antara kedua komunitas yang sama-sama mengklaim diri sebagai pengikut nabi Muhammad, SAW. Dapat dipahami bahwa, benturan dan konflik antara kedua komunitas ini adalah gejala reflektif yang muncul sebagai reaksi atas aksi yang dianggap menyimpang dari ajaran yang telah menjadi standar normativ yang sudah dibakukan. Oleh sebab itu upaya dialog yang dilakukan dalam mengatasi konflik kedua komunitas ini harus diawali dengan dialog yang bertaraf humanis sebagai moral *force*, tanpa harus tergantung dari kekuatan-kekuatan simbolik seperti pemerintah. Namun dialog itu lahir atas dasar kesadaran, dan kecerdasan setiap kelompok memahami akan hakekat kehadiran agama di muka bumi.

Leonard Swidler dalam tulisannya *Freedom of Religion and*

Dialogue Moving Globalization from Destruction to Construction, memberikan tawaran pentingnya dialog dalam rangka menciptakan perdamaian dan pembebasan di Asia Selatan dan Indonesia (Swidler, 2007:13-33). Dialog sangat penting dengan penekanan pada tiga aspek yakni spiritual untuk saling menolong, aspek kognisi untuk menumbuhkan rasa saling memahami, dan aspek yang ke tiga adalah kebenaran. Ketiga aspek ini dapat menciptakan tumbuhnya rasa respek, peduli masing-masing peserta dialog, sehingga dapat membangun dialog yang konstruktif di dalam perbedaan. Dialog sebagai suatu tindakan praktik dengan mengedepankan tiga aspek tersebut dapat menciptakan suatu *interreligious understanding* dimana ada sikap respek terhadap keberagaman dan perbedaan dalam suatu masyarakat multikultur (bond, Nathan, 2007:4)

Penerimaan MUI terhadap JAI dalam bentuk kesetaraan sebagai partisipan dalam dialog, sangat memungkinkan terjadinya suasana dialog yang cair, sehingga percakapan-percakapan dialog lebih bernilai humanis, dialogis, dan substansi dari dialog tersebut menjangkau persoalan-persoalan humanitas, sebagai bagian dari penderitaan bersama. Hal ini menunjukkan karakter dari transformasi paradigma menuju teologi humanis, sebagai suatu paradigma baru yang dijadikan sebagai bentuk dekonstruksi dari kerangka keberagaman yang teraktualkan dalam pola-pola hirarki yang akhirnya melemahkan esensi keagamaan dan keberagaman itu sendiri.

Menuju Dialog humanis merupakan bentuk formulasi dialog yang terinspirasi dari pemikiran Knitter, Swidler, Kung, dan lain-lain yang lebih menekankan pada pendekatan humanistic dalam proses dialog. Hal ini akan berkontribusi bagi terciptanya doktrin kebebasan,

penghargaan terhadap hak asasi manusia, menghargai eksistensi berdasarkan martabat kemanusiaan. Hal ini yang menjadi perjuangan semua agama, karena kehadiran agama bukan saja berjuang untuk menjaga dan mempertahankan eksistensi keberadaannya, tetapi kehadiran agama lebih menunjukkan eksistensi keberadaan melalui hal-hal yang humanis transformatif bagi kesejahteraan bersama.

Agama semakin kaya makna dan semakin menunjukan eksistensi keberadaannya sebagai agen kehidupan, dan bukan sebatas agen politik demi kepentingan segelintir orang demi kekuasaan. Walaupun disadari bahwa agama tidak bisa dipisahkan dari politik, tetapi politik yang dimaksudkan adalah politik yang bermartabat membangun. Konteks dialog antara MUI dan JAI di Kuningan memperlihatkan bahwa MUI di Kuningan bahwa gerakan modern dalam Islam dengan struktur keagamaan yang skripturalistik, masih menjadi basis teologis. Basis teologis yang dikembangkan oleh MUI di Kuningan belum menjangkau wilayah ideology dan teologi melalui semangat modernisme. Hal ini bisa terlihat dari proses dialog yang cenderung merupakan arena pertarungan klaim kebenaran berbasis doktrin teologis ketimbang membahas persoalan kemanusiaan. Citra agama sebagai agen pembebasan dan membawa orang pada keselamatan menjadi kabur karena munculnya sikap-sikap arogansi yang muncul akibat bertahan pada klaim asas *absolute truth*.

Jika menjadikan al-Qur'an sebagai alasan pembenaran adanya klaim, maka Nabi Muhammad bersabda dalam surah al-Kafirun ayat 6 "bagimu agamamu dan bagiku agamaku. Ciri pluralitas yang muncul ditekankan oleh Nabi Muhammad saw adalah bentuk penghargaan atas realitas pluralisme.

Walapun secara historis surat ini muncul dalam konteks perdebatan antara Abrahamic Religion, dan tidak menyinggung secara eksplicit tentang bagaimana pluralitas dalam Islam, namun spirit dari ayat ini menegaskan bahwa Islam sebenarnya terbuka dan pluralis. Spirit ini yang seyogyanya dipedomani oleh MUI di Kuningan, sehingga dalam proses dialog tidak terjadi memaksakan kebenaran secara Islam yang diyakini oleh MUI dan dipaksakan kebenaran tersebut kepada JAI. Karena pada prinsipnya setiap orang punya pengalaman iman yang berbeda yang mengantarkannya untuk dapat menkonstruksi iman dan keyakinannya. Hal ini disebabkan karena iman seseorang bukan hanya lahir dari realitas kitab suci yang dipelajari, tetapi iman seseorang dikonstruksi berdasarkan kombinasi dari realitas kitab suci dan realita pengalaman pribadi yang mungkin berbeda satu dengan yang lainnya.

Kesimpulan

Dari pemaparan di atas maka dapat disimpulkan antara lain:

1. Dialog antar agama merupakan suatu hal yang sangat penting dalam menciptakan suatu kesadaran bersama akan fakta keberagaman yang ada. Selain itu untuk meminimalisir tindakan kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Upaya dialog antar agama yang diprakarsai oleh setiap elit agama merupakan suatu rutinitas dari waktu ke waktu dan mudah untuk dilakukan. Bahkan dari dialog tersebut dapat menciptakan suatu ruang yang kondusif atas dasar toleransi setiap pemeluk agama. Seperti pengakuan ketua MUI maupun NU di Kuningan bahwa Islam bisa bersahabat dan berdamai dengan semua agama, dengan Kristen, Budha dan lain-lain. Ucapan-ucapan ini mau menegaskan

- bahwa Islam itu agama yang terbuka dan pluralis.
2. Dari hasil penelitian ditemukan bahwa MUI maupun NU bisa berdialog secara terbuka dengan berbagai agama yang ada di Kuningan, namun tidak terjadi dengan komunitas JAI. Dialog antar agama boleh berjalan secara baik di Kuningan, namun dialog intra agama seperti yang terjadi antara MUI dan JAI tidak berhasil dilakukan. Kegagalan proses dialog antara MUI dan JAI disebabkan oleh beberapa faktor antara lain: Alasan perbedaan teologis antara MUI dan JAI terkait dengan konsep kenabian dan kitab suci. Akibat dari adanya perbedaan teologi tersebut MUI memandang JAI sebagai kelompok yang telah menyimpang dari ajaran Islam. Oleh sebab itu dialog dilakukan bukan sebagai suatu arena belajar, sharing, tetapi dialog dijadikan ajang pembinaan, kepada JAI. Secara tegas dapat dikatakan bahwa dialog antara MUI dan JAI adalah dialog yang represif. Unsur represifitas nampak dalam bentuk pengajaran, ajakan untuk bertobat, bahkan secara aksi terjadi pemaksaan dalam proses dialog tersebut agar JAI harus menerima Imam yang disiapkan oleh Bupati untuk memimpin shalat berjamaah.
 3. Pemerintah sebagai mediator dalam dialog tidak bersikap netral, tetapi memihak kepada kelompok MUI. Hal ini menunjukkan bahwa upaya dialog ternyata tidak bebas dari pengaruh politik dalam menjaga suara electoral, mencari dukungan masa, bahkan bisa dibilang juga sebagai wujud dari janji-janji politik yang dikampanyekan saat menyongsong pesta demokrasi pemilihan kepala daerah. Atas dasar itulah maka pemerintah juga turut mengklaim bahwa JAI adalah kelompok dalam agama Islam yang telah menyimpang dari ajaran Islam sebenarnya. Sikap ketidaknetralan ini pun dapat terlihat dari proses dialog di lingkungan masjid JAI yang dihadiri oleh pihak pemerintah Kuningan, dengan utusan dari MUI yang akhir dari dialog tersebut dilakukan shalat berjamaah dengan imam yang telah disediakan oleh pemerintah tanpa sepengetahuan JAI. Terjadi perebutan kekuasaan siapa yang akan bertindak sebagai imam yang pada akhirnya terjadi shalat dua kelompok dengan dua imam dalam satu masjid. Boleh dikatakan bahwa agama dengan ritual yang mengandung unsur kesakralan, menjembatani relasi manusia dengan Tuhan dijadikan arena perebutan kekuasaan, akhirnya Tuhan seakan-akan dipermainkan dan diperebutkan.

Daftar Pustaka

- Burhanudin Daya, 2004, *Agama Dialogis: Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Antaragama, Mataram-Minang Lintas Budaya*, Yogyakarta.
- Habermas. Jurgen, 1993, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Trans. Kieran P. Cronin, Cambridge, Mass: MIT Press.
- _____, *The Theory of Communicative Action*, McCharty, Boston, Beacon Press,

- Knitter Paul F, 1995, *One Earth Many Religion: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, New York.
- K.S. Nathan, 2007, *Religious, Pluralismin Democratic Society*, Konrad Adenauer Stiftung MASS.
- _____, 2002, *Introducing Theologies of Religion*, Marryknoll, New York.
- Panikkar Raimundo, 1999, *Interreligious Dialogue*, New York, Paulist Press.
- Kung Hans, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, New York, Crosroad.
- Samartha. Stanley. J, 1989, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-Agama*, Kanisisus, Yogyakarta.
- Stark Rodney, 2001, *One True God, Historical Consequences of Monotheism*, Princenton University Press.
- Swidler Leonard, 1990, *After the Absolute: the Dialogical Future of Religous Reflection*. Mineapolis: Ausburgh-Fortress Press.
- _____, 1987, *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books-Marryknoll, New York.
- _____, 1988, *Theoria Praxis: How Jews, Christian and Muslim Can Together Move From Theory to Practice*, Leuven, Belium, Uitgeverij Peeters.
- _____, 2007, *Fredoom of Religion and Dialogue Moving Globalization From Destruction to Construction*, Korand Adenauer Stiftung MAAS.

Upaya Penginjilan dan Faktor Penyebab Konversi Agama dari Hindu ke Kristen Protestan di Kabupaten Badung Bali

Ni Kadek Surpi

Dosen IHDN Denpasar

Email: surpi_randha@yahoo.com

Naskah diterima 16 Maret 2013

Abstract

This psychological research aims at assessing the relationship between social identity and religious fundamentalism with the prejudice—of students at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta—against believers of different faiths. The research subjects of this research were 330 students of UIN Sunan Kalijaga. They had to fill in the questionnaire of three themes, namely scale of prejudice against other religions, scale of social identity, and scale of religious fundamentalism. The data is approached through regression analysis.

The research found that there was no relationship between social identity and religious fundamentalism with prejudice against other religions ($R = 0.114$, $p = 0.120$). This research cannot also proof the relationship between fundamentalism and prejudice against people of other faiths, as well as the relationship between social identity and the prejudice against people of other faiths.

Keywords: Prejudice; Religion; Social Identity; Fundamentalism

Abstrak

Penelitian ini mengungkapkan upaya penginjilan dan faktor penyebab konversi agama dari agama Hindu ke Kristen Protestan di Kabupaten Badung. Konversi agama merupakan persoalan unik dan menarik dalam ranah ilmu sosiologi agama. Penelitian ini bukan hanya mencakup satu aspek studi melainkan perlu dikaji alam multiperspektif seperti sosiologi, psikologi maupun teologi. Bali sebagai pulau unik, menarik serta tersohor ke penjuru dunia juga telah lama dijadikan ladang misi yang menarik. Awalnya, kekristenan berproses dalam waktu yang sangat lambat, para zendeling sukar untuk mendapat pengikut. Pemerintah Hindia Belanda menutup pintu penginjilan dan melarang aktivitas penginjil di Bali.

Dari hasil penelitian diketahui penyebab konversi agama terjadi kegoncangan sosial akibat ketidakpuasan terhadap sistem dan agama, krisis individu, faktor ekonomi dan sosial budaya, pengaruh ilmu kebatinan, kehausan rohani dan janji keselamatan, keretakan keluarga dan urbanisasi, pernikahan dan urutan kelahiran dalam keluarga, pendidikan dan aktivitas penginjilan profesional serta lemahnya pemahaman agama Hindu.

Kata kunci: Konversi Agama, penyebab konversi agama, penginjilan.

Pendahuluan

Bali merupakan sebuah pulau yang unik dengan berbagai julukan yang mengagumkan, seperti *the morning of the world, the last paradise, the world best island, the island of God*, pulau seribu pura, pulau Brahman dan berbagai julukan lainnya. Bali yang terkenal dengan keindahan alam dan budaya serta kehidupan religius masyarakatnya bukan saja menjadi daya tarik tersendiri bagi dunia pariwisata, tetapi juga bagi agama-agama. Sebagai agama misi yang agresif, agama Kristen telah berupaya menanamkan pahamnya di Bali sejak tahun 1846. Bahkan ada catatan yang menyebutkan upaya kristenisasi di Bali telah terjadi jauh sebelum itu. Upaya zending dan misi di Bali dalam beberapa dekade telah berhasil mengalih-agamakan orang Hindu Bali dan bahkan membangun puluhan gereja. Penting untuk dikaji bagaimana orang Hindu Bali tertarik dengan agama Kristen ditengah kuatnya pelaksanaan agama, adat istiadat, ikatan desa pakraman, ikatan kekeluargaan dan kearifan lokal Bali.

Hampir setiap hari dapat dilihat orang Bali melakukan berbagai upacara agama. Mulai dari upacara *Manusa Yajña* seperti *nelu bulanan, otonan, mesangih, pewayuhan, pengabenan* dan sebagainya hingga upacara *Dewa Yajña* baik dalam skala besar maupun kecil. Selain itu, ritual *mecaru, pekelem* sering digelar. Bahkan tidak jarang ritual itu dilakukan dengan serba mewah, mendatangkan sulinggih dalam jumlah banyak, membeli *banten* yang besar, membuat peralatan yang banyak dan waktu yang dihabiskan berhari-hari (Setia, 2002: 27). Selain itu, ikatan desa adat atau desa pakraman juga terkenal sangat kuat. (Dharmayuda, 2001: 3) mengatakan desa pakraman sejak awal telah ditata untuk menjadi desa religius. Hal ini menurut Dharmayuda dapat dibuktikan dari realitas historis dimana desa pakraman dibentuk

berlandaskan konsep-konsep dan nilai-nilai filosofis agama Hindu. Antropolog C. Geertz dalam studinya terhadap Bali menemukan kokohnya keterikatan orang Bali terhadap tujuh tatanan sosiolegio-kultural (Ashrama dkk, 2007 : 43). adalah : (1) keterikatan orang Bali terhadap pura pemujaan Tuhan dan leluhur; (2) terhadap rumah tempat tinggal; (3) terhadap banjar dan desa pakraman; (4) terhadap organisasi *sekaa*; (5) terhadap lembaga subak; (6) terhadap kasta serta hubungan kerabat melalui darah dan perkawinan; (7) terikat pada desa dinas sebagai bagian dari NKRI. Hal ini menunjukkan adanya keterikatan emosional dan fisik ditengah dinamika kebudayaan yang merupakan fenomena khas.

Semestinya, dengan intensifnya praktek ritual, kuatnya ikatan dengan lembaga adat dan sosial serta kearifan lokal dan nilai yang telah dianut oleh masyarakat Bali, orang Bali akan menjadi semakin kuat, solid serta tidak ada keinginan untuk lepas dari ikatan sosialnya yang telah memberi perlindungan dan kenyamanan.

Ada dua hal pokok yang dikaji dalam penelitian ini :

1. Bagaimana proses penginjilan berlangsung di Kabupaten Badung, Bali
2. Apa yang menjadi faktor penyebab orang Bali yang beragama Hindu melakukan konversi agama ke agama Kristen Protestan di Kabupaten Badung

Pembahasan

a. Proses Penginjilan di Kabupaten Badung dan Kebijakan *Baliseering*

Masuknya penginjil dan penyebaran agama Kristen di Bali tidak terlepas dari kebijakan politik kolonial.

Pemerintah kolonial Belanda memiliki kebijakan kebudayaan dan pendidikan yang dikenal dengan Baliseering (Balinisasi) yang dimulai tahun 1920-an (G. Robinson, 2006: 73-74). Namun bukan hanya di Bali, agama Kristen terus menjalankan program misinya pada berbagai belahan dunia termasuk India. Banyak pendapat berkembang, usaha kristenisasi berkembang seiring dengan imperialisme barat ke Asia. Ada dua alasan utama mengapa misi harus berjalan terus (Richard A.D. Siwu, 1996: 3):

Pertama, sejak permulaannya, kekristenan adalah satu agama misioner. Sejak jaman perjanjian Baru jemaat dan orang Kristen ditugaskan untuk memberitakan injil, yang berarti melakukan misi. Penugasan ini diungkapkan dalam kitab suci agama Kristen, misalnya dalam Matius 28: 19; "Karena itu pergilah, jadikanlah semua bangsa muridKu dan baptislah mereka dengan nama Bapa dan Anak dan Roh Kudus," dan dalam Kisah Para Rasul 1:8 ; "Tetapi kamu akan menerima kuasa, kalau Roh Kudus turun ke atas kamu, dan kamu akan menjadi saksiKu di Yerusalem dan di seluruh Yudea dan Samaria dan sampai ke ujung bumi."

Kedua, misi Kristen tidak dimulai pada periode kolonialisme barat, melainkan sejak jaman gereja permulaan, misalnya penyebaran injil oleh Rasul Paulus ke dunia barat, yakni Yunani dan Roma. Pada abad ke II telah berlangsung penyebaran agama Kristen ke dunia non barat, yakni Timur Tengah.

Dengan demikian agama Kristen memandang program konversi merupakan tugas suci bagi mereka. Mengabarkan injil kepada masyarakat sekalipun yang telah beragama dianggap sebagai kewajiban yang mulia. Dengan demikian, masyarakat Bali yang belum mengenal injil dan sang Juru Selamat dalam agama Kristen, dipandang perlu

untuk di-kristen-kan.

Zendeling dari Belanda telah datang ke Bali pada tahun 1846, yang diawali dengan seruan dari Dr. W.K. Baron Van Hoeyvell kepada *Nederlandsche Bijbelgenootschap en Het Nederlandsche Zendeling Genootschap* untuk mengirimkan tenaga-tenaga zending ke Bali. Akan tetapi menurut H. Kraemer, perjalanan pertama zendeling ke daerah-daerah Bali bahkan sudah terjadi tahun 1597, dibawah pimpinan Cornelis de Houtman. Saat itu sudah terjadi sentuhan-sentuhan antara orang-orang belanda dengan orang-orang Bali. Kehadiran mereka diterima ramah oleh masyarakat Bali. Dua awak kapal tersebut bahkan ada yang menetap di Bali selama satu bulan (Wijaya, 2007).

Kunjungan resmi Belanda ke Bali terjadi pada bulan Juni 1601 dipimpin oleh Laksamana Cornelis Heemskerck. Dia mengadakan kunjungan resmi kepada Raja Bali Dewa Agung Dalem Bekung di Gelgel dengan membawa surat Pangeran Maurits Van Nassau dan menyerahkan tanda mata sebagai tanda persahabatan. Dalam surat itu, dia mengutarakan keinginan pemerintah Belanda untuk mengadakan kerjasama perdagangan dengan Bali. Raja Dewa Agung Dalem Bekung dalam surat tertanggal 7 Juli 1601 mengizinkan warga Belanda berdagang secara bebas di Bali (Wijaya, 2007). Ini menjadi sebuah pertanda sudah ada pengaruh barat masuk ke Bali tahun 1601 tersebut, termasuk adanya pengaruh gaya hidup dan pemikiran barat bahkan kemungkinan ideologi barat yang sarat dengan ajaran Kristen.

Sementara Mastra (2007) menyatakan sejarah misi Kristen di Bali dibagi ke dalam 3 periode. Periode pertama tahun 1597-1928 dan periode kedua tahun 1929 - 1936 berdasarkan efektifitas usaha penginjilan yang dilakukan. Kemudian periode terakhir 1937-1949 sebagai masa persiapan kelahiran Gereja Kristen Protestan Bali.

Periode pertama, pada akhir abad ke-16, orang Bali telah berkenalan dengan orang-orang portugis dalam hubungan dagang. Tetapi tidak ada catatan sejarah adanya usaha pekabaran injil pada masa itu. Pada tahun 1597 Bali ditaklukkan oleh Belanda dan dijadikan pusat perdagangan budak bagi maskapai perdagangan Belanda V.O.C. Pemerintahan Belanda menghambat pekabaran Injil ke Bali, sebab Belanda hanya mementingkan kepentingan ekonomi dan juga beranggapan bahwa pengaruh agama asing akan membawa kerusakan pada kebudayaan Bali yang unik (Mastra, 2007).

Pada tahun 1825, utusan Inggris bernama Dr. H.W. Medhurst mengadakan perjalanan Pekabaran Injil ke Jawa Timur dan tahun 1829 ia sampai ke Bali Utara (Buleleng) dengan maksud menyelidiki situasi. Ia mendapat kesan bahwa orang Bali kotor seperti binatang, pematik, banyak orang jual beli budak. Di mata Medhurst, orang Bali sebagai binatang, kotor, tergantung pada candu, hidup dari perdagangan budak dan tidak ramah (N. Wijaya, 2007). Oleh sebab itu ia mengusulkan agar pemberitaan Injil segera dimulai disertai dengan tenaga medis. Namun usulannya itu baru dilaksanakan pada tahun 1838 dengan kedatangan Pendeta Ennis. Ia menyebarkan injil dalam bahasa Melayu dalam beberapa tahun, tetapi gagal karena orang Bali sulit memahami bahasa Melayu.

Pada tahun 1846 Belanda berhasil mengalahkan Bali dan mendapat kedudukan yang kuat di Bali. Seorang pendeta di Batavia Dr. W.R. Baron Van Hoevall, berkunjung ke Bali dan berkesimpulan bahwa suasana di Bali saat itu sudah siap untuk usaha penginjilan. Dalam pandangan Hoeval seperti yang ditulis (Mastra, 1997), kepercayaan orang Bali tentang Tuhan yang Esa mirip dengan Allah Tritunggal, sehingga mereka cepat

bisa mencernanya. Disamping itu banyak orang Bali merasakan sistem kasta yang ada dalam agama Hindu Bali tidak adil dan banyaknya upacara dan kewajiban sehubungan dengan penyelenggaraan upacara dan persembahyangan menyebabkan mereka jadi miskin. Inilah yang dipandang oleh Hoeval sebagai celah masuk untuk menyebarkan kekristenan di Bali.

Pada waktu kembali ke Belanda, ia menyebarkan pamflet minta perhatian supaya bisa melaksanakan Pekabaran Injil ke Bali. Baru dalam tahun 1863, Belanda memberikan izin kepada Perhimpunan Missi Utrecht (U.Z.W.) untuk melakukan usaha pekabaran Injil di Bali. U.Z.W. bekerja sama dengan Lembaga Alkitab Belanda (N.B.G.) mengutus Van Der Tuuk untuk menterjemahkan Alkitab ke dalam bahasa Bali. Van Der Tuuk bekerja di Bali tahun 1870 – 1873 disamping menerjemahkan injil juga membuat kamus bahasa Bali (Mastra, 2007). Ada tiga Pekabar Injil Belanda yang dikirim, yaitu Van Eck, De Vroom, Van Der Jogt, yang mulai menjalin hubungan erat dengan orang-orang Bali, mempelajari bahasa dan juga adat istiadat kehidupan Bali sebagai persiapan bagi tugas missioner.

Pada tahun 1873, setelah 13 tahun upaya mereka, Van Eck dapat membaptis orang Bali yang pertama yakni I Goesti Wajan Karangasem dari Bali Timur (Mastra, 2007). I Goesti Wajan Karangasem ini yang diberi nama baptis Nicedemus berasal dari Jagaraga, Singaraja. Karena tekanan dari masyarakat sekitar, ia akhirnya meninggalkan Jagaraga dan memilih Desa Mengwi, sebuah daerah yang berada di wilayah Kerajaan Mengwi yang menguasai Bali Tengah. I Goesti Karangasem sepeninggal pembaptisnya menemui De Room, tetapi setiap bertemu ia hanya diberi peringatan keras seperti mengucapkan 10 Hukum Allah, Doa Bapa Kami atau Pengakuan Rasul untuk mencegahnya kembali

pada agama lama. Karena merasa sakit hati, ia menghasut dua pembantu De Room untuk membunuhnya, yang menyebabkan ketiganya dihukum mati. Nikodemus tidak mampu menanggung keadaan bahwa ia dikucilkan oleh masyarakat sekitarnya. Masyarakat menyatakan ia mati karena telah menjadi Kristen. Untuk membuktikan kesetiaan pada ke-bali-annya ia membunuh De Room. (Sudhiarsa, 1995: 164). Tragedi itu terjadi tanggal 8 Juni 1881. Peristiwa berdarah ini menyebabkan pemerintah Hindia Belanda melarang segala bentuk penyebaran injil di Bali.

Setelah peristiwa menghebohkan itu, selama 50 tahun, Bali tertutup bagi penginjilan. Penerapan tersebut bukan berarti pemerintah Hindia Belanda antipati terhadap aktivitas missie atau zending, tetapi pada akibat-akibat sosial, ekonomi dan politik yang muncul darinya. Tidak juga berarti bersungguh-sungguh ingin memberikan dukungan keanekaragaman agama dan adat-istiadat, melainkan lebih pada kepentingan politik semata. (N. Wijaya, 2007)

Robinson (2006 : 59) mengatakan sejak tahun 1922, sejumlah pejabat kolonial menganggap Bali sebagai batu pertama dari upaya Belanda untuk menahan penyebaran radikalisme Islam dan gerakan perjuangan kemerdekaan nasional. Dalam sebuah konferensi pemerintah pada tahun itu, Residen Bali dan Lombok, H.T Damste secara terang-terangan menyampaikan permohonan agar Bali tetap dipertahankan bebas dari pengaruh Jawa. Tahun berikutnya, sebuah perdebatan yang dimulai di Raad Van Indie tentang usulan menggabungkan Karesidenan Bali Lombok dan Timur kedalam satu *gouvernement* besar. Dalam perdebatan ini, A.J.L Couvreur, mantan asisten Bali selatan (1917-1920) dan kemudian Residen Timor dan H.T Damste memiliki pandangan yang berbeda. Damste berpendapat Bali harus

dibentengi dari pengaruh luar. Sedangkan Couvreur mengusulkan agar pulau ini dikristenkan oleh para misionaris Katolik Roma.

Pada tanggal 8 Pebruari 1912 dalam kebijakan organisasi Kristen, Sunda Kecil diserahkan oleh Ordo Serikat Yesus (SJ) kepada serikat Sabda Allah (SVD) yang setahun kemudian menjadi Prefektur Apostolik. Mgr. Noyen berupaya keras mendapatkan misionaris untuk Bali. Ia beberapa kali melakukan kunjungan pastoral ke Bali. Noyen memilih Klungkung sebagai tempat yang paling strategis untuk mendirikan sekolah. Kota yang padat penduduknya ini dapat dijadikan pusat evangelisasi di Bali. Terkait rencana pendirian sekolah dan gencarnya upaya misi di Bali, Tanggal 2 dan 4 Juli 1924 terdengar oposisi keras dalam Volksraad tentang masuknya misi di Bali (Sudhiarsa, 2006).

Usaha pekabaran injil tahap kedua tahun 1929-1936, menurut Mastra (2007) baru berhasil. Usaha pekabaran injil dilakukan oleh pribumi dari Jawa bernama Salam Watias. Watias yang berasal dari Kediri menerima baptisan dari Drs. Van Engelen (utusan N.Z.H.) yang bekerja untuk G.K.J.W. Watias menggunakan pendekatan kultural dan mendekati orang-orang Bali karena sesama "Wong Majapahit." (Mastra, 2007). Watias datang ke Bali untuk menjual buku-buku Kristen. Ia menjual buku-buku tersebut hingga ke pelosok-pelosok desa khususnya di Bali utara. Karena orang Bali mempunyai kesenangan membaca pelajaran-pelajaran agama, maka ribuan buku terjual Buku yang paling digemari adalah Injil Lukas yang ditulis dalam bahasa Bali (Mastra, 2007; Wijaya, 2007).

Beberapa waktu setelah itu, Dr. R.A. Jaffray, Ketua C.M.A., datang untuk meminta izin kepada pemerintah kolonial Belanda agar bisa melayani orang-orang Tionghoa Kristen sebagai taktik untuk bisa masuk ke Bali dengan izin resmi

dan berhasil diberikan izin. Kemudian C.M.A. dan *Chinese Missionary Union* bekerjasama untuk mengutus Penginjil Cina yang bernama Tsang Kam Fuk, yang kemudian menyebut dirinya Tsang To Hang, untuk mengabarkan Injil di kalangan terbatas orang-orang Tionghoa di Bali. Melalui seorang wanita Bali, istri seorang Tionghoa, ia berkenalan dengan beberapa orang Bali yang ingin keluar dari tradisi Hindu-Bali (Mastra, 2007).

Kabupaten Badung merupakan keberhasilan awal kekristenan di Bali. Ketika Bali masih tertutup dari aktivitas penginjilan, dan surat ijin permohonan penginjilan yang diajukan CMA tidak mendapat jawaban dari pemerintah Hindia Belanda. Akhirnya ketika tidak ada harapan lagi, pimpinan CMA Rev. R.A Jaffray mengubah surat permohonannya kepada Pemerintah Hindia Belanda untuk mengizinkan penginjilan terbatas di kalangan orang Tionghoa yang berada di Bali. Awal Januari 1931, surat ijin untuk masuk Bali keluar sehingga penginjil yang ditugaskan, Tsang To Hang bersama Rev. R.A Jaffray masuk ke Bali. (Tsang To Hang, 1979: 30-31).

Tsang To Hang menceritakan, awalnya ia hanya melakukan aktivitas penginjilan di kalangan terbatas pada orang Tionghoa saja, sesuai dengan surat ijin yang diperolehnya. Akan tetapi dari sekitar 300 lebih orang Tionghoa, sebagian besar menolak dan tidak berkenan untuk masuk Kristen. Dalam waktu sekitar 1,5 tahun, Tsang To Hang hanya berhasil membawa empat orang dalam kekristenan, tiga orang Tionghoa peranakan Bali dan satu orang Kanton berasal dari Tiongkok. Karena merasa gagal dalam melakukan penginjilan orang Tionghoa, Tsang To Hang akhirnya melabrak surat ijin yang diperolehnya dengan beralih menginjili orang Bali. Orang pertama yang berhasil dikristenkan adalah I Gusti Made Rinda yang merupakan teman dari Ang Wei Chik.

Selanjutnya berangkatlah mereka menuju Untal-Untal Dalung, mengunjungi rumah I Made Risin. Rumah I Made Risin ini merupakan tempat kebaktian rumah tangga pertama di Bali. Tsang To Hang juga berhasil mengkristenkan, orang sakti dari Buduk, I Made Gepek atau Pan Loting. Oleh Tsang To Hang, Pan Loting ini disebut sebagai tukang sihir. Kemudian desa Buduk menjadi desa yang kedua yang mengadakan kebaktian rumah tangga di Bali.

Dari kegiatan inilah sejumlah warga Abianbase mulai mengenal kekristenan, sementara itu, kebaktian rumah tangga yang ketiga sudah diadakan di Abianbase. Pembaptisan yang pertama, bersejarah dan sangat menggemparkan dilaksanakan di Tukad Yeh Poh dekat Untal-Untal 11 Nopember 1931 melibatkan dua orang dari Abianbase yakni Gede Gewar dan Made Tebing, sisanya empat orang dari Buduk, empat orang dari Untal-Untal, satu orang dari Dukuh dan satu orang dari Pelambingan (Nasiun, 2008).

Lebih lanjut dikatakan mengenai kedua belas baptisan ini, Jaffray menulis: "Mereka telah meninggalkan berhala-berhala dan tempat-tempat pemujaan berhala mereka, juga segala kepercayaan mereka yang sia-sia. Seandainya mereka toh tidak memahami apa-apa tentang injil, mereka tahu ini, bahwa Tuhan Yesus telah datang ke dalam dunia, mati dan bangkit untuk menyelamatkan orang-orang berdosa, dan bahwa mereka telah menerima darah penebusannya yang menyucikan mereka dari segala dosa.... mereka menderita penganiayaan yang kejam, namun mereka tetap teguh," (Sudhiarsa, 1995 : 166)

Pada waktu baptisan, Tsang bersama dengan Direktur Missi Dr. Jaffray meminta agar mereka yang bertobat dan membakar patung-patung dan menghancurkan pura keluarga, karena dianggap menjadi tempat setan dan iblis, serta melarang mengambil

bagian dalam kegiatan-kegiatan serta kewajiban-kewajiban yang berhubungan dengan Pura dan Desa (Wijaya, 2007). Keberhasilan awal misi Kristen di Bali terlihat nyata di Kabupaten Badung yakni di Desa Dalung, Abianbase, Tuka, Sading dan menyebar ke daerah lainnya. Akan tetapi keberhasilan ini disertai dengan konflik karena ketersinggungan dari orang Bali terhadap aktivitas kekristenan.

b. Penyebab Utama Konversi Agama di Kabupaten Badung

Goncangan Sosial akibat Ketidakpuasan atas Sistem Adat dan Agama

Para ahli sosiologi mengatakan bahwa masyarakat bukan hanya sekedar sebuah struktur sosial tetapi juga merupakan suatu proses sosial yang kompleks. (Thomas O'Dea, 1985 : 106) menguraikan bahwa hubungan, nilai dan tujuan masyarakat hanya relatif stabil pada momen tertentu saja, di dalamnya selalu bergerak perubahan yang lambat lain menjadi kumulatif. Beberapa perubahan bisa berlangsung lebih cepat, sehingga mengganggu struktur yang telah mapan. Hancurnya bentuk-bentuk sosial dan kultural yang telah mapan dan tampilnya bentuk-bentuk baru merupakan suatu proses yang berkesinambungan.

Memodifikasi dari teori Thomas O'Dea tersebut, masyarakat Bali juga mengalami hal serupa. Sistem adat dan agama yang telah dilaksanakan di Bali secara turun temurun juga menimbulkan ketidakpuasan bagi sebagian masyarakat. Seperti sorotan tajam mengenai *banten* yang menjadi sarana utama persembahyangan umat Hindu di Bali. Masing-masing informan memberikan tanggapan yang berbeda sesuai dengan persepsi, pengetahuan dan kondisi sosialnya. Dalam masyarakat Hindu, sebagian kelompok masyarakat memandang *banten* adalah sarana yang

tidak boleh hilang atau bahkan tidak boleh dikurangi sama sekali. Semakin rumit, semakin banyak jenis dan jumlahnya dianggap semakin lengkap dan menunjukkan karakter ke-bali-an. Sementara itu kelompok lainnya menanggapi *banten* yang rumit dan banyak dianggap merepotkan dan tipis hubungannya dengan penguatan iman, sehingga banyak yang berpikir melakukan penyederhanaan dan meningkatkan kualitas.

Masyarakat yang diuntungkan secara materil dan psikologis tetap bertahan pada prinsipnya. Sementara kelompok lainnya ingin melakukan perubahan dan mempertanyakan tradisi yang telah diwarisi tersebut. Akhirnya, perbedaan pandangan itu menimbulkan ketidakpuasan yang menyebabkan seseorang mencari nilai baru. *Banten* yang besar dan rumit serta kewajiban banjar dan upacara yang tidak berkesudahan tidak memberikan kedamaian batin yang mereka cari dalam hidup.

Krisis Individu

Ada pula masyarakat yang relatif nyaman dengan lingkungan sekitar tetapi mengalami krisis dalam hidupnya. Krisis ini memerlukan penanganan dan bilamana lingkungan sekitar dan pemaknaan dalam diri tidak memberikan solusi dan jawaban, dapat mengakibatkan seseorang mencari nilai baru. Bukan hanya itu, komunitas baru yang dianggap bisa diajak berhubungan secara baik untuk menangani masalah-masalah yang dihadapi menjadi solusi.

Persoalan hidup kerap membuat seseorang mempertanyakan agama yang dianut dan Tuhan yang dipuja. Keterpurukan ekonomi, ketiadaan pegangan hidup yang memberikan harapan membuat seseorang berani mengkaji kepercayaannya. Selain itu perasaan berdosa dapat membuat

seseorang dapat mengalami konversi. Orang yang merasa dan sadar melakukan perbuatan berdosa yang mengakibatkan ia tertekan juga cenderung menjadi jalan keselamatan untuk membebaskannya dari perasaan bersalah dan berdosa untuk mencari pengharapan dan kedamaian

Faktor Ekonomi dan Lingkungan Sosial

Faktor ekonomi menjadi salah satu penyebab seseorang atau sekelompok warga ingin beralih menjadi pemeluk Kristen, baik pada masa lalu maupun belakangan.

Di Kelurahan Abianbase khususnya di Banjar Semate, Desa Adat Semate, Kabupaten Badung, sekitar tahun 1965 banyak warga Hindu yang beralih agama ke Agama Kristen maupun Katolik karena diberi bantuan gandum dan alat-alat dapur. Ketika tahun-tahun itu terjadi paceklik yang dimanfaatkan oleh para zendeling dan misionaris dengan memberi bantuan dan propaganda keunggulan ajaran Kristen dibandingkan Hindu.

Kasus itu bukan hanya terjadi di Semate, pada berbagai tempat di Bali seperti yang terjadi di Kaba-Kaba Tabanan, banyak warga yang pindah agama karena mendapatkan bantuan gandum, bahan makanan lain atau alat-alat rumah tangga ketika masa paceklik sekitar tahun 1965. Keterpurukan ekonomi karena imbas dari meletusnya Gunung Agung tahun 1963. Tahun-tahun berikut dimana banyak warga yang kesulitan pangan, bantuan dari umat Kristen seperti gandum, minyak dan susu bukan hanya dirasakan sangat membantu tetapi membuat lebih banyak orang Hindu bersimpati terhadap Kristen dan bahkan menyatakan langsung masuk Kristen. (N. Wijaya, 2007)

Kristen memang memiliki unit ekonomi mantap yang memungkinkan

untuk dimanfaatkan umatnya (bahkan oleh umat lain) meningkatkan ekonominya. Lembaga ini bernama Maha Bhoga Marga (MBM) yang berdiri sejak 15 Januari 1963. MBM memiliki misi memberikan bantuan secara cuma-cuma untuk penguatan ekonomi masyarakat kecil.

Pengaruh Ilmu Kebatinan, Kehausan Rohani dan Janji Keselamatan

Ilmu kebatinan yang disebarakan oleh Raden Atmaja Kusuma di Singaraja ternyata menjadi batu loncatan bagi kristenisasi di Bali. Ketika itu, Raden Atmaja yang merupakan pendatang dari Jawa mengajarkan ilmu kebatinan atau dikenal dengan ilmu mistik atau tasawuf. Ia yang memiliki banyak murid berada di Bali tahun 1908-1927 dan mengajarkan ilmu mistik bahwa keselamatan dapat diperoleh dari pengalaman rohani. Karena khawatir akan menimbulkan kekacauan karena ajarannya menentang ritual dalam tradisi Bali, Raden Atmaja Kusuma diusir dari Bali oleh Belanda. Penginjil China Tsang To Hang adalah pengganti Raden Atmaja Kusuma. Pengaruh penyebaran ilmu kebatinan ini sangat menguntungkan kekristenan karena ajaran Kristen dalam beberapa sisi mirip dengan apa yang diajarkan itu, sehingga yang telah mempelajari ilmu kebatinan dengan mudah dapat menerima ajaran Kristen.

Para penderita deprivasi ekstrim yaitu orang yang tak terpuaskan oleh kelompoknya dan anomi memperlihatkan daya tanggap yang besar terhadap agama yang mengkhotbahkan pesankeselamatan. Suatu pesan yang menunjukkan bahwa dunia ini merupakan tempat penderitaan dan menawarkan beberapa sarana agar terlepas dari penderitaan itu. Agama Kristen merupakan agama semacam itu, dimana menawarkan keselamatan dalam kemenangan Yesus terhadap iblis. (T. O'Dea, 1966: 108).

Keretakan Keluarga dan Urbanisasi

Keretakan keluarga dan perceraian juga sebagai faktor pendorong untuk berpindah agama. Kesulitan antar anggota keluarga, percekocokan, kesulitan seks, kesepian batin, tidak mendapat tempat dalam hati kerabat, itu semua menimbulkan tekanan (stress) psikologis dalam diri orang yang berpindah agama. Hal ini bersesuaian dengan pendapat Hendropuspito dimana seseorang dapat berpindah agama sebagai pembebasan dari tekanan batin. (Hendropuspito 1983 : 80)

Selain itu, faktor dominan yang menjadi penyebab konversi agama di Bali adalah urbanisasi, yakni mereka yang pindah dari desa ke daerah perkotaan dengan alasan tertentu seperti sekolah, mencari kerja dan sebagainya. Kota Denpasar di tahun 1930-an sudah memiliki fungsi komersial yang mendorong proses urbanisasi. Warga Hindu ini lepas untuk sementara dari ikatan keluarga. Dengan kesendirian keterasingan kehidupan kota, mereka mudah untuk menerima nilai baru, termasuk kekristenan.

Pernikahan dan Urutan Kelahiran dalam Keluarga

Sebagian besar responden yang wanita yang sebelumnya beragama Hindu mengaku tidak banyak persoalan yang mengganjal untuk masuk Kristen mengikuti agama suami. Demikian pula ketika membina hubungan serius mereka mengaku sudah mengetahui bahwa calon suami menginginkan pernikahan nantinya dilakukan secara Kristen dan membangun keluarga atas nama Tuhan Yesus yang dipujanya.

Dari data gereja, hampir semua wanita Bali yang semula beragama Hindu akan mengikuti agama suami manakala mereka menikah. Pria yang beragama Kristen akan meminta calon

pasangannya membina rumah tangga dengan ajaran Kristen guna mendapatkan damai sejahtera dan perpindahan agama yang disertai dengan penanaman ajaran dirasakan bukan hal yang luar biasa

Urutan kelahiran tertentu juga menjadi penyebab pendorong ternyata konversi. Heirich menggunakan data-data dari Guy E. Swanson, dengan argumentasi bahwa anak-anak yang lahir pertama dan terakhir tidak mengalami tekanan batin dan tidak mudah berpindah agama, tetapi anak yang lahir di tengah menderita tekanan batin dan cenderung mencari pembebasan diri (Hendropuspito, 1983 : 81). Kondisi ini hampir mirip dengan situasi masyarakat Bali, dimana anak pertama menjadi tulang punggung dan pewaris utama dalam keluarga. Juga memiliki tanggung jawab yang besar untuk meneruskan dan memelihara pura keluarga dan tempat pemujaan leluhur (*merajan/sanggah*). Ia juga yang akan menggantikan peran ayahnya dalam lingkungan yang lebih besar seperti meneruskan *ayah-ayah* banjar, *dadia* maupun desa adat.

Anak perempuan dalam masyarakat Bali cenderung lebih mudah berpindah agama. sebab secara struktural ia tidak memiliki tanggung jawab yang besar baik terhadap pura keluarga maupun upacara *pengabenan* orang tuanya.

Kegiatan Penginjilan yang Agresif

Agama Kristen memang merupakan salah satu agama misi, yakni agama yang harus disebarkan terhadap orang yang belum beragama Kristen. Olehnya tugas penyebaran bukan saja dilakukan oleh para penginjil, tetapi seluruh gereja dan jemaat (anggota gereja). Sejarah telah membuktikan proses kristenisasi di Bali terjadi karena aktivitas penginjilan professional. Sejumlah penginjil yang dikirim ke Bali khusus untuk kegiatan penyebaran Kristen maupun persiapan-

persiapan yang diperlukan seperti Dr. W.H. Medhurst, Rev. Ennis, Pendeta Dr. W.RBaron vanHoevell, Dr. H. Neubronner van der Tuuk, Mr. W. van der Joht, Jacob de Room, Mgr. Noyen, Salam Watiyas, Robert A Jaffray dan seorang penginjil berkebangsaan Tionghoa sangat terkenal yakni Tsang To Hang. Para penginjil ini ada yang datang melakukan pengintaian dengan menyamar sebagai turis, melakukan penelitian, menterjemahkan injil ke dalam bahasa Bali, menjual buku-buku Kristen hingga dikirim khusus untuk keperluan penginjilan.

Gerakan misionaris bukan merupakan gerakan asal-asalan. Gerakan *ekumenikal* modern dimulai dengan *World Missionary Conference* (WMC) atau Konferensi Misioner Se-Dunia (KMD) yang dilaksanakan di Edinburgh tahun 1910. Gerakan ini kemudian dilembagakan dengan pembentukan *International Missonary Council* (IMC) atau Dewan Misi Internasional (DMI) tahun 1921. Badan internasional ini menjadi payung bagi semua badan misi baik di tingkat nasional maupun kontinental.

Lemahnya Pengetahuan agama Hindu

Pemahaman teologi merupakan hal yang sangat mutlak dan penting seiring dengan pergeseran pola pikir, dimana manusia dewasa ini lebih mengutamakan akal. Hal tersebut telah lama disikapi matang oleh umat lain seperti Kristen, Katolik, Islam maupun Budha. Kristen bahkan telah menyempurnakan teologinya melalui perspektif ilmu-ilmu sosial, sehingga pemahaman umat Kristen terhadap teologinya sangat mapan. (IK. Donder, 1996: 1) Hal itu tentu saja menguntungkan dalam dialog dengan umat lain. Dengan rendahnya pemahaman agama dan teologi, seseorang tidak mungkin dapat berdialog dengan baik dengan umat lain. Umat Hindu yang selama ini mengkontruksi agama melalui upacara adat, cenderung lemah

pengetahuan agama sehingga dalam dialog akan sangat dirugikan.

c. Konversi Agama: Akumulasi Banyak Faktor

Konversi agama dalam satu individu atau keluarga tampaknya tidak hanya dilatarbelakangi oleh satu faktor secara mandiri, tetapi lebih banyak merupakan gabungan dari sejumlah faktor penyebab. Seperti misalnya pola penerimaan agama baru yang diawali dengan krisis individu, ditambah dengan lemahnya pemahaman ajaran agama (Hindu) dan janji adanya keselamatan dari agama baru yang akan dianut (Kristen). Hal ini menjadi kombinasi yang unik sebuah penerimaan agama baru guna memperbaiki hidup dan mendapatkan keselamatan setelah kematian.

Ada dua skema besar konversi agama yakni yang melibatkan krisis dan tanpa krisis. Krisis dalam artian seseorang mengalami depresi dalam hidupnya sehingga memerlukan nilai baru. Skema pertama diawali dengan guncangan sosial yang diikuti dengan krisis individu yang mengakibatkan seseorang mempertanyakan sistem sosial, agama yang dianut bahkan keimanannya sendiri. Dalam kondisi kesendirian seperti itu, adanya penawaran nilai-nilai baru yang menjanjikan keselamatan, pencerahan bahkan sistem sosial yang lebih baik membuat seseorang atau sekelompok orang memutuskan untuk melakukan konversi agama. Jenis yang kedua, krisis justru oleh individu tanpa guncangan sosial, seperti misalnya kesulitan ekonomi yang membelit tanpa ada penyelesaian, konflik keluarga yang tidak berkesudahan atau kegagalan dalam hidup yang membuat seseorang mengalami krisis individu. Dalam situasi krisis ini seseorang akan mengalami guncangan yang membuatnya mudah menerima nilai baru.

Skema yang kedua adalah seseorang bisa jadi tidak mengalami krisis berupa deprivasi ekstrim seperti pernyataan Thomas O'Dea, melainkan mendapatkan penawaran nilai baru yang lebih menjanjikan dari nilai lama yang dianut. Penawaran ini berproses dalam diri yang menyebabkan seseorang mempertanyakan nilai baru, kebenaran bahkan agama yang dianutnya. Dalam sebuah perdebatan baik dalam diri maupun antar individu, akan berujung pada penerimaan atau penolakan terhadap ajaran itu. Namun proses ini tidak sesederhana ini, masih ada sejumlah faktor yang mempengaruhi seperti rencana pernikahan beda agama yang kerap terjadi. Dengan demikian, perpindahan agama sebagai fakta adalah suatu hasil dari suatu kompleks jalinan pengaruh yang saling bantu membantu. (D. Hendropuspito, 1983: 83).

d. Membangun Kabupaten Badung yang Multikultur

Konversi agama yang telah dimulai sejak tahun 1931 dengan pembaptisan yang dilakukan oleh Rev. R.A. Jaffray, di Sungai Yeh Poh 11 Nopember 1931, tanggal 12 Desember 1932 di Denpasar dan tanggal 1 sampai dengan 2 Desember 1934 di Desa Abianbase, Dalung, Sading, Tuka dan daerah lain di Kabupaten Badung menimbulkan persoalan. Sejak saat itu, masyarakat Abianbase terus bergolak. Walau pelan-pelan masyarakat mulai menerima kekristenan, namun hingga tahun 1980-an situasi belumlah benar-benar tentram. Setelah terjadi konflik dan goncangan-goncangan, masyarakat kembali pada konsep *pesemetonan*, maka timbul kembali kesadaran warga desa untuk membangun persatuan dan kebersamaan. Terbangunnya kerjasama juga dilandasi wacana multikulturalisme, dimana masyarakat walau berbeda harus hidup rukun dan damai demi mewujudkan kesejahteraan. Pelan-pelan

masyarakat melupakan terjadinya konflik dan membangun kembali kehidupan yang lebih baik dengan berlandaskan kasih, persaudaraan dan ajaran *tat twan asi*. Bercermin dari efek negatif yang ditimbulkan dari proses konversi agama pada tahap awal, dimana penganut Kristen baru menghancurkan tempat ibadah keluarga (*sanggah/merajan*) sebagai bukti kekristenannya dan tidak bersedia turut serta dalam kegiatan adat, maka para pemuka Kristen menyadari hal itu merupakan kekeliruan. Olehnya ada konsep dan pemikiran berupa upaya meluruskan sejarah kelam kekristenan, yakni tidak lagi menghancurkan tempat-tempat ibadah yang menimbulkan ketersinggungan pemeluk Hindu, melainkan dengan cara yang lebih santun.

Penutup

Masuknya para penginjil ke Bali dan berhasil mengalih-agamakan sejumlah warga Bali di Kabupaten Badung menimbulkan banyak kegoncangan. Ada sejumlah alasan mengapa orang Bali tertarik untuk memeluk agama baru yang ditawarkan oleh para penginjil seperti ketidakpuasan atas sistem adat dan agama, faktor ekonomi, krisis individu, lemahnya pengetahuan agama Hindu dan berbagai faktor lainnya. Kekristenan di Bali juga merupakan fenomena urban. Anggota masyarakat yang jauh dari lingkungannya lebih terbuka terhadap nilai-nilai dan agama baru.

Penginjilan memberikan implikasi yang besar terhadap tatanan kemasyarakatan di Kabupaten Badung. Awalnya, kekristenan masuk dengan sikap yang bermusuhan dengan masyarakat tradisional. Hal itu menimbulkan reaksi dan menimbulkan sejumlah friksi. Tetapi dengan semakin terbukanya masyarakat, terbangun kembali semangat kebersamaan dan integrasi masyarakat dalam semangat multikultur.

Daftar Pustaka

- Ashrama, B., I Gede Pitana dan I Wayan Windia (Eds), *Bali is Bali Forever Ajeg Dalam Bingkai Tri Hita Karana*. Denpasar : Bali Travel News bekerjasama dengan Pemerintah Propinsi Bali dan PT. Bali Post, 2007.
- Covarrubias, Miguel, *Island of Bali*. Oxford London : Oxford University Press, 1972.
- Dharmayuda, I Made Suasthawa, *Desa Adat Kesatuan Masyarakat Hukum Adat di Propinsi Bali*. Denpasar : Upada Sastra, 2001.
- Hendropuspito, D., *Sosiologi Agama*. Jakarta : Kanisius dan BPK Gunung Mulia, 1983.
- Jalaluddin, H., *Psikologi Agama*. Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2008.
- Knitter, Paul F., *Satu Bumi Banyak Agama Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global*. Terjemahan oleh Nico A. Likumahuwa, 2003. Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1995.
- Knitter, Paul F., *Menggugat Arogansi Kekristenan*. Terjemahan oleh M. Purwatma, 2005. Yogyakarta : Kanisius, 1996.
- Mastra, Made Gunaksarawati. 2007. *Sejarah Misi Kristen di Bali, Cikal Bakal Gereja Protestan di Bali*, (Online), (<http://forumteologi.com/blog/2007/04/24/cikal-bakal-gereja-kristen-protestan-bali/-68>), diakses 26 April 2008.
- O'Dea, Thomas, *Sosiologi Agama*. Terjemahan oleh Tim Penterjemah Yasogama.1985. Jakarta : Rajawali, 1966.
- Robinson, G, *Sisi Gelap Pulau Dewata*. Yogyakarta : LKIS, 2006.
- Sarwono, Sarwito Wirawan, *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2006.
- Setia, Putu, *Mendebat Bali : Catatan Perjalanan Budaya Bali hingga Bom Kuta*. Denpasar : Pustaka Manikgeni, 2002.
- Setia, Putu, *Bali yang Meradang*. Denpasar : Pustaka Manikgeni, 2006.
- Siwu, Richard A.D., *Misi Dalam Pandangan Ekumenikal dan Evangelikal Asia 1910-1961-1991*. Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1996.
- Thouless, Robert H, *Pengantar Psikologi Agama*. Jakarta : RajaGrafindo Persada, 2000.
- Tsang To Hang, *Sejarah Perintis Penginjilan di Bali*. Jakarta : Rev. John Zachariah, 1979.
- Wijaya, Nyoman, *Serat Salib Dalam Lintas Bali, Sejarah Konversi Agama di Bali 1931-2001*. Denpasar : Yayasan Samaritan, 2007

Al Wahdah Al Islamiyah: Radikalisme dan Komitmen Kebangsaan

Wakhid Sugiyarto

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Naskah diterima redaksi 20 Maret 2013

Abstract

The religious social organization, Wahdah Islamiyah (WI), is a local Islamic movement with its headquarters in Makassar. It has been growing rapidly with its main activities in da'wah (teaching dissemination) and education. Through qualitative approach, WI can be considered as a radical concept due to its strict adherence to Qur'an and Sunnah in line with asalafusshalih conception, but is friendly with its surroundings and has never developed any worrying da'wah (teaching dissemination) like attacking and mocking other groups in public lectures or its self-managed radio. All of the members and supporters recognize misleading teachings through a long-term learning process. WI thoughtfully realizes that the main obstruction in da'wah is poor public communication with other Islamic groups of people who have different interpretations, conceptions, and movements. Improving the communication can create a better understanding and might bring about some help from others. WI prohibits any opposition to the government as long as the government doesn't prohibit muslims from practicing their teachings. WI believes that jihad is the highest level of a muslim's conviction, not referring to terrorism, but a pure sincerity in practicing the religious teachings. War is only one of the jihad actions. Jihad in war is obligatory when the context exists.

Keyword: Wahdah Islamiyah, radikalism, national komitmen

Abstrak

Ormas keagamaan Wahdah Islamiyah (WI) sebuah gerakan Islam lokal berpusat di Makassar, memiliki perkembangan yang sangat pesat aktifitasnya bidang dakwah dan pendidikan. Melalui pendekatan kualitatif diketahui bahwa WI sebagai bisa dikatakan radikal dalam konsep, karena ketat memegang Qur'an dan Sunnah pemahaman asalafusshalih, tetapi cair dengan situasi kondisi dan tidak mengembangkan dakwah yang meresahkan seperti menghantam dan memperolok kelompok lain dalam taklim umum atau radio dakwah yang dikelolanya. Semua anggota dan simpatisan mengetahui ajaran agama sesat dan tidak sesat melalui proses belajar yang panjang. WI sangat menyadari bahwa batu sandungan dakwah adalah komunikasi publik yang kurang baik dengan kelompok dan masyarakat Islam dari aliran, paham dan gerakan keagamaan lainnya. Jika komuniaksi itu diperbaiki, maka mereka akan mengerti dan mungkin malah membantunya. WI mengharamkan oposisi terhadap pemerintah selama tidak melarang umat Islam melaksanakan agama. Bagi WI, Jihad adalah puncak keimanan seorang muslim yang tidak identik dengan terorisme, tetapi kesungguhan dalam menjalankan perintah agama. Perang hanyalah salah satu dari jihad. Jihad perang menjadi wajib jika sesuai dengan konteksnya

Kata kunci: Wahdah Islamiyah, radikalisme, Komitmen Kebangsaan.

Latar Belakang

Wahdah Islamiyah (WI) yang berdiri tahun 1998, adalah sebuah gerakan Islam lokal berpusat di Makassar, dan saat ini telah tersebar di seluruh Indonesia. Fokus aktifitasnya bidang dakwah dan pendidikan. Perkembangannya sangat pesat, hingga menarik perhatian para pengamat sosial, seperti Sidney Jones. Pada tahun 2000-an, Sidney Jones melaporan, WI sebagai ormas radikal yang perlu diwaspadai karena berkaitan dengan terorisme, atas dasar hasil wawancara dengan seorang tersangka terorisme di Makassar. Ormas radikal dimaksud disejajarkan dengan NII, HTI, JI dan Al Qaeda dan sebagainya (Jones, 2006: 28-34). Para elit WI kemudian mencermati maksud laporan itu dan mencurigai sebagai pesanan *Islamo fobio* yang tendensius, dan sebagai bentuk pertarungan peradaban antara Barat dan Timur (Kato, Oktober 2012).

Secara historis, wacana tentang pertarungan agama dan negara merupakan reaksi terhadap modernitas Barat. Para sarjana muslim memandang modernitas Barat dan kolonialisasi sebagai ancaman dunia Islam (Fazlur Rahman, 1985: 9-44). Dalam menanggapi hal ini, kaum muslim terbagi tiga kelompok. *Pertama*, cenderung *tanpa kritis* meniru semua hal dari Barat, sehingga ter"barat"kan. *Kedua*, kelompok selektif dalam meniru peradaban Barat, mengambil yang baik dan membuang yang buruk. *Ketiga*, kelompok yang memahami ajaran agama dan tradisinya sendiri, kemudian menolak apapun dari Barat. Di Indonesia, perdebatan membentuk negara Islam atau ala Barat telah lama muncul. Sebagian gelisah tidak mewujudkan negara Islam yang dianggap sebagai kewajiban syariat Islam (al-Maududi, 1988: 67).

Sementara itu, kaum muslim modernis seperti; Nurcholish Madjid dkk, di tahun 1970-an mencairkan

kebekuan intelektual dengan jargon "Islam yes, partai Islam no" pada seminar kebangsaan di Taman Ismail Marzuki. Ketika masih di Cichago, ia mendapat julukan "Natsir Muda", setelah kembali ke Indonesia berseberangan dengan pengagumnya, dan mendapat kritik luar biasa dari kalangan Islam politik dan menyebutnya lokomotif Islam liberal, sementara yang lain menyebutnya lokomotif pembaharuan. Tetapi "anjing menggonggong kafilah terus berlalu", dan Nurcholish jalan terus. (Barton, 1999:134-144)

Dalam realitas, Islam politik "dibonsai" Orde Baru. Nurcholish mensiasati kebijakan "bonsai Islam politik", dengan wacana Islami kultural dan sukses dalam kehidupan sosial politik dan keagamaan. Umat Islam digiring membumikan nilai-nilai Islam, dan bukan membesarkan partai Islam. Banyak orang dapat bersaksi, sebelum tahun 80-an, orang kantoran yang shalat, puasa atau berjilbab, "dicandain" sebagai Masyumi atau Islam fanatik. Di kantor tidak ada mushala, tidak ada warung tutup di pulan puasa. Tetap ada teh dan kopi susu di meja kerja pada bulan puasa dan tidak ada wanita berjilbab. Sejak tahun 80-an, semua mulai berubah. Pemerintah, swasta dan fasilitas umum (pasar, mall dan terminal) menyediakan mushala, orang kantor mulai malu tidak shalat. Tidak ada teh dan kopi di meja kerja dan warung pun tutup di bulan puasa. Wanita berjilbab mulai ditemukan dan menjadi budaya baru di masyarakat, kampus, wanita karir, dan artis. Islam kultural terus menggelinding tak terbendung seperti bola salju dan merembes ke segala sisi kehidupan. Generasi Islam politik Masyumi melebur ke Golkar dan merembes ke birokrasi menjadi klas menengah memanfaatkan momentum ini. Hasilnya, regulasi yang searah dengan prinsip nilai Islam lahir dari Golkar, Orde Baru dan berlanjut di era reformasi. (Pranowo, 2012).

Namun demikian, gagasan formalisasi Islam, seperti tujuh kata dalam Piagam Jakarta, syari'at Islam, NII, gagasan khilafah dsb masih saja terjadi sampai era reformasi, tetapi selalu gagal (Suara Merdeka,13-6-2011). Yusuf Kalla tidak mendukung gagasan ini dan menyatakan, NKRI berdasar Pancasila sudah final, umat Islam harus memahami ini (Media Indonesia,31-9-2011). Sejarah menyebut, Indonesia bersatu karena pengorbanan umat Islam (Alamsyah Ratu Periwira Negara, 1980) dan NKRI merupakan hasil mosi integral M. Natsir, politisi Masyumi dan Perdana Menteri yang membubarkan RIS dan memperkuat otonomi daerah. Penguatan Otonomi Daerah adalah gagasan PRRI/Permesta (M.Natsir,1973:429-450.) dipraktikkan di era reformasi.

Penelitian ini seperti membuktikan apa komitmen keislaman dan wawasan kebangsaan WI meragukan sekaligus seperti menjawab apakah WI sebagai ormas radikal dan perlu dicurigai? Dalam konteks ini, elit WI menjadi "penjaga gawang" komitmen keislaman dan kebangsaan, apakah komitmen nasionalisnya lemah, cenderung berkhianat atautkah kuat dan sangat nasionalis?

Masalah Penelitian dan Tujuan Penelitian

Di awal abad 20 para elit bangsa mulai konsolidasi kebangsaan dalam bentuk organisasi modern, baik keagamaan, kedaerahan dan politik, yang kemudian melahirkan tokoh-tokoh bangsa dan sebagian menjadi anggota volkrazd, BPUPKI, PPKI dan sebagainya. Mereka inilah yang kemudian merumuskan bentuk dan dasar negara, cakupan wilayah Indonesia, bahasa pengantar, undang-undang dasar, dan simbol-simbol negara. Adalah PPKI yang

kemudian membentuk Panitia Sembilan. Disebut "Panitia Sembilan" karena anggotanya terdiri dari empat orang Islam santri, empat orang Islam nasionalis dan satu orang tokoh Kristen (Marwati Junet, Notosutanto dan Bachtiar, 1976). Dasar negara yang disepakati adalah Piagam Jakarta. Paska proklamasi, Hatta atas saran Opsir Jepang dan diskusi singkat dengan tokoh Islam, sepakat tujuh kata itu dihapus (Anshari,1981). Namun keinginan kembali ke Piagam Jakarta tidak pupus dan pernah dilakukan di Dewan Konstituante hasil pemilu 1955, tetapi gagal karena hanya didukung 56% suara. Di era reformasi, perjuangan Piagam Jakarta masih ada, tetapi umat Islam sudah tidak antusias. Energi dakwah telah diarahkan kekulturnisasi Islam, regulasi perundangan dengan prinsip nilai Islam semakin menguat, dan hukum Islam telah berjalan 80% (al-Atas, 12-2012).

Di tengah trend kulturalisasi Islam itu, tiba-tiba muncul rekayasa internasional yaitu perang melawan terorisme. Sebagian kaum muslim terjebak rekayasa ini, hingga tega menyesatkan yang lain, dan melakukan tindakan anarkhis. Sebagian tetap dakwah seperti biasa, meskipun mengalami traumatik, sebab secara bersamaan, ormas keagamaan, pesantren, masjid diwaspadai, dan "ROHIS"-pun dibidik sebagai sarang radikalisasi (Yusuf,12-2012) Pertanyaannya adalah apakah WI dikategorikan ormas keagamaan radikal dan dicurigai tidak sejalan dengan tatanan pemerintahan Indonesia? Oleh karena itu masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana wawasan kebangsaannya WI dan bagaimana memaknai jihad dalam konteks keindonesiaan? Tujuan penelitiannya adalah, mendapatkan pandangan tentang wawasan kebangsaan; dan memaknai jihad dalam konteks keindonesiaan dari aktifis WI.

Kerangka konsep

Konsep Radikalisme

Islam radikal adalah Islam ideologis yang fanatik dan memperjuangkan penggantian tatanan nilai dan sistem yang ada yang dipandang tidak Islami (Jajang, 2008:24). Ciri-cirinya adalah; 1) mengidap mentalitas perang salib, 2) penegakan hukum Islam, 3) oposisi terhadap pemerintah, 4) ajaran agama sebagai supremasi hukum Tuhan, dan 5) pandangan bahwa ahli kitab sekarang adalah menyimpang atau kafir (Endang Turmudi dan Rizal Sihbudi, 2005). Munculnya Islam radikal dapat dilihat pada kasus DI/TII dan revolusi Iran. Radikalisme Indonesia sebagai gerakan politik merujuk pada Ibn Taymiyah. Ide ini ambiguitas, karena ingin kembali seperti masa nabi, sederhana dengan alasan mengikuti sunnah nabi, menolak menyerupai kaum ahli kitab dalam segala hal (Yunanto, 2009:25-28). Kelompok radikal mengidealkan negara Islam seperti Iran. Menurut Horace M. Kallan, dikutip oleh Zada, kecenderungan umum radikalisasi, yaitu: 1) Respon terhadap kondisi yang ada, 2) ingin mengganti tatanan pemerintahan, 3) keyakinan ideologinya paling benar, dan hubungan Islam dan Barat yang dianggap ancaman bagi Islam karena pengaruh sekulernya (Zada, 2002:16-17).

Konsep Wawasan Kebangsaan

Wawasan kebangsaan adalah cara pandang kedalam dan keluar bangsa dalam masalah ideologi, sosial, ekonomi, budaya, politik dan pertahanan keamanan. Wawasan kebangsaan memiliki tiga dimensi yaitu rasa kebangsaan, faham kebangsaan, dan semangat kebangsaan. Rasa kebangsaan yaitu rasa memiliki yang tinggi dan bangga terhadap budaya bangsa sendiri. Paham kebangsaan berkaitan dengan nasionalisme kebangsaan yang secara

politik terimplementasikan ke dalam 4 pilar tegaknya bangsa dan negara yaitu Pancasila, UUD 45, NKRI, dan Bhineka Tunggal Ika. Semangat kebangsaan (nasionalisme) adalah perpaduan/ sinergi dari rasa kebangsaan dan paham kebangsaan. Dari semangat kebangsaan akan mengalir rasa kesetiakawanan sosial, semangat rela berkorban, dan mendorong tumbuhnya jiwa patriotism (Suprpto, 2010).

Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan teori fenomenologi Husserl yang memahami realitas apa adanya yaitu menerima dan memahami struktur dinamika yang muncul (Lawlor, Derrida and Husser, 2002:11-16). Metodenya adalah studi kasus. Sumber informasinya adalah para aktivis WI. Informan penelitian dipilih secara *purposive*, yaitu disesuaikan dengan kriteria, yaitu a) tokoh/aktivis WI. b) berpengetahuan luas, dan berpengalaman di WI. dan c) memiliki pandangan berkaitan dengan penelitian. Data penelitian diperoleh melalui teknik pengumpulan data yaitu studi pustaka, wawancara mendalam, dan observasi.

Kondisi Geografis, Demografis dan Kehidupan Keagamaan

Makassar adalah Ibu Kota Sulawesi Selatan, yang pada masa Orde Baru bernama Ujung Pandang, tetapi berdasarkan UU Nomor 22 Thn. 1999 dikembalikan menjadi Makasar. Sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Pangkajene, timur dengan Maros, selatan Kabupaten Gowa dan barat dengan Selat Makasar. Kota Makasar berpenduduk sekitar 1.320.000 jiwa, terdiri dari berbagai etnik, seperti Makasar, Bugis, Toraja, Jawa, Tionghoa dan Arab. Selain Bugis dan Makassar, mereka merupakan migran dan sudah merasa sebagai orang

Makassar karena sudah menetap lama. Luas Kota Makassar, 175.77 km, terbagi 14 kecamatan, 143 kelurahan, 939 RW, dan 4.445 RT (BPS Makassar, 2011).

Dahulu terdapat kerajaan Goa, Tallo dan Bone, yang disebut telah melakukan Islamisasi Indonesia Timur. Banyak jejak peninggalannya, baik sistem pemerintahan, gelar kebangsawanan, nama kampung, dialek bacaan al Qur'an, dan lektur keagamaan. Agama sebagai simbol dan sistem teologis, melembaga, merangkaikan simbol yang dapat dikomunikasikan dengan pihak manapun. Simbol dipandang suci, sehingga masyarakat lain yang melecehkannya, akan mendapat resistensi. Etnis Makassar dan Bugis menjadi simbol Islam, dan muncul kesetiaanya dalam bentuk semboyan "jika tidak Islam, jangan mengaku Bugis Makassar". Simbol ini memuat emosi keagamaan dan menjadi pandangan dan pedoman perilaku kepada sang pencipta, sesama dan alam lingkungannya.

Penduduk Makassar berdasarkan agama, Islam 1.126.360, Katolik 45.845, Kristen 60.085, Hindu 7.675 dan Buddha 10.035. Rumah ibadah; masjid 734, 150 mushalla, 4 gereja Katolik, 70 gereja Kristen, 1 Pura dan 11 vihara. Terdapat ormas keagamaan yang berpengaruh, seperti DDI, Muhammadiyah, NU, WI, HTI, IM dan sebagainya (Kemenag Makassar, 2011).

Sejarah Singkat, Ideologi, Sumber Ajaran dan Aktifitasnya

Secara historis, WI berakar di Muhammadiyah (Md) faksi Fathul Mu'in Dg Magading, sosok penuh tauladan dan dikagumi simpatisan Md (Ismail, 2006:114-118). Remaja Ta'mirul memandang Md kurang syi'ar Islam dan menjalankan motto Ahmad Dahlan, "hidup-hidupkan Muhammadiyah dan jangan mencari penghidupan di Muhammadiyah".

Mengingatkan pengurus agar giat syi'ar Islam, amal sosial, dan pendidikan untuk mencapai cita-cita Md. Kritik itu ditanggapi salah dan pengurus masjid Ta'mirul di non aktifkan. Pengurus jalan terus karena dukungan masyarakat sekitar dan sepakat mendirikan yayasan Fathul Muin, 1988, dan menjadi Yayasan Wahdah Islamiyah (YWI) 1998 (DPP.WI, 2012). Pada tahun 2012, WI memiliki 17 perwakilan provinsi dan 86 kabupaten/kota (DPP.WI, 2012). Untuk memperoleh kader tangguh, WI membina mahasiswa, Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan kelompok kajian Islam (KKI) yang anggotanya 10-15 orang dan seorang pembina. Kader juga diperoleh dari berbagai lembaga pendidikan, majelis taklim dan pesantren yang dimilikinya (DPP.WI, 2012).

WI memiliki lapisan pimpinan, kader, anggota dan simpatisan dengan disiplin tinggi sesuai dengan posisinya dan membingkai dengan doktrin-doktrin keagamaan, sehingga semua lapisan tunduk terhadap putusan pimpinan. Ideologinya adalah *Ahlusunnah wal Jama'ah* (aswaja), meski di dalamnya ada perbedaan memahami doktrin Islam yang kemudian melahirkan madzhab-madzhab fikih (Kato, Oktober 2012). Untuk menghindari tajamnya perbedaan, jalan satu-satunya adalah dengan metode yang sama, yaitu menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, baru *ijtihad assalafusshalih*. WI berposisi kritis, artinya jika seseorang telah mengimani Islam, ia harus melaksanakan perintah, menjauhi larangan, dan tidak taklid yaitu tidak memiliki argumen syar'i sebagai muslim. WI menuntut umat Islam kritis, bisa membedakan aqidah, kultur (*furu'iyah*), budaya dan berjuang dengan semangat *iqra'* secara teks dan konteks. Dalam hal ini, WI bisa dikatakan sebagai ormas radikal, tetapi prakteknya sangat cair, dakwahnya santun dan komunikasi publiknya sejuk. Menurutnya, jika komunikasinya baik dan sejuk, semua bisa menerima dan

mungkin malah membantunya (Abidin dan Sudirman, Oktober 2012).

Visinya WI adalah ormas Islam yang eksis di seluruh Indonesia tahun 2015. Mengawali tahun 2013, WI mengukuhkan 16 perwakilan dan 2 kabupaten, sehingga memiliki perwakilan 33 provinsi, 88 kabupaten/kota, berarti visi itu sudah tercapai. Missinya; menanamkan dan menyebarkan aqidah berdasar Qur'an dan Sunnah pemahaman *asshalafusshalih*; menegakan syi'ar Islam; membangun persatuan dan ukhuwah bersemangatkan *ta'wun* (kerjasama), *tanashuh* (menasehati); mewujudkan ekonomi Islami dan pendidikan yang berkualitas; membentuk generasi *rabbani* pelopor segala bidang (DPP.WI, 2012). Untuk itu WI memiliki sumber ajaran yang dibakukan sebagai pegangan bagi pengurus, anggota dan simpatisan, yaitu kitab-kitab klasik empat madzhab, tafsir mufasir kalangan Aswaja dan tafsir lain asal tidak bertentangan Qur'an, Sunnah dan *ijma* para ulama *assalafusshalih* (Jalil, Kato, Idris dkk, 8-10-2012)

Aktivitas WI mendapat dukungan kuat masyarakat, pemerintah dan swasta. Pada tahun 2012 menangani khotbah di 240 masjid Makassar dan Maros, membina majelis taklim dan tarbiyah Islamiyah, kerjasama dakwah dengan berbagai instansi pemerintah dan swasta, pondok pesantren dan Pesantren Tadribud. Menikahkan 200 pasang dan walimah 10 pasang pertahun, memfasilitasi pernikahan Islami; pembinaan suami isteri, konsultasi keluarga dan pendidikan anak. WI juga membangun 193 masjid, 103 sumur/MCK dan pesantren; Melakukan pengelolaan aset wakaf, stasiun radio, bakti sosial, dan penanggulangan bencana. Mendirikan lembaga pendidikan dari PAUD sampai PT dan asrama, rumah bersalin lengkap dengan fasilitasnya, pengobatan alternatif, dan klinik Rukyah Syar'iyah Asy Syifa. Begitulah militansi dan semangat kader

WI yang konsisten, sehingga organisasi dan amal sosialnya terus berkembang (DPP. WI, 2012).

WI Menampik Tuduhan Fundamentalisme dan Radikalisme

Dalam wacana global, Indonesia dan Malaysia dipandang sebagai wilayah paling aman untuk persemaian calon-calon pelaku tindak terorisme, karena para pelaku belajar dan besar di kedua negeri ini dan diduga memiliki jaringan dengan Jama'ah Islamiyah (JI). Gaung terorisme menjadi membahana, ketika terjadi berbagai kasus seperti; bom Legian, bom Makassar, kedutaan Australia, bom JW. Mariot dan sebagainya. Para pelaku disebut sebagai bagian dari gerakan Islam radikal dan fundamentalis yang menghendaki tegaknya *syari'at* Islam dengan sistem pemerintahan *khilafah*. Gerakan Islam ini selalu bersikap oposisi di negara manapun di dunia, utamanya negara yang belum melaksanakan *syari'at* Islam versi mereka. Tindakan terorisme dipandang sebagai cara melawan Barat yang menghegemoni dunia Islam (Jurdi, 2006:7-12). Imam Samodra misalnya, menyatakan itulah satu-satunya cara melawan Barat, yaitu menghancurkan semua kepentingan Barat (Amerika) dimanapun, karena tidak mungkin menyerang Amerika di wilayah teritorialnya. Imam Samudra memuji keberanian pelaku yang disebutnya sebagai "pelaku bom syahid", atau "pengantin berdarah" yang termakan ming-iming pasti masuk surga (Sila, 2007:22-25).

Aksi terorisme yang merebak di berbagai belahan dunia itu dipandang Barat sebagai metode kalangan Islam radikal mengembalikan peradaban Islam yang telah runtuh, dan tidak dipandang sebagai respon terhadap ketidakadilan global terhadap dunia Islam. Perang melawan terorisme disambut antusias

berbagai negara, termasuk Indonesia. Pemerintah Indonesia segera menerbitkan dua UU Anti Terorisme yang berlaku surut, khususnya untuk kasus Bali, perang Islam dan Kristen di Ambon, dan membentuk Densus 88 Anti Teror. Anehnya, UU yang berlaku surut itu tidak menyeret satupun pelaku "Idul fitri berdarah" sebagai awal *clash* Kristen Islam di Ambon dan Maluku, tetapi hanya menyeret pelaku beragama Islam saat baru mulai membalas, posisinya bertahan, berusaha mengusir penyerang dan memang sedang mulai kemenangannya mengusir para salibis dari kampung-kampung muslim. Densus 88 Anti Teror pun segera bergerak ke segala arah, mengejar dan menembaki terduga anggota terorisme, baik karena pesanan asing maupun secara kebetulan memang menjadi pelaku tindak terorisme. Perang melawan terorisme di Indonesia ada target-target tertentu yang aromanya berbau pesanan asing (Nuh dan Sugiyarto, 2007: 21 – 27)

Tindakan teror oleh mereka yang mengatasnamakan gerakan Islam, telah mengakibatkan berbagai gerakan Islam dan ormas keagamaan menjadi sasaran kecurigaan, termasuk di dalamnya ormas keagamaan WI yang sedang naik daun dalam "pelataran" dakwah dan sosial keagamaan Indonesia. WI yang dikenal bersemangat mendakwahkan Islam berideologi *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* dengan pemahaman *assalafussalih*, diseret dalam perangkap perang melawan terorisme ini. Laporan Sidney Jones dalam *International Crisis Group* (ICG) misalnya, menyatakan bahwa WI termasuk ormas keagamaan yang menjadi sarang bersemainya pelaku tindak terorisme. Laporan ini mendasarkan pada wawancaranya dengan seorang pelaku bom Makassar. Laporan ICG itu dibantah keras para petinggi WI, bahwa Sidney Jones terlalu gegabah menyimpulkan WI sebagai sarang bersemainya pelaku terorisme hanya karena hasil wawancaranya dengan seorang pelaku, tanpa konfirmasi

dengan petinggi WI. Hasil investigasi para petinggi WI menunjukkan pelaku bom Makassar memang pernah aktif di WI, tetapi hanya sekitar 2 tahun kemudian tidak ada kabar berita selama 3 tahun, tiba-tiba masuk laporannya Sidney Jones. WI menyayangkan Sidney Jones tidak melihat aktifitas WI di seluruh Indonesia. Mungkin saja setelah tidak aktif itu si pelaku sering mendapat "training mingguan" dari kelompok Islam radikal. Para petinggi WI menyatakan bahwa WI memang radikal dan fundamentalis dalam konsep dalam artian kembali kepada ajaran Qur'an dan Sunnah pemahaman *assalafushalih*, tetapi sangat cair dalam wacana dan praktek, dan sangat tidak setuju dengan kekerasan dan teror. Karena itu WI menolak diberi label sebagai ormas keagamaan Islam radikal dan fundamentalis seperti makna skenario global perang melawan terorisme, apalagi disimpulkan seolah-olah komitmen nasionalisme WI diragukan (Jalil, Kato, Idris dan Sudirman, Oktober 2012.)

Komitmen Kebangsaan dan Empat Pilar Kebangsaan

Ekspresi kecintaan terhadap negeri tergantung pada wawasan kebangsaannya yaitu cara pandang ke dalam dan ke luar sebagai bangsa terhadap ideologi, ekonomi, sosial, budaya, agama, politik, dan Hankam (R. Rahmadhany, 2007). Wawasan kebangsaan dipengaruhi kualitas rasa kebangsaan, yaitu "mentalitas kebangsaan" dan "intelektual kebangsaan" bersemangat menjaga nilai kebangsaan dan tegaknya republik (nasionalisme), dan munculnya inovasi penyelesaian masalah kebangsaan (*patriotism*) (Soeprapto, 2010). Bagi yang bermentalitas kebangsaan tinggi akan sedih menyaksikan "penggerogotan" empat pilar kebangsaan dan mengingatkan bahwa gerakan mengganggu empat pilar tegaknya republik adalah gejala

berbahaya. Dengan intelektualitas kebangsaan (patriotisme) akan sedih melihat berbagai salah urus pemerintahan dan pengkhianatan di berbagai bidang dan mendorong menyampaikan gagasan solusi kebangsaan melalui berbagai saluran aspirasi yang mungkin.

Menurut WI, tugas pemerintah sangat berat, karena fakta sosial politik dan keagamaan yang telah memasuki tahap berbahaya, yaitu menurunnya rasa kebangsaan dan semangat kebangsaan, menurunnya solidaritas dan ketidakpercayaan pada penyelenggara negara, adanya hambatan penyelesaian kasus-kasus besar, semua hanya mementingkan kelompoknya sendiri dan masalah sparatisme Papua yang tidak kunjung selesai. Akibatnya, anarkhisme, ketidakpercayaan pada lembaga hukum, sehingga putusan pengadilan tidak bermakna, perang antar kampung, antar etnis dan antar kelompok agama merebak di seluruh Indonesia, semua ingin menyelesaikan dengan caranya sendiri. Ketidakpercayaan melahirkan pemahaman umum bahwa, terpidana korupsi atau lainnya tidak perlu berkecil hati, karena masyarakat tidak percaya putusan pengadilan. Putusan hukum pekat dengan aroma sandiwara, *settingan* dan berbau kolusi. WI menghimbau pemerintah segera menegakan hukum agar salah urus negara tidak terus berulang. Pernyataan seperti ini tentu tidak keluar dari petinggi WI, jika komitmen dan wawasan kebangsaan dengan empat pilar kehidupan kebangsaannya itu lemah (Kato, Idris dan Sudirman, 10-11 Oktober 2012).

Dasar Negara Pancasila

Menurut WI, *Founding father* dahulu ketika merumuskan Pancasila sudah memikirkan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya pada masa itu. Dasar negara dalam UUD '45 pernah disebut Piagam

Jakarta, karena kalimat "Ketuhanan Yang Maha Esa dengan menjalankan syari'at Islam bagi para pemeluk-pemeluknya". Meskipun tidak berlaku lagi, menurut Dekrit Presiden 5 Juli 1959, Piagam Jakarta tetap menjiwai perjalanan konstitusi, tidak sekedar dokumen historis dan bagaimana perundangan dibuat sesuai kebutuhan, tetapi harus dijiwai Piagam Jakarta (Kato, Abidin, Oktober 2012). Untuk mengisi Pancasila, tugas da'i dan ormas Islam adalah dakwah yang sejuk dengan penuh keteladanan, berkelas *rahmatan lil'alam*, dan mengatasi seribu satu masalah umatnya. Dakwah harus dikemas dengan baik, sehingga umat Islam yang lemah agama dan hidupnya susah tidak lari kekelompok lain atau agama lain, dan itulah yang dilakukan WI. Tidak berguna minta proteksi pemerintah atau MUI, jika para elit agama tidak melakukan tugas dengan baik, dan justru akan mendapatkan tuduhan pelanggaran HAM (Syaukani, 2008:91-97; Rosidi, 2010:148-158). WI sebagai ormas dakwah, tidak akan pernah menghina kelompok lain. Semua belajar dengan tekun, dan mengetahui ajaran sesat dan tidak sesat dari proses belajar yang panjang. Menghina kelompok lain, disamping tidak Islami juga memperbanyak musuh. Sebab orang masuk kelompok karena ada harapan, jika semua harapannya tersedia, maka ia nyaman di dalamnya, jika tidak, tidak usah disuruh keluar, mereka keluar dengan sendirinya.

Bagi WI, Pancasila sudah normatif Islam, karena sila-silanya sangat Islami dan cocok untuk dasar negara bangsa Indonesia yang bhineka. Sila pertama adalah faktual bernilai tauhid dan tidak multi tafsir, sebagaimana agama lain. WI sangat sadar, bahwa agama secara teologis tidak dapat diperdebatkan. Prinsip "bagimu agamamu dan bagiku agamaku" berlaku di sini, termasuk antar kelompok yang berbeda tafsir di kalangan muslim, agar saling menghargai dan menjaga toleransi beragama

sebagaimana diajarkan oleh Nabi Besar Muhammad SAW dalam al Qur'an dan Piagam Madinah (QS. Al- Kafirun: 6). Menurutnya, sila kedua adalah lentera, dimana bicara kemanusiaan harus dari sudut pandang masyarakat beradab, dan inilah yang berbeda dengan Islam secara formal. Dalam Islam, keadilan jelas dan konkrit. Misalnya pencuri dipotong tanganya, pembunuh akan dibunuh, tetapi masyarakat dewasa ini menganggap tidak beradab. Ketentuan syar'i, pembunuhan masuk ranah hukum keluarga. Jika pembunuhan secara sengaja dan tanpa sebab, keluarga korban bisa tidak mengampuni dan bisa minta ganti rugi perdata. Jika terbukti tak sengaja, hakim boleh membebaskan pembunuh. Kemudian, sila ketiga, jelas menjadi pendorong untuk Indonesia bersatu. Apapun latar belakang perorangan, kelompok, suku, tradisi dan agama harus dikesampingkan jika ingin NKRI kuat. Sila keempat, bagi WI bahwa pemerintah dan rakyat dalam memutus masalah haruslah dilakukan sebijaksana mungkin dengan hikmah dan musyawarah yang baik. Nilai falsafah ini tidak lepas dari nilai-nilai yang terkandung dalam Islam yaitu syura, artinya untuk memutuskan kepentingan umat harus dengan hikmah agar semua mendapat mafaatnya. Bagi WI, pelaksanaan sila keempat yang sering dimaknai sebagai demokrasi liberal tidak sesuai ajaran Islam, karena demokrasi liberal tidak menghasilkan manfaat maksimal. Boleh saja berpendapat bahwa satu orang satu suara adalah bentuk modern dari syura, celakanya yang terpilih selalu bukan yang terbaik, tetapi yang memiliki modal besar. Sila kelima, menjadi landasan bahwa tanah air Indonesia yang subur dan kaya menjadi sumber penghidupan bagi rakyat harus didistribusikan dengan baik. Pemerintah selama ini masih kurang adil dalam mendistribusikannya, padahal keadilan adalah azas pemerintahan. Pandangan Ibn Tamiyah, keadilan adalah azas tegaknya negara. Allah akan menjaga negara kafir

jika adil kepada rakyatnya. Jika tidak adil, Allah pasti akan menghancurkannya termasuk yang diurus oleh kaum muslim, karena keadilan adalah kebutuhan universal umat manusia siapapun mereka (Kato, Idris, dan Jalil, Oktober 2012).

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)

Pilar kedua adalah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), bagi WI adalah harga mati. NKRI secara deskriptif dapat dijelaskan dengan memahami wawasan Nusantara, karena Nusantara adalah menyatukan berbagai nusa dari Sabang sampai Meraoke menjadi kesatuan wilayah, politik, hukum, ekonomi dan segala isinya. Bangsa harus memiliki wawasan sebagai cara pandang dan sikap bangsa mengenai diri dan geografisnya, kesatuan wilayah dan menghargai kebhinekaan untuk mencapai tujuan nasional. Sementara itu bangsa ini sedang menghadapi ujian berat karena ulah anak bangsa sendiri, akibat pengabaian aspirasi dan hak-hak masyarakat di berbagai daerah. Pengurusan berbagai sumber daya alam yang massif seperti; kayu, rotan, pasir, minyak, gas alam, nikel, baja, tembaga; batubara, emas, perak, intan, alumunium, biji besi dsb ternyata belum memperlihatkan perbaikan kesejahteraan rakyat di daerah di mana eksplorasi sumberdaya alam dilakukan. Kondisi seperti ini menimbulkan kekecewaan rakyat dan pada gilirannya dapat membangkitkan nasionalisme lokal yang berujung munculnya gerakan sparatisme (Kato, Zaenal, Jalil, dan Rahmat, Oktober 2012)

Undang-Undang Dasar 1945

Bangsa Indonesia sudah sepakat dengan UUD 1945, maka memahami konstitusi atau undang-undang dasar dan prinsip-prinsip yang terkandung

dalam pembukaan menjadi sangat penting. Menurut WI konstitusi berisi aturan dasar tertulis maupun tak tertulis, berisi prinsip dan norma-norma hukum yang mendasari kehidupan kenegaraan. UUD hanya memuat bagian tertulis saja, dan sebagai sebagian hukum dasar negara. UUD menjadi hukum dasar tertulis dan tak tertulis, yaitu aturan dasar yang telah ada dan terpelihara dalam praktek penyelenggaraan negara. Dalam konstitusi diatur hak dan kewajiban warganegara, perlindungan dari kesewenangan sesama atau penguasa dan menentukan tata hubungan dan tata kerja lembaga yang terdapat dalam negara, sehingga terjalin suatu sistem kerja yang efisien, efektif dan produktif, sesuai dengan tujuannya (Jalil dan Kato, Oktober 2012; UUD '45, 2008).

Pada masa Orde Baru UUD '45 ini pernah diposisikan sangat sakral seperti kitab suci Al Qur'an. Rakyat Indonesia sampai anggota DPRRI, takut bicara amandemen UUD 45, karena ancam sebagai tindakan subversif. Jika terjadi kesepakatan 2/3 anggota legislatif mengubah pasal-pasal atau amandemen, diancam dan salah satu anggota legislatif diamankan. Akhirnya, jangankan amandemen, bermimpi perlu amandemen saja anggota legislatif sudah ketakutan, apalagi rakyat (Jalil dan Kato, Oktober 2012).

Bhineka Tunggal Ika

Bhineka Tunggal Ika sering disederhanakan menjadi kebhinekaan adalah fakta keindonesiaan yang tidak bisa dibantah. Kebhinekaan harus tetap dijaga sebagai kekayaan yang dapat mendorong kemajuan umat dan bangsa, karena dengan berbagai perbedaan itu bisa saling belajar untuk mencapai cita-cita bersama. Sayangnya, hari ini kebhinekaan kita sedang mengalami penurunan kualitas yang disebabkan oleh tidak tegaknya

hukum. Perbedaan dijadikan alat pertarungan yang seringkali tidak sehat. Di kalangan muslim sendiri pertarungan itu sudah tidak lagi Islami, karena tidak lagi mengindahkan prinsip-prinsip Islam. Pertarungan selalu dilatarbelakangi nafsu serakah, kebencian dan keinginannya orang tidak boleh beda dengan dirinya. Padahal Islam memungkinkan adanya perbedaan itu, yang penting bukan aspek aqidahnya. Bhineka Tunggal Ika sebagaimana diketahui, merupakan semboyan kebangsaan sejak jaman Majapahit oleh Mpu Tantular, pujangga abad ke empat belas, karena melihat realitas bangsa saat itu yang memang bhineka. Semboyan ini menjadi prinsip dalam pemerintahan Majapahit mengantisipasi keaneka-ragaman agama yang dipeluk oleh rakyat pada waktu itu (Kato, Idris dan Jalil, Oktober 2012). Pada tahun 1951, Bhinneka Tunggal Ika, ditetapkan dengan PP No.66 thn 1951 sejak 17 Agustus 1950 bahwa Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan dalam Lambang Negara Republik Indonesia, "Garuda Pancasila." Pada perubahan UUD 1945 kedua, Bhinneka Tunggal Ika ini dikukuhkan sebagai semboyan resmi dalam Lambang Negara, dan pasal 36a UUD 1945 (Soejanto, 2007).

Makna Jihad Dewasa Ini

Agama menyediakan legitimasi bagi implementasi amal sosial dan kemanusiaan. Kedekatan hubungan dengan Tuhan, tidak hanya dibangun melalui ritus-ritus dan upacara-upacara yang rutin dan ketat, melainkan juga melalui penciptaan harmoni sosial, pembelaan terhadap ketidakadilan dan penindasan atau pengentasan keterbelakangan. Jadi, seluruh dimensi agama mengemban misi penyelamatan manusia dalam kehidupan di dunia fisik sampai kelak menghuni dunia metafisik (Tamara dan Taher, 1996: Xiii). Bahkan agama tidak sekadar keyakinan yang

menghubungkan manusia dengan Tuhan, tetapi juga berfungsi sebagai sumber nilai, norma dan sistem hukum (Effendy dan Prasetyo, 1998:ix).

Namun, realitas terkadang bicara sebaliknya. Agama tidak berfungsi sebagai wacana spiritual yang menghadirkan rasa aman dan damai, tetapi juga menampilkan sosoknya yang seram dan menakutkan. Agama bisa meletupkan konflik dan pertikaian, ketika beberapa aspek ajaran agama, seperti dalam Islam adalah jihad yang dimaknai hanya perang dan tidak kontekstual. Konsep jihad telah diinterpretasi secara sepihak oleh kelompok secara subjektif, dan memberi wewenang bunuh atau mengobarkan perang atas nama Tuhan dan kitab suci. Konflik itu terjadi di sepanjang garis pemisah agama dan kebudayaan. Oleh karena itu makna jihad perang harus ditempatkan pada konteks yang benar. Kasus bom Bali, JW. Mariot dan bom Makassar bukanlah jihad, tetapi terorisme, konteksnya tidak tepat karena terjadi di ranah damai dan umat Islam tidak sedang didhalimi. Tetapi kasus perang di Ambon antara Kristen dan Islam adalah jihad perang, karena umat Islam sedang didhalimi (Sugiyarto, 2011).

Bagi WI membela hak milik, harga diri dan martabat keluarga adalah jihad, apalagi bela negara tentu sangat kontekstual. Persoalannya bukan mengobarkan perang, tetapi menghentikan kedhaliman, siapapun mereka. WI tidak setuju konsep kalangan Islam radikal yang menyatakan bahwa dimanapun dewasa ini adalah medan jihad perang dan mengabaikan makna jihad yang lain. Jika wilayah damai, tetapi masyarakatnya miskin dan bodoh, maka jihad tertinggi di wilayah itu adalah mengentaskan kemiskinan dan memberantas kebodohan. Jika keluarga atau kelompok secara sah tinggal di wilayah hak miliknya diusir oleh orang atau kelompok manapun secara tidak

sah, maka jihad tertingginya adalah perang. Semua kondisi sosial ada makna konteks jihadnya. Jihad perang menjadi kontekstual jika terjadi penyerangan dan kedhaliman terhadap umat Islam dimana saja dan kapan saja. Taufan Idris dengan cerdas menyatakan;

“Jihad, bagi Ahlu Sunnah adalah puncak keimanan seorang muslim. Jihad tidak identik dengan terorisme dan bom bunuh diri, tetapi kesungguhan dalam menjalankan perintah agama. Perang hanyalah salah satu bagian dari jihad. Perang sebagai jihad menjadi wajib jika sesuai dengan konteksnya. Misalnya ketika muslim Ambon diserang umat Kristen, jihad perang menjadi wajib dilakukan, meskipun kalangan tokoh Islam (Muhidz Muzadi, Amien Rais dsb = pen) berdebat bahwa di Ambon bukan ladang jihad perang, bahkan di Afganistan dan di Palestinapun dikatakan bukan ladang jihad bagi umat Islam Indonesia. Malah disarankan cukup membantu dengan doa, bantuan logistik dan diplomatik saja bukan mengirim sukarelawan. Argumenyapun amat lucu, bahwa makna jihad bisa berbentuk mengentaskan kemiskinan dan kebodohan, itu memang benar. Ketika umat Islam dibantai jelas tidak mungkin dilakukan jihad pengentasan kemiskinan dan kebodohan, umat Islam keburu habis. Jihad adalah salah satu cara melenyapkan kedhaliman, bukan ingin menjarah seperti tentara Salib. Apalagi muslim diserang dahulu dengan persiapan matang, sementara kaum muslim tidak pernah berfikir untuk perang. Jika pembantaian direspon dengan pengentasan kemiskinan dan kebodohan, maka ayat-ayat jihad dalam al Qur’an yang memerintahkan jihad dengan harta, tenaga, jiwa dan raga akan dilaksanakan dimana? Apakah ayat-ayat jihad sudah tidak diperlukan? Sementara etnis *cleansing* sedang terjadi. Tetapi ketika kondisi sudah damai dan di antara semua kelompok wilayah itu sudah damai dan tidak terjadi kedhaliman,

maka memantik perang di ranah damai adalah dosa. Jadi jihad dan ayat-ayat jihad jelas konteksnya di Ambon dan Maluku. Dahulu di masa perang kemerdekaan, para ulama bersama umat berjihad dan ulama Jawa Timur menyampaikan resolusi jihad, bukan dengan pengentasan kemiskinan. Kalau Surabaya dibombardir sekutu, ada palagan Ambarawa, Bandung menjadi lautan api, Jakarta dan Makasar diduduki Belanda yang membonceng Sekutu dan ratusan ribu umat Islam mati, kemudian direspon dengan pengentasan kemiskinan dan kebodohan, maka dijamin bahwa Indonesia pasti dijajah lagi, rakyat Indonesia tetap miskin dan bodoh dalam segala hal. Kemudian siapa yang akan mengentaskan kemiskinan dan kebodohan jika semua sudah serba miskin dan bodoh ini. Al Qur'an menjelaskan, misalnya QS al Haj: 39, "Dijijinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dhalim. Dan sungguh Allah Maha Kuasa menolong mereka itu"; QS al Baqarah: 190, "Perangilah di jalan Allah mereka yang memerangi (kamu) dan jangan melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas"; QS al Baqarah: 193, "Perangilah mereka sampai batas berakhirnya (penganiayaan) dan agama itu bagi Allah semata. Jika mereka telah berhenti, maka tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang dhalim; QS al Baqarah: 216, "Diwajibkan atas kamu berperang, padahal tidak menyenangkanmu. Tetapi boleh jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu padahal itu tidak baik bagimu. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui (Idris, Oktober 2012).

Umat Islam di Ambon sedang didhalimi dan teraniaya, sehingga diperlukan jihad perang dan hukumnya menjadi wajib. Tetapi begitu sudah damai, haram hukumnya memantik perang di ranah damai dan jihad pun bisa dalam

bentuk yang lain sesuai konteksnya (Idris, Oktober 2012; Nuh dan Sugiyarto, 2007). Begitu pula membela dan menjaga negara adalah bagian dari pembelaan agama atau jihad, karena tanpa negara agama tidak bisa dilaksanakan. Ibnu Taimiyah menyatakan "lebih baik memiliki pemerintahan dzalim 60 tahun, tetapi umat bisa menjalankan kewajiban agamanya dari pada enam tahun tidak ada pemerintahan". Itulah sebabnya membela pemerintahan yang sah adalah wajib, dan dikategorikan jihad. Pernyataan ini mungkin agak kontradiktif, karena ketika yang dhalim kelompok agama lain maka jihad perang diperlukan, jika pemerintah yang dhalim kepada rakyatnya tidak boleh jihad. Menurutnya, ada pemerintahan saja sudah harus disyukuri, sehingga agama bisa dilaksanakan (Kato, Oktober 2012).

Penutup

Kesimpulan

Ormas keagamaan WI sebagai radikal dalam konsep, karena ketat memegang Qur'an dan Sunnah pemahaman *asalafusshalih*, tetapi cair dengan situasi kondisi dan tidak mengembangkan dakwah yang meresahkan seperti menghantam dan memperolok kelompok lain dalam taklim umum atau radio dakwah yang dikelolanya. Semua anggota dan simpatisan mengetahui ajaran agama sesat dan tidak sesat melalui proses belajar yang panjang. WI sangat menyadari bahwa batu sandungan dakwah adalah komunikasi publik yang kurang baik dengan kelompok dan masyarakat Islam dari aliran, paham dan gerakan keagamaan lainnya. Jika komuniaksi itu diperbaiki, maka mereka akan mengerti dan mungkin malah membantunya. WI mengharamkan oposisi terhadap pemerintah selama tidak melarang umat Islam melaksanakan agama. Sepanjang

sejarahinya belum pernah terjadi WI melakukan demo jalanan dan meresahkan masyarakat. WI sangat dirasakan manfaatnya oleh masyarakat di mana ada kepengurusan WI, karena dakwahnya sangat santun dan kegiatan amal sosialnya sangat membantu masyarakat.

Berkaitan dengan wawasan kebangsaan, WI menyatakan Pancasila memiliki nilai-nilai Islami dan cocok untuk membingkai bangsa Indonesia yang bhineka. Bagi WI, NKRI adalah harga mati, dan keutuhan wilayah dari Sabang sampai Meraoke harus dipertahankan. Perumusan UUD '45 sudah mempertimbangkan segala aspek kebutuhan bangsa masa itu. Karena itu UUD'45 tidak perlu dipandang seperti kitab suci, yang tidak bisa diamandemen, seperti masa Orde Baru. Jika masyarakat menghendaki amandemen, kenapa tidak, apalagi kondisi politik, ekonomi, sosial, dan keagamaan terus berubah. Tetapi harus diingat pesan Dekrit 5 Juli '59, bahwa seluruh perjalanan konstitusi, termasuk amandemen harus dijiwai oleh Piagam Jakarta. Berkaitan dengan "Bhineka Tunggal Ika", WI sadar bahwa Indonesia terdiri dari berbagai etnis, tradisi dan agama ini, harus diikat dengan symbol yang disepakati bersama, yaitu "bhineka tunggal ika". Kebhinekaan bukan kehendak bangsa Indonesia, tetapi kehendak Tuhan agar berbagai suku bangsa saling mengenal.

Bagi WI, Jihad adalah puncak keimanan seorang muslim yang tidak identik dengan terorisme, tetapi kesungguhan dalam menjalankan

perintah agama. Perang hanyalah salah satu dari jihad. Jihad perang menjadi wajib jika sesuai dengan konteksnya, seperti di Ambon ketika muslim diserang umat Kristen. Tetapi begitu kondisi aman, dan mereka di wilayah itu sudah damai dan terjadi kedhaliman, maka memantik perang di ranah damai adalah dosa. Jihad berdalil ayat-ayat jihad jelas konteksnya di Ambon dan Maluku, tetapi tidak di Bali, Jakarta dan wilayah lain yang umat Islamnya tidak diserang dan diusir dari kampung halamannya.

Rekomendasi

Berdasarkan deskripsi di atas, direkomendasikan bahwa WI sebagai ormas keagamaan yang bergerak di bidang dakwah dan pendidikan perlu diberi kesempatan sebaik-baiknya. Siapapun harus melihat WI secara proporsional, yang berideologi *Ahlu Sunnah wal Jama'ah*, bukan berarti radikal dan fundamentalis yang menghalalkan kekerasan dan terorisme.

Kepada pemerintah diharapkan hati-hati dan waspada dengan program NGO-NGO pesanan asing dan cenderung mengobrak-abrik Indonesia. Kepada NGO-NGO, hendaknya membantu penyelesaian persoalan kebangsaan dan mengembangkan nasionalisme, bukan berkhianat. Semua pihak harus adil melihat gerakan keagamaan yang ada, tidak "menggebyah uyah podo asine", yang akhirnya pembinaan keagamaan Islam tiarap di seluruh Indonesia, karena dicurigai.

Daftar Pustaka

Abbas Nasir *Membongkar Jamaah Islamiyah*. Grafindo. Jakarta. 2005

Al-Maududi Abul A'la, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. M. al-Baqir, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1988.

- Al-Faruqi Ismail R. dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 1998.
- Barton Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Pust. Antara, Cet. I April 1999, Jakarta
- Effendi Bahtiar, *Agama dan Radikalisme di Indonesia*, Nuqtah, Jakarta 2007.
- Fazlur, *Data DPP Wahdah Islamiyah, Sejarah Wahdah Islamiyah*, Makasar, 2012
- Ismail Sirajuddin, *Wahdah Islamiyah Kota Makassar dalam Varian Gerakan Keagamaan* (Abdul Kadir. Ed.), Balai Litbang Agama Makasar, 2006.
- Jones Sidney, *Laporan Internasional Crisis Group (ICG) dalam Asia ICG Report No 63 Jakarta/ Brussels*, Jakarta, 2006.
- Lawlor Leonard, Derrida and Husserl , *The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Endang Saifuddin Anshari, *Kembali ke Piagam Jakarta*, Bulan Bintang, Jakarta, 1981.
- Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) *tentang Hasil Survey Pendidikan Agama Islam dan Tantangan Radikalisme*, Jakarta, 2011
- Natsir, M., *Capita Selecta, M. Natsir tentang Persatuan Agama dengan Negara, Arti Agama dalam Negara, dan Mungkinkah Qur'an mengatur Negara*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973.
- Nuh Nuhrison M. dan Wakhid Sugiyarto: *Paham Keagamaan Terpidana Terorisme di Indonesia (Kasus Terpidana Terorisme di Ambon)*, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Jakarta, 2007
- Pranowo Bambang komentar sebagai narasumber dalam *Seminar Ormas Keagamaan dan Wawasan Kebangsaan* di Millenium, Jakarta, Oktober 2012.
- Pusponegoro Marwati Junet, Nugroho Notosutanto dan Harsya W. Bachtiar, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid IV*, Balai Pustaka Depdikbud, Jakarta, 1976.
- Rahman, *Islam Challenges and Opportunities*, terj. Yayasan Obor Indonesia, *Perkembangan Modern dalam Islam*, Harun Nasution dan Azyumardi Azra (Ed.) Jakarta, 1985).
- Rahmadhany R., *Wawasan Kebangsaan Perikat Persatuan Pemuda Kepri*, Kota Batam, 2007
- Soeroso S., *Siapa Menabur Angin akan Menuai Badai*, Cet. Ke. 4, PT. Intermasa, Jakarta, 1988.
- Suara Merdeka, *Ideologi Radikal Menyusup Melalui Pesantren Kilat*, Senin, 13 Juni 2011.
- Suprpto, *Membangun Karakter Berdasarkan Wawasan Kebangsaan*, LPPKB, Jakarta 2010.
- Sugiyarto Wakhid dan Reslawati, *Penutupan Pesantren Al Amin Kp. Uerih*, Pandeglang, 2012
- Sugiyarto Wakhid, *Kekerasan terhadap Komunitas Madzhab Syi'ah di Sampang jilid I dan II tahun 2012*, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Jakarta 2012.
- Sila Adlin, *Dampak Globalisasi terhadap Kehidupan Beragama: Paham Keagamaan Para Terpidana Terorisme di Indonesia (Studi Kasus Terpidana Terorisme Imam Samodra di LP Batu, Nusakambangan, Cilacap)*, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Jakarta, 2007

Shariati Ali, *Man and Islam*, (terj. Amin Rais), *Tugas Cendekiawan Muslim*, Jakarta, Rajawali Press, 1987.

Undang-Undang Dasar '45 dan Penjelasannya, Penerbit Bina Ilmu, Surabaya, 2008

Yusuf Chirul Fuad, notulasi sebagai narasumber *Seminar Ormas Keagamaan dan Wawasan Kebangsaan di Millenium*, Jakarta, Oktober 2012.

Tumudzi Endang dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Lipi Perss 2005.

W Yudian. *Gerakan Wahabi di Indonesia*, Pesantren Nawasea Press. 2009.

Zada Hamami, *Islam Radikal; Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Teraju. Jakarta, 2002.

-----, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga*, Wahdah Islamiyah, Makassar, 2012

Komodifikasi Asketisme Islam Jawa: Ekspansi Pasar Pariwisata dan Prostitusi di Balik Tradisi Ziarah di Gunung Kemukus

Moh Soehadha

Dosen Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: suhadhaa@yahoo.co.id

Naskah diterima 18 Maret 2013

Abstract

The tradition of pilgrimage at the tomb of the Prince Samudra, Mount Kemukus, Sragen in Central Java is one form of Islamic Java asceticism interesting to talk about, because it is always associated with seeking pesugihan ritual (ritual to seek wealth unseen) through deviant sex. Departing from the reality of commodification of ritual Islamic asceticism on Mount Kemukus, the following study examines the effects of market expansion in tourism and prostitution behind tradition of pilgrimage on Mount Kemukus.

In the history from the eighties, the expansion of the tourism market and prostitution cause ngalap berkah ritual (ritual to get blessing) which was part of the expression, likely to cause a deviation the myth "sex rituals" behind the pilgrimage activities. As a result, the practice of Islamic Java asceticism is experiencing commoditization, as well as uprooted from cultural roots and Islamic Java Faith.

The study shows that the existence of Islamic Java asceticism on Mount Kemukus characterized by the practice of ritual sex can be portrayed as a symptom of the doctrine of asceticism deviation, both in the Hindu, Buddhist, and Islamic. The practice is increasingly strong deviation, because the effect of the expansion of the tourism market, especially when it makes "sex" as a commodity for capital accumulation. Images of sex ritual tradition of pilgrimage to the tomb of Prince Samudra, Mount Kemukus it has strengthened its assumptions about the nature of Islamic Java asceticism is ambiguous. On the one hand, the pilgrims perform the practice of asceticism to unite with Good, seek the path of God, but on the other hand the practice of Islamic Java asceticism also aims to achieve pleasure and worldly desires such as wealth, prestige, and other worldly success.

Keyword: Komodifikasi, Asketisme, Islam Jawa, Ekspansi, Pasar Pariwisata, Prostitusi dan Ziarah

Abstrak

Tradisi ziarah di makam Pangeran Samudra, Gunung Kemukus, Sragen Jawa Tengah merupakan salah satu bentuk asketisme Islam Jawa yang menarik untuk diperbincangkan, karena selalu dikaitkan dengan kegiatan mencari pesugihan melalui prosesi ritual seks yang menyimpang. Berangkat dari realitas tentang komodifikasi ritual asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus tersebut, maka studi berikut mengkaji tentang pengaruh ekspansi pasar pariwisata dan prostitusi dalam menyuburkan kegiatan prostitusi di balik tradisi ziarah di Gunung Kemukus.

Dalam sejarah perkembangannya mulai tahun delapan puluhan, ekspansi pasar pariwisata dan prostitusi menyebabkan kegiatan ritual ngalap berkah yang sebelumnya merupakan bagian dari ekspresi keberagamaan, cenderung semakin mengukuhkan penyimpangan mitos tentang "ritual seks" di balik kegiatan ziarah. Akibatnya praktek asketisme Islam Jawa tersebut mengalami komodifikasi, serta tercerabut dari akar budaya dan keyakinan Islam Jawa.

Hasil studi menunjukkan bahwa Eksistensi perkembangan Asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus yang dicirikan oleh praktik ritual seks tersebut dapat dipotret sebagai gejala penyimpangan atas ajaran asketisme, baik yang ada dalam Hindu, Buddha, maupun Islam. Praktik penyimpangan itu semakin kukuh, karena pengaruh dari ekspansi pasar pariwisata, terutama ketika menjadikan "seks" sebagai komoditas untuk mendapatkan akumulasi kapital. Potret tradisi ziarah dengan ritual seks di Gunung kemukus itu telah memperkuat asumsi tentang ciri dari asketisme Jawa yang bersifat ambigu. Di satu sisi, para peziarah melaksanakan praktik asketisme untuk 'manunggal, mencari jalan Tuhan', namun disisi lain praktik asketisme Jawa juga bertujuan untuk menggapai kenikmatan dan keinginan-keinginan duniawi seperti kekayaan, kewibawaan, dan kesuksesan duniawi lainnya.

Kata kunci: Komodifikasi, Asketisme, Islam Jawa, Ekspansi, Pasar Pariwisata, Prostitusi dan Ziarah

Latar Belakang

Orang Jawa dikenal sebagai masyarakat yang gemar melakukan ziarah sebagai bentuk *tirakat* atau *laku batin* (*ascetisme*). Lokasi ziarah atau *tirakat* umumnya adalah sebuah tempat yang dianggap keramat atau sakral, lazim disebut sebagai "*petilasan*". Di antara *petilasan* yang sering dijadikan tempat *tirakat* dan terkenal di Jawa adalah makam Pangeran Samudra di Pegunungan Kemukus, Sumberlawang, Sragen.

Asketisme Jawa berakar pada nilai budaya Islam Jawa, dan dipengaruhi oleh agama-agama yang datang kemudian, terutama Islam (Geertz, 1984; Stange, 1998; Simuh, 1999; Zoetmulder, 2000). Tujuannya adalah untuk mencapai jalan menyatu dengan Tuhan, yang terekspresikan dalam rasa yaitu *tentreming manah*, ketenangan jiwa. Namun demikian, banyak pula di antara para peziarah yang melakukan berbagai ritual *tirakat* yang hanya untuk mencapai tujuan hidup duniawi atau sering disebut sebagai *ngalap berkah*. Tujuan ritual kejawen yang hanya menekankan pada aspek kenikmatan duniawi ini dianggap sebagai penyimpangan dari ajaran luhur mistisisme Islam Jawa (Sumiarni, 1999).

Dalam salah satu versi cerita lisan atau mitos yang mendasari sakralitas *petilasan* Gunung Kemukus, Pangeran Samudra adalah salah satu kerabat dari Raja Demak yang disuruh ayahnya untuk menuntut dan mengajarkan Islam ke wilayah dataran tinggi Kemukus. Ia adalah putra yang shaleh sehingga sangat dicintai ibunya, yaitu Dewi Ontrowulan. Pada suatu saat ibunya mendengar bahwa anak yang dicintainya tersebut sakit, sehingga menyusulnya ke Kemukus. Namun ketika sampai di Kemukus ia mendapati sakit yang diderita putranya semakin parah dan akhirnya meninggal dunia. Karena tidak kuasa menahan sedih, akhirnya ibunya jatuh dan meninggal dunia. Oleh

para pengikutnya keduanya kemudian dimakamkan menjadi satu dalam liang lahat di wilayah tersebut. Kesalehan Pangeran Samudra dan kasih sayang ibunya itulah kemudian yang menjadi suri tauladan bagi masyarakat setempat, sehingga makamnya dikeramatkan.

Sejak tahun enam puluhan, makam Pangeran Samudra menjadi tempat yang banyak dikunjungi peziarah dari berbagai wilayah di Jawa, terutama pada malam satu *syura* (satu *muharam*) dan juga setiap malam jumat *pon*. Waktu tersebut dianggap baik untuk melakukan *tirakat*, sehingga dapat terkabul tujuan dari ziarah tersebut. Dalam perkembangannya sampai kini, kegiatan ziarah di makam Gunung Kemukus selalu menjadi fenomena asketisme Jawa yang menarik untuk diperbincangkan, terutama karena kegiatan ritual di Gunung Kemukus selalu dikaitkan dengan kegiatan mencari *pesugihan* melalui ritual *ngalap berkah* dengan menjalani prosesi ritual seks di sekitar makam Pangeran Samudra.

Kemasyhuran Gunung Kemukus justru disebabkan karena penyimpangan cerita mitos dari tempat tersebut. Mitos tentang kesalehan Pangeran Samudra dan kasih sayang ibunya Roro Ontrowulan mengalami penyimpangan cerita, karena kedua tokoh tersebut justru dianggap sebagai ibu dan anak yang melakukan penyimpangan seksual dan saling mencintai. Akibatnya sebagian peziarah beranggapan bahwa dengan melakukan ritual hubungan seksual yang menyimpang, mereka akan mendapat berkah dari kedua tokoh mitos tersebut.

Mulai tahun delapan puluhan, kegiatan *ngalap berkah* yang disertai dengan *ritual seksual* di gunung Kemukus semakin marak. Hal itu antara lain disebabkan oleh dukungan yang diberikan Dinas Pariwisata setempat untuk menjadikan kawasan Gunung kemukus sebagai salah satu tujuan wisata religius.

Ritual *ngalap berkah* yang sebelumnya, pengelolaannya dipegang oleh penduduk Desa setempat, kemudian diambil alih oleh Dinas Pariwisata. Akibatnya kegiatan *ngalap berkah* mengalami komodifikasi. Ekspansi pasar pariwisata dan prostitusi menyebabkan kegiatan ritual *ngalap berkah* yang sebelumnya merupakan bagian dari ekspresi keberagaman asketisme Islam Jawa tersebut, kemudian cenderung semakin mengukuhkan penyimpangan mitos tentang “ritual seks” di balik kegiatan ziarah dan *tirakat* di makam Pangeran Samudra.

Berangkat dari realitas tentang komodifikasi ritual asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus tersebut, maka artikel berikut memberi fokus perhatian pada dua masalah utama. Fokus pertama adalah; kajian tentang pengaruh ekspansi pasar pariwisata dalam menyuburkan kegiatan prostitusi di balik tradisi ziarah di Gunung Kemukus. Adapun fokus kedua dari penelitian ini adalah; kajian tentang berbagai bentuk praktek asketisme Islam Jawa yang tercermin dari kegiatan ritual *ngalap berkah* di Gunung Kemukus.

Studi tentang “Komodifikasi Asketisme Islam Jawa” ini memiliki signifikansi penting dalam kaitannya dengan kajian tentang Wajah Islam Nusantara dan problem perubahan budaya dan dampaknya sebagai akibat dari proses kapitalisasi, terutama akibat ekspansi pasar pariwisata. Secara antropologis, studi ini menjadi jalan untuk memahami akulturasi budaya antara Islam dengan budaya Jawa yang terekspresikan dalam bentuk *laku tirakat* (asketisme) para penziarah Gunung Kemukus, serta untuk memberi kontribusi ilmiah dalam upaya pemecahan masalah sosial keagamaan yang terkait dengan dampak perubahan sosial dan kapitalisasi terhadap kehidupan sosial keagamaan masyarakat.

Kerangka Konseptual

Kajian ini diletakkan dalam perspektif antropologi. Dalam khasanah literatur budaya dan religi Jawa, kajian tentang praktek asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus antara lain telah dilakukan oleh Sumiarni, dkk. (1999), Nofitasari (2008), Suriadireja (tt) Tim Peneliti Prodi Sosiologi Agama (2007), dan juga oleh Saksono (2009). Secara umum studi mereka dapat dipetakan ke dalam tiga fokus kajian berikut. Pertama adalah kajian yang memfokuskan pada persoalan akar budaya dan akar religi dari seksualitas Jawa seperti yang dilakukan oleh Sumarni dkk. (1999) dan juga oleh Saksono (2009). Kedua adalah kajian tentang tradisi ziarah di Gunung kemukus yang memfokuskan pada tinjauan fungsi ekonomi dan sosial dari perkembangan kegiatan ziarah di Gunung kemukus. Fokus kajian yang kedua itu telah dilakukan oleh Suriadireja (tt) dan juga oleh Tim Peneliti Prodi Sosiologi agama UIN Sunan Kalijaga (2007). Adapun tipe fokus kajian yang ketiga adalah kajian tentang tradisi Ziarah di Gunung Kemukus melalui perspektif Hukum Islam sebagaimana dilakukan oleh Nofitasari (2008).

Beberapa studi terdahulu belum memberi perhatian secara khusus tentang aspek perubahan yang terjadi dalam ekspresi asketisme Islam Jawa tersebut. Hampir semua studi yang telah dilakukan cenderung terjebak pada analisis deskriptif tentang ritual seks dalam kegiatan ziarah Gunung Kemukus, sehingga tidak mampu melihat adanya perubahan berupa penyimpangan dalam ekspresi asketisme Islam Jawa. Para peneliti sebelumnya juga cenderung tidak mampu mengaitkan adanya kapitalisme negara atau “kepentingan ekonomi negara” di luar kepentingan ekonomi peziarah. Di antara kepentingan kapitalisme negara itu adalah seperti ekspansi pasar pariwisata yang mendukung tradisi

ritual seks di kalangan peziarah Gunung Kemukus. Seks dibiarkan menjadi 'ikon' dalam aktivitas wisata oleh pemerintah setempat, meskipun pada sisi yang lain pemerintah juga melarang tindakan asusila tersebut. Berbeda dengan studi sebelumnya, artikel hasil penelitian ini memberi tekanan pada aspek perubahan dalam praktek asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus, terutama perubahan ekspresi religius beserta maknanya yang disebabkan oleh arus kapitalisasi, dan dampak dari perubahan tradisi ziarah di Gunung Kemukus terhadap dinamika sosial keagamaan masyarakat setempat.

Praktek asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus yang diwarnai oleh kegiatan *ngalap berkah*, mencari pesugihan, dan prosesi ritual seks, dapat dikaji dari asumsi tentang penyimpangan ajaran mistisisme Islam Jawa yang telah berkembang sejak ratusan tahun yang lalu di masyarakat Jawa (Soepangat, 1991; Permadi, 1991 dalam Sumiarni, 1999). Penyimpangan ajaran mistisisme Islam Jawa ini dapat dikaitkan dengan pendapat Geertz (1969) dan juga Zoetmulder (2000) yang menyatakan bahwa konsep mistik Jawa acapkali bersifat ambigu. Ambiguitas konsep mistisisme Islam Jawa dapat dilihat dari tujuan praktek atau *laku* (asketisme) orang Jawa umumnya, yaitu bahwa praktek asketisme itu bukan hanya bertujuan untuk merasakan kekuasaan Tuhan, "naik ke jalan Tuhan", melainkan juga dalam rangka mencapai tujuan-tujuan duniawi, kesuksesan atau keluar dari persoalan duniawi.

Melalui teori tentang ambiguitas mistisisme Islam Jawa tersebut, fakta tentang ritual seks dalam tradisi ziarah di Gunung Kemukus menunjukkan kebenaran asumsi dari teori tersebut. Artinya bahwa perilaku para peziarah Gunung Kemukus menunjukkan tentang ambiguitas dari tujuan praktek mistisisme Jawa. Terdapat kecenderungan bahwa motivasi peziarah dalam melaksanakan

praktek asketisme lebih menekankan pada kepentingan duniawi semata, daripada tujuan untuk "manunggal" dengan Tuhan atau mencari jalan Tuhan.

Pada sisi yang lain, adanya kecenderungan untuk memperoleh tujuan duniawi dalam tradisi *laku* asketisme Jawa tersebut telah mendukung proses kapitalisasi, yang menyebabkan terjadinya proses komodifikasi berbagai praktek ritual ziarah. Meskipun diakui tentang perannya dalam menumbuhkan perekonomian masyarakat, namun kapitalisasi juga menimbulkan adanya pencerabutan akar kultural dan akar religi di balik praktek ziarah di makam Pangeran Samudra, Gunung Kemukus.

Ragam Versi Mitos Pangeran Samudra

a. Mitos : Tradisi dan Keyakinan Lisan yang Lentur

Asal mula berkembangnya tradisi ritual ziarah di makam Pangeran Samudra sulit dilacak secara pasti melalui data historis. Sejarah dari tradisi ziarah di Gunung Kemukus tersebut lebih banyak diwarnai oleh cerita lisan berupa mitos yang berkembang secara turun temurun di masyarakat dan para peziarah. Pemerintah, penduduk setempat, dan peziarah sering menceritakan sejarah Pangeran Samudra dengan cara menghubungkan peristiwa sejarah "bubaran Majapahit" yang terjadi pada akhir abad ke-15 (1478). Namun demikian, jalan cerita sejarah yang bermula dari peristiwa runtuhnya kekuasaan Brawijaya V sebagai Raja Majapahit yang terakhir tersebut, kemudian lebih banyak diwarnai oleh mitos berupa cerita lisan, sehingga sangat sulit dilacak data historiografinya secara pasti.

Pangeran Samudra dianggap sebagai salah satu putra raja Majapahit terakhir dari *garwo selir* yang bernama Raden Roro Ayu (R.Ay.) Ontrowulan.

Peralihan kekuasaan masa kerajaan di Jawa, dari Majapahit ke Demak dianggap menjadi pangkal dari munculnya cerita perjalanan Pangeran Samudra. Dari peristiwa “bubaran Majapahit” tersebut digambarkan telah terjadi pelarian dari keluarga kraton dan para pengikutnya yang masih setia. Sementara itu R.Ay. Ontrowulan dan Pangeran Samudra adalah salah satu keluarga Kraton Majapahit yang dianggap tidak turut melarikan diri. Justru keduanya kemudian diboyong oleh Sultan Demak ke Bintoro, dan tinggal di Kerajaan Islam pertama di Jawa tersebut. Meskipun sejarah yang berkembang merupakan cerita lisan yang sulit dibuktikan secara ilmiah, namun para peziarah dan penduduk Kemukus menganggapnya sebagai sebuah kebenaran, dan cerita itu terus disakralkan. Cerita Pangeran Samudra diyakini sebagai cerita sakral dan merupakan bagian dari pengetahuan religi. Keyakinan itu ditransformasikan dari generasi ke generasi melalui tradisi lisan yang dianggap sebagai ajaran suci (*sacred literature*), sehingga teks-teks lisan itu dilukiskan sebagai kebenaran sejarah yang suci dan menjadi keyakinan religi.

Eksistensi mitologi Pangeran Samudra yang terus hidup di tengah masyarakat tersebut dapat dihubungkan dengan pendapat Scharer dalam Djuweng (1996: 13), bahwa cerita lisan telah menjadi semacam kumpulan ajaran tentang kehidupan yang terus dipercaya para peziarah. Melalui tradisi lisan para peziarah mengidentifikasi dirinya untuk mengukuhkan kebenaran tindakannya. Tradisi lisan dengan demikian menjadi media yang lentur untuk menyampaikan pandangan mereka tentang kehidupan dan maknanya, dan sebagai pedoman bagaimana mereka harus menghadapi hidup di dunia (Waiko, dalam Djuweng, 2001). Kelenturan cerita lisan itulah yang kemudian menjadikan longgarnya cara masyarakat untuk menceritakannya kembali serta melakukan interpretasi.

Sebagai akibatnya muncul beberapa versi cerita beserta interpretasinya. Sekurangnya ada tiga versi mitologi Pangeran Samudra, yaitu versi pemerintah, versi penduduk dan juru kunci, serta versi peziarah *ngalap berkah* yang mencari pesugihan. Munculnya versi cerita tersebut sebelumnya juga telah ditemukan dalam studi yang dilakukan oleh Suminiarni.

b. Tiga Versi Mitos Pangeran Samudra

Versi pertama mitos Pangeran Samudra yang berasal dari pemerintah Sragen menyebutkan bahwa Pangeran Samudra adalah putra raja Majapahit terakhir yang menjadi mualaf, da’i, dan sangat disayang orangtuanya. Ketika Kerajaan Majapahit runtuh, Pangeran samudra tidak ikut melarikan diri seperti saudara-saudaranya yang lain. Bahkan beliau bersama ibunya ikut diboyong ke Demak Bintoro oleh Sultan Demak. Pada waktu itu beliau sudah berusia 18 tahun.

Atas petunjuk Sultan Demak melalui Sunan Kalijaga, Pangeran Samudra diperintahkan untuk berguru tentang agama Islam kepada Kyai Ageng Gugur dari Desa Pandan Gugur di lereng Gunung Lawu. Setelah selesai berguru dan tercapai maksud tujuannya, Pangeran Samudra ke Demak. Sampai di Desa Gondang Jenalas (sekarang wilayah Gemolong), kemudian mereka beristirahat untuk melepaskan lelah. Di dukuh ini, Pangeran Samudra berniat bermukim sementara untuk menyebarkan agama Islam. Setelah dirasa cukup, mereka kembali melanjutkan perjalanan ke arah barat dan sampai disuatu tempat di padang “oro-oro” Kabar. Di tempat tersebut Pangeran Samudra terkena sakit panas dan meninggal dunia.

Setelah menerima kabar dari abdi dalem Pangeran Samudra, Sultan Demak kemudian menyampaikan berita meninggalnya Pangeran Samudra tersebut kepada ibunda Pangeran

Samudra, yaitu R.Ay. Ontrowulan. Terkejutlah beliau mendengar berita tersebut, lalu memutuskan untuk menyusul ke tempat Pangeran Samudra dimakamkan. Ibunda Pangeran Samudra berniat untuk bermukim di dekat makam Pangeran Samudra dan merawat makam putranya tersebut.

Setelah sampai di pemakaman, ibunda Pangeran Samudra langsung merebahkan badannya sambil merangkul pusara putra satu-satunya yang amat dicintainya. Sampai suatu ketika ia ia merasa bertemu kembali dengan putranya serta dapat bertatap muka dan berdialog secara ghaib. Oleh karena tebalnya rasa sayangnya ibunda Pangeran Samudra yang melampaui batas keprihatinan, beliau akhirnya dapat mencapai *mokhsa* atau hilang secara ghaib sampai badan jasmaninya. Untuk mengenang peristiwa tersebut, tempat bersuci R.Ay. Ontrowulan diberi nama "Sendang Ontrowulan".

Versi kedua mitos pangeran Samudra berasal dari penduduk setempat dan para juru kunci. Dalam versi ini Pangeran Samudra dikisahkan sebagai putra raja Majapahit yang dicurigai berselingkuh dengan salah satu isteri selir yang bernama Dewi Ontrowulan. Karena raja marah ia lalu diusir keluar dari istana.

Dalam perjalanannya setelah diusir dari Kraton, tepatnya di salah satu wilayah perbukitan yang kemudian disebut dengan Gunung Kemukus, Pangeran Samudra mengalami sakit parah. Melihat kondisinya yang semakin parah, maka salah satu abadinya kemudian melaporkan keadaan Pangeran Samudra kepada ayahnya, Raja Brawijaya. Namun ayahanda Pangeran Samudra belum rela hati, sehingga tidak mau menjenguk dan mengajak kembali anaknya. Justru ayahanda Pangeran Samudra menyuruh isterinya Dewi Ontrowulan untuk menjenguk Pangeran Samudra.

Sebelum naik dan sampai di Gunung Kemukus, Dewi Ontrowulan mandi di Sendang. Ketika mandi di sendang tersebut, rambut Dewi Ontrowulan dikibas-kibaskan. Akibatnya bunga yang menghiasi rambut tersebut jatuh, lalu tumbuhlah pohon "nogosari" yang sekarang masih dapat ditemui di dekat sendang. Sendang itu kemudian dinamakan "Sendang Ontrowulan". Setelah mandi di sendang, Dewi Ontrowulan lalu naik ke atas untuk menemui Pangeran Samudra. Namun apa hendak dikata, takdir menentukan lain. Sesampai di puncak Gunung Kemukus, ternyata Pangeran Samudra telah wafat. Setelah melihat jasad Pangeran Samudra, Ontrowulan ikut sakit hingga menemui ajalnya. Para pengawal dan abdi dengan dibantu penduduk setempat kemudian memakamkan keduanya dalam satu liang lahat. Pemakaman Pangeran Samudra dan Dewi ontrowulan dalam satu liang tersebut sesuai dengan wasiat Dewi Ontrowulan kepada abadinya, agar kelak jika ia meninggal dimakamkan satu liang dengan Pangeran Samudra.

Setelah beberapa hari wafatnya Pangeran Samudra dan Dewi Ontrowulan, pada suatu ketika arwah Pangeran Samudra mendatangi dua orang tokoh ulama setempat, yaitu Mbah Haji Muhtahad dan Mbah Haji Mujadid. Kepada kedua orang ulama tersebut, Pangeran Samudra berwasiat kurang lebih sebagai berikut; "*sing sapa bae anak putu kang ziarah mreneo, ngadep aku kanti ati kang resik lan niat suci, lan kanti upaya kang temen koyo dene marani demenane, bakal dikabulake opo kang dadi pepingine.*" (Siapa saja dari anak cucuku yang datang menghadapku dengan hati bersih dan niat suci serta kemauan keras seperti halnya keinginannya kepada seorang kekasih, maka akan aku kabulkan permintaannya) (Tim Peneliti Mahasiswa Sosiologi Agama UIN Sunan Kalijaga, 2008).

Adapun versi ketiga yang berkembang di kalangan peziarah ngalap berkah/ pencari pesugihan menceritakan bahwa Pangeran Samudra adalah putra Raja Demak yang berselingkuh dengan ibu tirinya, Dewi Ontrowulan. Setelah pihak istana dan raja mengetahuinya, Pangeran Samudra lalu diusir dari istana, dan melarikan diri dari Demak menuju wilayah Gunung Kemukus. Sepeninggal Pangeran Samudra, justru membuat hasrat cinta dan rindu Dewi Ontrowulan menggebu-gebu. Tanpa sepengetahuan raja, ia meninggalkan istana dan bermaksud menyusul Sang Pangeran. Singkat cerita, keduanya bertemu di Gunung Kemukus dan kemudian hidup sebagaimana layaknya suami isteri. Setiap mereka akan dan selesai melakukan hubungan intim, keduanya selalu *mandi jamas* di Sendang yang berada di bawah Gunung Kemukus. Sendang tersebut kemudian dinamakan sendang Ontrowulan.

Pada suatu hari, datanglah rombongan prajurit utusan Raden Patah untuk menyadarkan mereka berdua. Namun akhirnya terjadilah perkelahian yang tidak seimbang, mengakibatkan Pangeran Samudra terbunuh. Sebelum sampai pada ajalnya, Sang Pangeran berucap; "*Sing sapa duwe panjangka marang samubarang kang dikarepake, bisane kelakon iku kudu sarana pawitan temen, mantep ati kang suci, aja slewang sleweng, kudu mindang marang kang dituju, cedhakna demenane kaya dene yen nekani marang panggonane dhemenane.*" (Barang siapa punya keinginan atau cita-cita terhadap apa saja yang dikehendaki, agar dapat terlaksana itu harus dengan sarana modal kesungguhan, mantap hati yang suci, jangan serong ke sana-kemari, harus konsentrasi dengan apa yang hendak dituju, dekatkan kecintaanmu seolah seperti ketika mengunjungi apa yang kamu cintai." (Sumber : data primer hasil wawancara, lihat juga (Kadjawen, 1934) dalam (Dinas Pariwisata Kabupaten

Sragen, 2008: 14), (Sumiarni, 1999: 34), <http://pariwisata.Sragenkab.go.id>, diunduh 10/24/11)

Setelah Pangeran Samudra meninggal, karena tidak kuasa menahan sedih, Dewi Ontrowulan langsung jatuh tertelungkup di atas jasad Pangeran Samudra. Pada saat keduanya meninggal, hari sudah menjelang malam, sehingga para prajurit Demak memutuskan untuk menguburkannya dalam satu liang. Oleh karena itu, sampai kini para peziarah meyakini bahwa di liang lahat makam Pangeran Samudra itu terdapat dua jasad, yaitu jasad Pangeran Samudra dan jasad Dewi Ontrowulan.

Penafsiran versi ketiga inilah yang menyebabkan berkembangnya keyakinan, bahwa jika ingin sukses terkabul keinginan di dunia, maka harus berselingkuh melakukan ritual seks seperti yang dilakukan Dewi Ontrowulan dengan Pangeran Samudra. Istilah "*dhemenan*" yang bermakna "kesungguhan" dalam pesan Pangeran Samudra di atas disalah artikan menjadi "selingkuhan", sehingga kalau ingin terkabul cita-citanya, peziarah harus berselingkuh.

Komodifikasi Tradisi Ziarah Melalui Pariwisata dan Prostitusi

Kemasyhuran Gunung Kemukus terus meningkat pada tahun 1980-an, seiring dengan dengan dukungan yang diberikan oleh pemerintah Sragen melalui Dinas Pariwisata yang menjadikan kawasan tersebut sebagai salah satu tujuan wisata ziarah. Ritual *ngalap berkah* yang sebelumnya, kepengurusannya dipegang oleh penduduk Desa setempat, kemudian diambil alih oleh Dinas Pariwisata. Kegiatan Pariwisata Kemukus semakin hari semakin berkembang, terutama setelah munculnya kegiatan prostitusi yang dilegalkan di wilayah tersebut. Akibatnya, kegiatan *ngalap berkah*

mengalami komodifikasi. Ekspansi pasar pariwisata dan prostitusi menyebabkan kegiatan ritual ngalap berkah yang sebelumnya merupakan bagian dari ekspresi keberagaman asketisme Islam Jawa tersebut, kemudian cenderung semakin mengukuhkan penyimpangan mitos tentang "ritual seks" sebagai bagian dari tirakat *ngalap berkah*.

Perkembangan tradisi ziarah di Gunung Kemukus menjadi industri pariwisata dapat dipandang sebagai komodifikasi. (Barker, 2000: 14-15) Dalam perspektif ini, aktivitas wisata ziarah di Gunung Kemukus tidak dapat dipandang sebagai suatu sistem aktivitas yang mandiri, namun keberadaannya terkait dengan sistem aktivitas yang lebih luas. Industri pariwisata di Gunung Kemukus memiliki relasi dengan sistem pertukaran yang dipengaruhi oleh kekuatan politik dan ideologis (superstruktur) negara yang kapitalistik. (Sutrisno, 2009: 270-271). Transformasi dari tradisi ziarah menjadi industri pariwisata dipengaruhi oleh kebijakan negara dan kekuatan "sistem kapitalis". Jerat sistem kapitalis memaksa otoritas negara melakukan perubahan terhadap praktik ziarah di Gunung Kemukus menjadi sebuah komoditas. Mitos tentang perselingkuhan Pangeran Samudra dengan ibu tirinya (Dewi Ontrowulan) terus diperbincangkan, dijadikan polemik, dan dipromosikan, sehingga muncul rasa ingin tahu calon pengunjung Gunung Kemukus. Rasa penasaran yang tumbuh dari keingintahuan itulah yang membuat Gunung Kemukus tidak hanya dikunjungi oleh peziarah, namun juga mereka yang ingin berwisata, petualangan seks, atau mereka yang hanya sekedar iseng dan "mengobati" rasa penasaran dan ingin tahu.

Demikian pula dengan tradisi ziarah pada malam Jum'at Pon dan malam Satu Syuro di Gunung Kemukus, ritual itu dikembangkan tidak hanya

terbatas pada sebuah tradisi keagamaan saja. Namun lebih dari itu, tradisi ziarah yang dikembangkan menjadi industri pariwisata itu mengalami komodifikasi, menjadi sebuah hiburan (*entertainment*). *Eksotisme* ritual ziarah lebih ditonjolkan daripada nilai spiritualitas dan asketisme yang bersumber dari pengaruh budaya Jawa, Hindu-Buddha, dan Islam. Seiring dengan semakin meningkatnya pengunjung yang datang ke Kemukus, terutama dari kalangan peziarah *ngalap berkah* yang percaya terhadap ritual seks sebagai sarana untuk mempercepat tercapainya keinginan, semakin banyak peziarah yang membutuhkan pasangan untuk melakukan ritual seks. Kondisi tersebut kemudian dimanfaatkan oleh para PSK untuk mendapatkan upah dari pelayanan yang dia berikan kepada para peziarah.

Banyak di antara PSK yang telah mulai melaksanakan profesinya tersebut sejak tahun 1980-an dan juga sejak tahun 1990-an, karena motivasi berupa desakan ekonomi. Sebagian dari mereka kemudian menetap dan tinggal sebagai penduduk tetap Desa Pendem. Perkembangan kegiatan ritual seks telah terjadi sejak lama, namun perkembangan tentang kegiatan prostitusi secara terbuka baru terjadi mulai awal tahun 1980-an. Perkembangan prostitusi itu tidak semata hanya disebabkan oleh pengaruh mitos tentang ritual seks yang menjadi persyaratan *ngalap berkah*, melainkan juga didorong oleh pariwisata yang telah dikembangkan sejak tahun 1980-an.

Mitos Ritual Seks di Gunung Kemukus; Budaya Tanding atas Pengaruh Islam

Salah Tafsir Tantrayana dan Ritual Seks Kemukus

Pandangan tentang hubungan seks yang terbuka pada masa lalu di Jawa dapat dihubungkan dengan kesalahpahaman tentang ajaran Tantrayana dalam Hindu-

Buddha. Aliran Tantrayana biasanya dihubungkan dengan disiplin asketisme yang berbeda dengan praktik asketisme konvensional, karena para Tantras menegakkan teori tentang sublimasi dalam asketisme yang wajar melalui seksualitas (Yogi, tt: 16). Tantrayana berasal dari akar kata "tan" yang artinya "memaparkan kesaktian" atau "kekuatan daripada Dewi" (Mandhara, 2003:1). Dalam teorinya, nafsu itu sendiri adalah subyek yang tepat untuk mengendalikan nafsu itu sendiri. Adapun menurut Ketut Widnya (2010: 1), pengertian tantra adalah "*shasanat tarayet yastu sah shastrah parikirtitah*" (yang menyediakan petunjuk yang sangat jelas), dan oleh karena itu menuntun ke jalan pembebasan spiritual pengikutnya. (Ketut Widnya, 2010: 1).

Menurut Mandhara (2003: 2) Tantrayana sangat mengutamakan pengendalian diri melalui tapa dan brata. Di dalam bertapa dilakukan latihan konsentrasi, memusatkan pikiran pada *Hyang Widhi* dalam manifestasi tertentu. Di dalam konsentrasi itu badan akan teras panas, dan hawa panas itu menurut Yoga-Kundalini akan membakar kotoran (*mala*) yang melekat pada *Sthulasarira*, *suksmasarira*, dan *antahkarana (malatraya)*. Tantrayana mengajarkan suatu brata yang disebut dengan *Panca Tattwa*, yang terdiri dari; 1) *Matsya* yang berarti memakan ikan, 2) *Mamsa* berarti memakan daging, 3) *Madhya* yang berarti meminum-minuman yang menghangatkan badan, 4) *Maithuna* yang berarti melakukan hubungan seks yang benar, dan 5) *Mudra* yang artinya melakukan sikap tangan yang mengandung kekuatan ghaib. Lebih jauh menurut Mandhara, sesungguhnya *Pancatattwa* adalah alamiah dan rasional serta mengandung filosofi yang dalam. Salah satu makna dalam *Pancatattwa* adalah hubungan antara *bhuwana agung* dengan *bhuwana alit* yang selaras. Hanya saja implementasi dari *Pancattwa* itu sering mengalami penyimpangan. Kelemahan manusia menyebabkan

praktik *pancatattwa* bukan lagi dalam kerangka yang benar dan sesuai filosofisnya, namun dipraktikkan sebagai pemenuhan lima nafsu yang amat besar.

Tantrayana berkembang luas dari India selatan sampai ke Cina, Tibet, dan Indonesia. Dari tantrisme muncul paham Bhairawa yang artinya "hebat". Di Indonesia mulai berkembang sejak abad ke-7, dan paham ini dianut oleh raja-raja besar di Nusantara seperti raja dari Sriwijaya, Singasari, dan Majapahit. Salah satu raja terkenal dan menganut aliran ini adalah Kertanegara raja Singasari (Mandhara, 2003:1).

Penyimpangan yang terjadi dalam praktik Tantrayana menimbulkan argumen tentang adanya dua jalan dalam praktek Tantra, yaitu "jalan kiri" dan "jalan kanan" (Kemper, 1991: 53). Jalan kanan menghindari praktik atau ekspresi asketisme yang ekstrim, sehingga lebih mengutamakan pemahaman yang mendalam dan pembebasan melalui asketisme murni. (Ketut Widnya, 2010:1) Sedangkan jalan kiri digambarkan sebagai praktik Tantra yang menggunakan 'pemuasan lima nafsu', bahkan penggunaan *black magic*, kesaktian, dan ilmu sihir. Praktik jalan kiri ini pada akhirnya justru menjadikan pemuasan nafsu sebagai tujuan. Praktik Tantra kiri dianggap sebagai praktik ritual akibat kesalahan tafsir dalam ajaran Tantrayana Buddha-Hindu. *Moksha* atau "ketiadaan" sebagai hasil ritual asketisme diibaratkan seperti "*alkohol yg menguap*", dilatih dengan tapa berlebihan menikmati duniawi, sehingga muak dan tidak menginginkan lagi duniawi. Hal ini seperti dilakukan Raja Kertanegara dari Singasari yang berkuasa pada 1267-1292 M. (Onghokam, 1991).

Menurut Zoetmulder (2000) paham Tantrisme ini banyak mewarnai ajaran asketisme dalam Islam Jawa. Pengaruh itu terutama dapat dilihat dari karya-karya sastra *suluk*. Kondisi itu seperti juga

ditunjukkan oleh Kraemer (Zoetmulder, 2000) bahwa dalam sastra suluk Jawa terdapat konsep tentang dzat mutlak yang menampakkan diri menurut suatu prinsip pria dan wanita, biasanya Siva dan Durga. Adanya daya kekuatan yang terlepas, yaitu ketika kedua prinsip itu bersatu maka terjadilah dunia.

Dalam ajaran tersebut dapat diberi suatu pengertian, bahwa ‘manunggal atau bersatunya manusia dengan Tuhan’ dapat dirasakan ketika terjadi penyatuan diri antara kedua prinsip purba itu, wanita dan pria (Zoetmulder, 2000: 204). Artinya bahwa hubungan seksual dapat menjadi perantara bagi manusia untuk menyatukan dirinya dengan Tuhan. Zoetmulder menunjukkan prinsip kemanunggalan dengan Tuhan yang dapat dilakukan melalui praktik hubungan seksual pria dan wanita itu sebagaimana digambarkan dalam salah satu fragmen dalam Serat Centhini. Dalam Centhini digambarkan bahwa Syeh Amongraga mengajarkan kepada Nyai Tembangraras tentang jalan menuju “ektasis” yang ditamatkan melalui persetubuhan. Dalam suluk Tembangraras (1815) gubahan Yasadipura 11, Ranggasutrasna, dan R.Ng. Sastradipura tersebut, pada *pupuh* Asmaradana juga dapat ditemukan pengetahuan tentang tempat-tempat sensitif dalam kaitannya dengan hubungan seksual. Dalam bagian yang lain, yaitu pada *pupuh* balabak digambarkan tentang *pratingkahing cumbana* atau gaya ‘*making love*’.

Dalam analisisnya, Zoetmulder yakin tentang pengaruh Tantrisme terhadap ajaran kemanggulan dalam Islam Jawa, dan hal itu sangatlah masuk akal, sebagaimana digambarkan dalam kutipan berikut.

“Dalam bentuk pun, yakni wawancara antara suami dan isteri, yang kita jumpai dalam serat Centhini maupun dalam sastra suluk lainnya, adanya pengaruh Tantrisme masuk

akal. Tualisan-tulisan Tantris biasanya dituangkan dalam bentuk wawancara antara Siva dan sakti, yang memaparkan dengan panjang lebar sarana-sarana untuk mencapai penebusan dan meluluh dengan kemanunggalan mutlak.” (Zoetmulder, 2000: 205).

Kesamaan-kesamaan dalam Tantra telah menyatukan Hindu (Siwaisme) dan Budhhisme menjadi ajaran Sivabuddha. Pendapat itu telah dinyatakan oleh Dr. N.J. Krom dan diperkuat oleh Zoetmulder (Ketut Widnya, 2010: 1), bahwa pengaruh Tantrayana telah menyatukan kedua ajaran itu menjadi “*tantirme-bhairavabouddhique*”. Dalam Tantra Hindu, prinsip metafisik Siva-Sakti dimanifestasikan di dunia material dalam wujud laki-laki dan perempuan, dan dalam Tantra Buddha prinsip metafisik *Prajna-Upaya* juga dimanifestasikan dalam wujud perempuan dan laki-laki (Ketut Widnya, 2010: 2). Menurut Zoetmulder, ritual-ritual dalam ajaran tersebut ditandai oleh prosesi inisiasi di pekuburan dan disertai dengan minum darah, alkohol, dan hubungan seks (Ketut Widnya, 2010: 1).

Dalam analisisnya, Ketut Widnya menyatakan bahwa ada hubungan antara perkembangan Tantra di Nusantara dengan usaha-usaha untuk membendung pengaruh Islam yang datang kemudian. (Ketut Widnya, 2010) Hal itu seperti dipaparkannya, sebagaimana kutipan berikut; “Dengan maksud untuk menghentikan kerusakan akibat kebudayaan asing, para pemimpin agama Buddha melakukan *inter-marriage* dan *inter-dining* antara Buddha dan Hindu; dan agar mereka tertarik untuk berlindung di bawah panji satu Tuhan *Kalacakra*, yang diterima di antara mereka sebagai Tuhan yang Maha Esa. Adalah sangat mungkin dalam keadaan darurat perang untuk menyatukan berbagai kelompok religius dan berjuang di bawah kepemimpinan Tuhan *Kalacakra* untuk

melawan pengaruh asing. Perkembangan mazhab ini dengan penyatuan dewa-dewa Hindu yang begitu kuat dalam Kalacakra menyebabkan terjadinya fusi kebudayaan dan akhirnya mereka bersatu menghadapi bahaya yang mengancam dari infiltrasi Islam." (Ketut Widnya, 2010: 3)

Jika memperhatikan konteks waktu dari jalan cerita mitologi Pangeran Samudra yang mengambil latar belakang sejarah "bubaran" Majapahit dan mulainya kejayaan kerajaan Islam Jawa di Demak pada abad 15, maka boleh jadi awal mula berkembangnya tradisi ziarah di Gunung Kemukus yang diwarnai oleh 'ritual seks' tersebut juga merupakan bagian dari sisa-sisa pengaruh Tantrisme yang mengambil jalan yang salah. Tradisi Ziarah di Gunung Kemukus yang dilandasi oleh mitos tentang "ritual seks" tersebut merupakan bagian dari "counter culture" terhadap pengaruh Islam yang telah berkembang luas di Jawa sehingga mendesak eksistensi Hindu dan Buddha.

Gatoloco, Ritual Seks Kemukus, dan Pariwisata

Fenomena tentang awal mula asketisme Jawa yang diwarnai oleh "ritual seks" di Gunung Kemukus bisa dikaitkan pula dengan munculnya karya sastra fiksi yang bernuansa 'pornografi', yaitu suluk Gatoloco. Suluk Gatoloco adalah sebuah karya Sastra Jawa yang dikarang sekitar abad ke-16, pada saat mulainya kejayaan Islam di Jawa yang dipelopori oleh Walisanga (Kuntowijoyo, 2007:131). Suluk Gatoloco hadir di tengah realitas masyarakat yang mulai meninggalkan pengaruh Hindu-Buddha dan beralih ke Islam. Kelahiran karya itu seperti halnya hadirnya mitos "ritual seks" di Gunung Kemukus yang juga berlatar belakang pudarnya pengaruh Hindu zaman Majapahit.

Gatoloco adalah karya sastra yang menggambarkan tentang petualangan

Gatoloco, orang yang berbadan dan berkelakuan buruk, doyan seks, namun memiliki pengetahuan kebatinan yang tinggi sehingga dapat "bertemu" dengan Tuhan. Pengetahuan kebatinan dan spiritualitas yang aneh dari Gatoloco tersebut telah mengalahkan kepandaian para ulama Islam atau para Kyai, sehingga para Kyai yang "dikalahkannya" harus menyerahkan isteri-isterinya pada Gatoloco. Gatoloco dengan demikian juga memiliki kaitan dengan Tantrisme, yaitu ajaran Tantrayana yang dikaitkan dengan seksualitas. Gatoloco merupakan cermin dari salah tafsir tentang Tantra, yang sekaligus mencoba untuk memadukan spiritualitas dari sudut pandang perbedaan antara Buddhisme, Hindu, dan Islam (Purnomo, 2007: 108).

Masuknya Islam ke tanah Jawa terjadi tidak dengan cara yang sederhana, melainkan diwarnai oleh konflik kultural dan ritual. Kehadiran Islam juga diwarnai oleh internalisasi ajaran Hindu, Buddha, dan tradisi Jawa yang telah berurat berakar. Proses internalisasi yang melibatkan Islam, Buddha, Hindu, dan Jawa itu menghasilkan ajaran unik yang disebut Kejawen, yang memiliki inti ajaran asketisme berupa konsep *manunggaling kawula gusti* (Wahyudi, 2007: 134-137). Serat Gatoloco dan realitas tentang "ritual seks" di Kemukus dengan demikian dapat dilihat sebagai manifestasi unik dari hasil 'fiksi' perkembangan Islam, surutnya pengaruh Hindu-Buddha, dan pengaruh nuansa tantrisme yang dipakai sebagai "budaya tanding" menguatnya pengaruh Islam. Salah tafsir tentang Tantrisme sebagaimana yang terjadi di Gunung Kemukus justru mengalami pengukuhan akibat masuknya pariwisata mulai tahun 1980-an. Ritual seks yang menjadi bagian dari asketisme tantrisme dengan bungkus 'ziarah' bernuansa Islam semakin berkembang, karena dalam pariwisata, seks juga menjadi 'ikon' penting sebagai daya tarik wisata. Di samping itu, perkembangan

'ritual seks' dalam tradisi 'ziarah' di Gunung Kemukus juga didukung oleh kecenderungan cara pandang para peziarah yang menganggap bahwa *tirakat* (asketisme) merupakan bagian dari usaha untuk mencapai keinginan-keinginan duniawi, seperti untuk kewibawaan, penglaris, dan mencari kekayaan. Ritual seks dalam tradisi ziarah di Gunung Kemukus mengukuhkan asumsi tentang ciri dari asketisme Jawa yang bersifat ambigu.

Kesimpulan

Sejarah tentang tradisi ritual seks di Gunung Kemukus dapat dirunut dari peristiwa 'bubaran Majapahit' pada abad ke-15. Peristiwa itu menyebabkan pengaruh kultur Hindu-Buddha mulai surut pada satu sisi, dan pada sisi yang lain menjadi momentum menguatnya pengaruh kultur Islam. Hasil studi ini menunjukkan bahwa perkembangan ritual seks yang menjadi bagian dari tradisi ziarah di Gunung Kemukus memiliki relevansi dengan kesalahan tafsir atau penyimpangan terhadap asketisme Tantrayana. Tantrayana adalah ajaran asketisme yang berkembang dalam Hindu dan Buddha yang lekat dengan ciri 'hubungan seksual' sebagai salah satu jalan untuk mencapai jalan kemanunggalan dengan Tuhan. Dalam kaitan itu pula, maka ritual seks di Gunung Kemukus, dalam sejarahnya juga dapat dipandang sebagai bentuk 'budaya tanding' terhadap pengaruh Islam yang semakin berkembang pada abad ke-15 di Jawa.

Tradisi ziarah di kalangan muslim Jawa di Gunung Kemukus juga dapat dihubungkan dengan pemahaman atau penafsiran tentang *tawassul*. Oleh peziarah ajaran tentang *tawassul* dipahami sebagai aktivitas *ngalap berkah* yang terkait dengan keinginan duniawi. Dengan mendekati diri kepada Tuhan melalui perantara

makhluk tertentu, orang, atau sesuatu dapat menyebabkan keinginan tersebut cepat terkabul. Pemahaman tentang *tawassul* yang demikian itulah antara lain yang mempengaruhi motivasi berziarah di Gunung Kemukus. Para peziarah yang memiliki motivasi *ngalap berkah* mencapai keinginan duniawi dengan mendekati diri kepada Tuhan melalui perantara Arwah Pangeran Samudra yang dianggap orang suci, memiliki ciri tertentu dalam melakukan ziarah. Ciri tersebut antara lain adalah; dalam berziarah cenderung melakukan ritual dengan cara berdzikir, mengaji, dan memanjatkan do'a-do'a tertentu di samping makam Pangeran Samudra.

Dalam perkembangannya, eksistensi dan semakin maraknya tradisi ziarah yang diwarnai dengan aktivitas hubungan seksual di Gunung Kemukus dikukuhkan oleh situasi ekonomi pada awal kemerdekaan. Banyaknya orang miskin di Jawa yang mencari jalan instan untuk mendapatkan kekayaan melalui *tirakat* di Gunung Kemukus, menyebabkan tempat tersebut semakin ramai. Di tahun enam puluhan kemiskinan dan maraknya judi *lotre buntut*, menjadikan makam Pangeran Samudra menjadi tempat yang banyak dikunjungi peziarah dari berbagai wilayah di Jawa. Malam satu syura (satu *muharam*) dan malam jumat *pon* dianggap sebagai hari baik untuk melakukan *tirakat*, sehingga banyak orang mencari "petunjuk" untuk memperoleh nomor judi *lotre buntut*. Cerita-cerita keberhasilan dalam memasang nomor *buntut* setelah *tirakat* di Gunung Kemukus menyebabkan tempat tersebut semakin ramai dikunjungi orang.

Kemasyhuran Gunung Kemukus terus meningkat, seiring dengan dukungan yang diberikan oleh pemerintah Sragen melalui Dinas Pariwisata yang menjadikan kawasan tersebut sebagai salah satu tujuan wisata ziarah. Ritual *ngalap berkah* yang

sebelumnya, kepengurusannya dipegang oleh penduduk Desa setempat, kemudian diambil alih oleh Dinas Pariwisata. Kegiatan Pariwisata Kemukus semakin hari semakin berkembang, terutama setelah munculnya kegiatan prostitusi yang dilegalkan di wilayah tersebut. Akibatnya, kegiatan *ngalap berkah* mengalami komodifikasi. Ekspansi pasar pariwisata dan prostitusi menyebabkan kegiatan ritual *ngalap berkah* yang sebelumnya merupakan bagian dari ekspresi keberagaman asketisme Islam Jawa tersebut, kemudian cenderung semakin mengukuhkan penyimpangan mitos tentang "ritual seks" sebagai bagian dari tirakat *ngalap berkah*.

Eksistensi perkembangan Asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus yang dicirikan oleh praktik

ritual seks tersebut dapat dipotret sebagai gejala penyimpangan atas ajaran asketisme baik yang ada dalam Hindhu, Buddha, maupun Islam. Praktik penyimpangan itu semakin kukuh karena pengaruh dari ekspansi pasar pariwisata, terutama ketika menjadikan "seks" sebagai komoditas untuk mendapatkan akumulasi kapital. Potret tradisi ziarah dengan ritual seks di Gunung kemukus itu telah memperkuat asumsi tentang ciri dari asketisme Jawa yang bersifat ambigu. Di satu sisi, para peziarah melaksanakan praktik asketisme untuk 'manunggal, mencari jalan Tuhan', namun pada sisi yang lain praktik asketisme Jawa juga bertujuan untuk menggapai kenikmatan dan keinginan-keinginan duniawi seperti kekayaan, kewibawaan, dan kesuksesan duniawi lainnya.

Daftar Pustaka

- Ahyat, Arief. *Seksualitas di Jawa Pada Awal Abad XX*. Makalah Seminar Bulanan pada Pusat Studi Pedesaan dan Kawasan, 18 April. tidak diterbitkan. 2010.
- Barker, Chis. *Cultural Studies teori dan Praktek*. Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2009.
- Dahlan, Abdul Azis., et.al. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ichtiar baru Van Hoeve. 1996.
- Foucault, Michael. *Seks dan Kekuasaan*. Jakarta: Gramedia. 2000.
- Greenwood, Davidd.J. *Culture by The Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization*". Dalam Valene L, Smith (ed.) *Host and Guests: The Anthropology of Tourism*. University of Pennsylvania Press. 1977.
- Kartono, Kartini, *Patologi Sosial*. Jakarta: Rajawali. 1991.
- Kuntowijoyo, Mengarah Pada Pamflet Kebudayaan. dalam Sukahar, Joko Su'ud (penafsir). *Tafsir Gatoloco*. Yogyakarta: Narasi. 2007.
- Maunati, Yekti. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta LKiS. 2004.
- Mintargo, Wisnu. *Pariwisata Berbasis Budaya Pelayanan Jasa yang Berwawasan Lingkungan*. artikel juara lomba penulisan karya ilmiah dosen muda, 2007. Diunduh dari <http://wisnu-mintargo.dosen.isi-ska-ac.id>.
- Mandhara, Ida Pedanda gede Pamaron. *Tantrayana*. diunduh dari <http://www.parisada.org>..... 2003.

- Nofitasari, Ika. 2008. *Mitos Masyarakat Dalam Mencari Jodoh Ditinjau Dari hukum Islam di Gunung Kemukus Kabupaten Sragen*. Fakultas Ilmu Sosial UMS.
- Pemerintah Kabupaten Sragen, Dinas Pariwisata Kebudayaan dan Olahraga. *tanta tahun. Obyek Wisata Ziarah Pangeran Samudro Di Gunung Kemukus Antara Keyakinan dan Mitos*. Sragen; tanpa penerbit
- Pendit, Nyoman S. *Ilmu Pariwisata Sebuah Pengantar Perdana*. Jakarta: Pradnya Paramitha. 1999.
- Purnomo, Bambang. *Balsafah Gatoloco itu Plesetan Kebathinan*. dalam Sukahar, Joko Su'ud (penafsir). *Tafsir Gatoloco*. Yogyakarta: Narasi. 2007.
- Saksono, Gatot. *Mencari Pesugihan*. Yogyakarta: Rumah Belajar Yabinkas. 2009.
- Simuh. *Sufisme Jawa*. Yogyakarta: Bentang. 1999.
- Soehadha, Moh. *Orang Jawa Memaknai Agama*. Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2008.
- Stange, Paul. *Politik Perhatian; Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Penerbit LKiS. 1998.
- Sukahar, Joko Su'ud (penafsir). *Tafsir Gatoloco*. Yogyakarta: Narasi. 2007.
- Sumiarni, Endang MG; Wardana, Arief wisnu; dan Abrar, Ana Nadhya. *Seks dan Ritual di Gunung Kemukus*. Yogyakarta, Pusat penelitian Kependudukan UGM. 1999.
- Suriadiradja, Purwadi. tanpa tahun. *Seksualitas dan Ritual di Gunung Kemukus*. Fakultas Sastra Universitas Udayana Bali.
- Suseno, Fanz Magnis. *Etika Jawa*. Jakarta: Gramedia. 1999.
- Sutrisno, Mudji dkk., (ed). *Cultural Studies Tantangan Bagi Teori-Teori Besar Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Koekoesan. 2009.
- Tim Peneliti Mahasiswa Prodi Sosiologi Agama. *Spirit Capital Kaum Bakul Jawa di Balik Ritual Kemukus*. Yogyakarta; Prodi Sosiologi Agama Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. 2008.
- Turner, Bryan S. *Islam Kapitalisme dan Thesi Weber dalam Taufik Abdullah (ed) Agama Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES. 1989.
- Witteveen, H.J. *Universal Sufism*. Victoria : Element. 1997.
- Widnya, I Ketut. *Bersatu dalam Rajutan Tantra*. Diunduh dari www.parisada.com tanggal 14/11/2011.
- Yogi, P.G. tt, *An Analysis of Tantrayana*. dalam *Bulletin of Tibetology*.
- Zoetmulder. *Manunggaling Kawula Gusti*. Jakarta: Gramedia pustaka Utama. 2000.

Media Internet dan Koran.

An-Naba Online. <http://an-naba.com>

<http://www.pesantrenvirtual.com>

Muslimah.or.id. <http://muslimah.or.id>

<http://chenul.blogdetik.com/perihal/visit-sragen>

Harian Joglosemar, edisi 08/05/2011. *Keberadaan Tempat Wisata Mesum Dibantah.*

Harian Kompas, edisi 04/05/2008. *Gunung Kemukus, Tempat Ziarah Bermitos Seksual.*

Suara Merdeka, edisi 19/01/2004. *Analisis Berita Dari Porkas sampai SDSB.*

Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa

Abdul Kholiq

Dosen/Peneliti Pusat Penelitian dan Pengkajian Lembaga Penelitian IAIN Walisongo Semarang

Email: alchooliq@yahoo.com

Naskah diterima 14 Februari 2013

Abstract

This research aims at studying the identity construction in Kalang, the identity formation of Islam-Kalang, and finally identity politics of the social and cultural life in Kalang. This research applies symbolic interaction and ethnographic approach because the study covers interpreting symbols. This research found that the identity attached to a people of Kalang was their blood identity. This identity affirms through the instrument of culture of Kalang, such as performing sayud, the ceremony of Obong, Gegalungan and the like. Throughout the history, the identity of Kalang had experienced some dynamics. Colonisation (Islam) occurred since the era of Demak (15th century). Despite resistance and difficult adaptation, they, eventually, accepted Islam. Islam becomes one of the most important identities, especially since 1966 when the government decided to ask its citizens to choose one of the official religions. The santri movement has been developed significantly in Sendangdawuhan due to the government political policy providing supportive space for the process of Islamisation since the 1990s. There have been some tendencies for fading the identity of Kalang due to the presence of Islam which then led to the presence of resistance as the political strategy to maintain their identity. The cosmological system in Kalang binding descendants of Kalang becomes the instrument of "defence" that can help people of Kalang to preserve their authentic identity. The other forms of resistance can be seen through the way they respect the spirit and adapt it to Islamic aspects through combined folklore between Islam and Kalang.

Key Words : identity, tradition, resistance, islamization.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pertama konstruksi identitas Kalang, Kedua: formasi identitas Islam-Kalang, dan ketiga: politik identitas yang digunakan dalam kehidupan social budaya Kalang. Karena bersentuhan dengan pemaknaan atas simbol-simbol maka penelitian kualitatif ini menggunakan pendekatan interaksi simbolik dan etnografi. Dalam penelitian ini diketahui bahwa Identitas Kalang melekat dalam diri orang Kalang sebagai blood identity. Identitas ini mengafirmasi diri melalui instrument budaya Kalang seperti melaksanakan sayud, upacara Obong, Gegalungan dan sebagainya. Dalam sejarah perjalannya, identitas Kalang mengalami dinamika. Kolonialisasi (Islam) terjadi sejak zaman kekuasaan Demak (abad 15), walaupun mereka menerima Islam dengan proses resistensi dan adaptasi yang alot. Melekatnya identitas Islam semakin nyata, manakala pemerintah pada tahun 1966 menetapkan agama formal dan mengharuskan seluruh warga negara memilih salah satu agama sebagai agama resminya. Gerakan santri di Sendangdawuhan era tahun 1990-an semakin semarak, karena arah kebijakan politik pemerintahan memberikan ruang gerak yang leluasa bagi proses Islamisasi. Perjumpaan yang menyebabkan kecenderungan luntarnya identitas Kalang dalam dominasi Jawa (Islam) mendorong perlawanan-perlawanan sebagai strategi politik untuk mempertahankan identitas. Sistem kosmologi Kalang yang mengikat darah keturunan Kalang menjadi instrumen "pertahanan" yang bisa mengikat orang-orang Kalang bertahan dalam identitas aslinya. Bentuk resistensi lain adalah cara menghormati arwah yang mengadaptasikannya dengan Islam melalui folklore-folklore perpaduan antara Islam dan Kalang.

Kata kunci: identitas, tradisi, perlawanan, islamisasi.

Pendahuluan

Kajian tentang “Islam Kalang” sebagai identitas agama sub-etnis, tentunya perlu dilihat dalam dua mainstream yang melatarinya. Pertama, kalang sebagai entitas sub-etnis yang bersubordinasi dengan supra-etnis Jawa (Islam). Menurut Gramsci, (Bocock, Robert, 2007: 34-35) relasi timpang minoritas-mayoritas selalu memperlihatkan sisi penting dalam interaksi kebudayaan. Dalam konteks relasi tersebut, artikulasi identitas selalu bertendensi *hegemonic* pada kelompok sub-ordinat. Gramsci melihat hegemoni tidak hanya terjadi pada kelas-kelas tertentu yang dibedakan berdasarkan ekonomi, tetapi juga pada masyarakat sipil yang jauh lebih kompleks, termasuk etnisitas.

Orang Jawa cenderung menempatkan orang Kalang sebagai masyarakat primitive. Posisi orang Kalang disejajarkan dengan orang Dayak (Kalimantan), Badui (Jawa Barat), Orang Asli (penduduk asli Semenanjung Malaysia) yang dianggap terbelakang, bodoh dan kurang beradab dibandingkan dengan kelompok-kelompok etnis lainnya di Indonesia. Orang Kalang distereotipkan sebagai “penduduk asli”. Menurut pandangan Eriksen, “penduduk asli” merupakan istilah antropologi yang biasa digunakan untuk menggambarkan kelompok non-dominan di dalam sebuah wilayah tertentu yang dianggap relative aboriginal. (Eriksen, 2006: 36). Citra “*primitive*” yang melekat dalam identitas orang Kalang, meminjam pendapat Vickers (1997), tidak bisa dilepaskan dari keterlibatan pejabat-pejabat kolonial Belanda, para pejabat pemerintah, para intelektual serta masyarakat Jawa sebagai etnis mayoritas.

Dalam perspektif historis, istilah “kalang” sendiri telah ditemukan dalam prasasti Kuburan Candi di Desa Tegalsasi Magelang yang berangka 753 saka atau

831 Masehi. Diduga keberadaan mereka telah ada sejak sebelum Jawa memasuki zaman Hindu. (AB Meyer, 2004). Menurut E Ketjen, Ten Kate dan Van Rigg, orang Kalang merupakan orang Jawa yang tersisih oleh system pengkastaan pada masa Hindu. Nenek moyang mereka termasuk golongan tak berkasta atau *paria*. (Sulardjo Pontjosutirto, 1966: 6).

Mainstream kedua yang melatar belakangi kajian tentang Islam Kalang adalah realitas ke-islaman orang Kalang sebagai bentuk dari dialektika antara *local tradition* (Kalang) dan Islam sebagai *great tradition*. Karenanya, secara *genre* Islam Kalang terintegrasi dalam bentuk Islam-Jawa. Berdasarkan kajian para ahli yang melihat agama (Islam) sebagai bagian dari sistem kebudayaan, kajian Islam dalam konteks local, khususnya Jawa terbelah dalam dua tipologi. Pertama, corak sinkretik yang memandang Islam sebagai bagian dari Agama Jawa, yang bersinkretis dengan budaya, Hindhuism dan Budhism. Tergolong pilar tipologi ini adalah Geertz (1981), Andrew Beatty (1996), Niels Mulder dan banyak pengkaji Jawa lainnya. Pilar kedua adalah para pengkaji Islam Jawa yang tergolong dalam tipologi Islam akulturatif. (Niel Mulder, 1999) Umumnya kelompok ini berpandangan bahwa terdapat elemen Islam dalam berbagai tradisi masyarakat Jawa. Diantara yang termasuk kategori ini adalah kajian Hefner (1985), Woodward (1989), Nakamura (1983) ataupun Muhaimin (2001).

Terlepas dari kedua tipologi pandangan tentang Islam local di atas, rasanya fenomena Islam Kalang memang unik. “Islam kalang” merupakan salah satu bentuk dari penetrasi Islam dalam kebudayaan masyarakat Kalang (masyarakat asli Jawa). Hasilnya menampilkan karakteristik tertentu yang khas dan sekaligus juga unik. Keunikannya terletak pada karakter keberagamaannya yang masih

mempertahankan warisan kepercayaan *animisme dinamisme-Hindu Budha* sebagai bagian integral dari keislamannya. Sekalipun orang-orang Kalang mengaku beragama Islam, namun pemahaman dan penafsiran atas ajaran Islam normative seiring dengan kontekstualitas konkret budayanya ternyata sangat dipengaruhi jika tidak dikatakan bermuatan *heretical* oleh lingkup lokalitas. (Fazlur Rahman, 1994: 141).

Sendangdawuhan : Potret Desa Kalang

Kelurahan Sendangdawuhan, termasuk dalam wilayah kecamatan Rowosari Kabupaten Kendal Jawa Tengah. Sendangdawuhan adalah satu dari 16 kelurahan yang ada di wilayah kecamatan Rowosari. Letak batas wilayah Kelurahan Sendangdawuhan, sebelah utara berbatasan dengan Kebonsari dan Bulak, sebelah selatan berbatasan dengan Randusari dan Karangsari Tanjunganom, sebelah barat berbatasan dengan Bulak Tanjunganom serta sebelah timur berbatasan dengan Randusari. (Pemerintah Kabupaten Kendal, 2008 : 1) Letak Kelurahan Sendangdawuhan mempunyai jarak tempuh kurang lebih 2,5 km dengan ibukota kecamatan Rowosari dan berjarak tempuh kurang lebih 18 km dengan ibukota kabupaten serta sekitar 51 km dengan ibukota propinsi.

Sendangdawuhan dikenal sebagai sebuah kelurahan dimana orang Kalang "otentik" maupun campuran tinggal, khususnya di dukuh Tempel dan Getasombo, dua dukuh yang mayoritas penduduknya Kalang. Sekalipun tidak ditetapkan sebagai desa budaya, secara faktual dalam sejarahnya, dinamika masyarakat kedua dukuh itu sangat lekat dengan kepercayaan dan tradisi Kalang. Berbeda dengan desa-desa budaya yang ditetapkan oleh pemerintah seperti Dayak, Samin ataupun suku Badui, Orang Kalang Sendangdawuhan telah

melebur dan menyatu menjadi bagian masyarakat Jawa. Mereka umumnya mengidentifikasi diri sebagai orang Jawa pada umumnya, sekalipun mereka tidak berani untuk meninggalkan kepercayaan dan tradisi Kalang.

Menurut penuturan carik desa, orang Kalang Sendangdawuhan jumlahnya dominan khususnya untuk dua dukuh yakni Tempel (82%) dan Getas Ombo (80%), sementara di dua dukuh lainnya Gilisari dan Krajan, jumlahnya minoritas, yakni 5% dan 10% dari jumlah populasi di kedua dukuh tersebut. Apabila dikomulasikan jumlah keseluruhan orang Kalang Sendangdawuhan mencapai 1.550 jiwa atau 47% dari populasi masyarakat Sendangdawuhan yang jumlahnya 3.286 jiwa. Data ini berbeda dengan catatan Sholeh (2004) yang menyebut Kalang di Sendangdawuhan tahun 2004 berjumlah 389 jiwa atau hanya sekitar 15% dari jumlah populasi 2.594. Perbedaan tersebut lebih didasarkan atas perbedaan kategori atau parameter yang digunakan untuk mengidentifikasi Kalang. Jika penelitian Sholeh, identifikasi Kalang lebih didasarkan pada "Kalang asli", atau Kalang yang kukuh memegang tradisi Kalang yang kental dengan cirri animism; berbeda dengan penelitian ini yang mengidentifikasi Kalang berdasarkan darah "keturunan", meskipun ciri "ke-Kalang-an"nya sudah samar tertutup oleh identitas barunya santri.

Identitas Kalang : Sebatas "Ngetutke Getih"

Secara teoritik, tidak ada batasan yang objektif seputar Kalang, dan karenanya satu-satunya jalan untuk menentukan apakah seseorang benar-benar Kalang adalah mencari tahu apakah ia mengidentifikasi dirinya sendiri sebagai Kalang atau diidentifikasi sebagai Kalang oleh orang lain.

Menurut orang Kalang, Kalang sebatas “*ngetutke getih*”, artinya identitas yang dikonstruksi oleh darah keturunan. Orang yang dilahirkan dari darah Kalang, maka secara otomatis dia Kalang. Selama darah Kalang mengalir pada diri seseorang, maka ke-Kalang-an seseorang tidak bisa ditolak. Karena menjadi orang Kalang, mestinya ia berpikir dan berperilaku sesuai dengan ajaran leluhur Kalang. Ke-kalang-an seseorang tampak pada kesetiannya dalam melaksanakan ritus daur hidup, serta sejumlah konsepsi tentang pranata kehidupan. Jika orang dari keturunan Kalang namun ia enggan untuk mentradisikan tradisi Kalang maka ia sendiri yang akan menerima akibatnya. Ia bisa dihantui oleh roh keluarganya yang sudah meninggal karena mengabaikan tradisi Kalang. Ia atau anggota keluarganya bisa mendapatkan sakit yang tidak bisa diobati, obatnya hanya jika ia kembali menjadi orang Kalang yang dibuktikan dengan upacara *ewuhan* atau biasa disebut *sayud Kalang*.

Identitas Kalang melekat dalam diri “keturunan” Kalang, sebagai “*blood identity*”, oleh kelompok esensialis dipandang sebagai identitas yang tetap dan tidak berubah sampai kapanpun. *Blood identity* ini akan terus menurunkan keturunan Kalang selanjutnya. Menjadi orang Kalang secara esensialis tetap orang kalang walaupun ia secara social dapat dikonstruksi menjadi apa saja, tergantung konsteks yang melatarinya. Pandangan tentang identitas Kalang seperti yang dikemukakan oleh orang Kalang asli adalah tetap mempertahankan identitas Kalang sebagai sesuatu yang “jadi”. Artinya identitas yang ditentukan oleh keturunan dan tidak dapat ditolak. Identitas yang berpangkal pada *blood identity* ini akan semakin afirmatif (tegas), manakala mereka berpandangan dan berbudaya dengan instrument budaya Kalang seperti melaksanakan *sayud*, menyelenggarakan *upacaya Obong* atau *mendak sepindah* dan sebagainya. Sebagai

sebuah entitas, dengan konstruksi identitas yang demikian bisa dijadikan simpulan bahwa entitas Kalang Sendangdawuhan benar sebagai sebuah sub-etnis yang berbeda secara identitas dengan ethnisi Jawa pada umumnya.

Konsep budaya yang melekat dalam diri identitas orang-orang Kalang ini membentuk persepsi orang-orang non Kalang terhadap Kalang sebagai sebuah entitas yang unik dan berbeda dengan entitas Jawa. Pada mulanya orang-orang non-Kalang umumnya memahami Kalang sebagai sebuah sejarah masa lalu yang diliputi oleh budaya animisme-Hindu dan Budha. Kesan ini tampak pada symbol sebutan “wong kuno” yang sering dilekatkan pada diri orang Kalang. Pada sisi lain, kesetiaan orang-orang kalang terhadap kepercayaan dan budaya Kalang memperkuat kesan bagi orang-orang non kalang sebagai kelompok yang tidak lumrah (lazim) dan aneh. Kesan yang bernuansa stereotip, sebagai keturunan dari nenek moyang binatang (anjing), memuja arwah atau melakukan perbuatan yang sia-sia dalam menyelenggarakan upacara obong sungguh menjadi media untuk tumbuhnya kesan menghina atau merendahkan. Citra “*primitive*” dan “terbelakang” yang lahir dari kesan yang bernuansa merendahkan ini juga dirasakan oleh orang-orang Kalang sendiri, seperti yang diakui oleh Pak Sukono ataupun Pak Joyo Rumpoko.

Kalang Inti dan Kalang Luar : Batas Identitas

Orang-orang Kalang Sendangdawuhan, secara umum dapat dikategorikan dalam dua kategori yakni “Kalang inti” dan “Kalang luar”. Kategori ini didasarkan atas sikap dari masing-masing kategori dalam mengapresiasi konsep kepercayaan dan kebudayaan Kalang itu sendiri.

Kalang inti adalah orang-orang Kalang yang secara geneologis lahir dari darah kalang dan secara cultural masih mengikatkan diri dalam konsepsi budaya dan kepercayaan Kalang. Mereka adalah kalang sejati, terlihat dalam kesetiannya melakukan ritus daur hidup, serta sejumlah konsepsi tentang pranata kehidupan. Orang Kalang sejati masih menjalankan ritus-ritus yang diajarkan nenek moyang mereka. Ada upacara *obong sepindak* untuk memperingati kematian; *ewuhan*, ritus penghormatan untuk leluhur mereka, Demang Kalang ataupun *gegalungan* merupakan medium komunikasi antara orang Kalang dengan leluhur yang dimitoskan sebagai anjing. Ritus itu biasanya dilakukan sebelum melaksanakan hajat tertentu. Untuk mengetahui adanya restu leluhur, malam hari, orang Kalang menebar tepung di lantai rumah bagian dalam. Jika esok hari terlihat jejak kaki anjing di lantai, mereka yakin leluhur merestui hajat itu.

Di Sendangdawuhan, orang-orang Kalang yang merupakan keturunan orang tua Kalang asli memang cukup banyak, akan tetapi yang kemudian setia dengan keseluruhan kepercayaan dan konsepsi kebudayaan Kalang jumlahnya tidak banyak. Memang agak sulit untuk mengidentifikasi jumlah orang Kalang inti. Fungsi Kalang yang pada awalnya "animism" murni rasanya hanya diyakini oleh beberapa orang, salah satunya adalah Pak Sukono. Pak Sukono yang secara formal mengaku beragama Islam, namun sistem kepercayaan yang dianut lebih bersifat "animism".

Kalang luar merupakan istilah yang dikonstruksi oleh mereka orang Kalang sendiri untuk menyebut orang-orang dari keturunan salah satu orang tuanya Kalang, bisa ibunya atau bapaknya. Karena sistem perkawinan orang kalang tidak lagi menganut sistem *endogamy* memungkinkan mereka menikah dengan orang-orang di luar Kalang. Kelompok

ini sangat banyak jika tidak dikatakan sebagian besar, karena sifat orang kalang di Sendangdawuhan yang terbuka dan hidup membaur dengan orang Jawa. Umumnya, anak-anak mereka cenderung mengadaptasikan diri dengan tradisi Jawa, sehingga identitas kekalangannya mejadi luntur. Orang-orang Kalang memang mempunyai pertalian darah dengan leluhur Kalang, namun secara kepercayaan dan konsepsi kebudayaan umumnya mereka tidak lagi sekuat orang-orang kalang inti. Mereka umumnya mempunyai identitas berbeda dengan Kalang inti. Biasanya yang lebih menonjol dari identitas mereka bisa agamanya, seperti Islam, Kristen ataupun kesukuan seperti Jawa. Pendek kata, Kalang luar merupakan orang-orang yang mengalami pergeseran sistem kepercayaan dan konsepsi budaya yang tidak lagi murni Kalang.

Salah satu keluarga di Sendangdawuhan yang bisa dikelompokkan dalam kategori Kalang luar adalah keluarga bu Sumiati (50). Bu Sumiati adalah keturunan Kalang asli, yakni bapak ibunya Kalang. Ia menikah dengan Pak Bambang (55), seorang Islam "santri" pendatang yang bukan dari keturunan Kalang. Semenjak menikah dengan Pak Bambang, bu Sumiati tidak lagi rajin melakukan tradisi seperti layaknya orang tuanya yang merupakan Kalang inti. Tidak ada lagi kebiasaan menyelenggarakan ritual *ewuhan* dengan memberikan sesajen dalam setiap Jum'at Wage dan Selasa Wage yang merupakan kebiasaan orang kalang untuk menghormati Demang Kalang. Karena pengaruh suaminya, bu Sumiati praktis mengikuti tradisi "santri" dan meninggalkan tradisi Kalang. Anak-anak bu Sumiati, semuanya juga dididik dengan cara "santri", sebagaimana tradisi suaminya. Akhirnya, keluarga bu Sumiati lebih mencerminkan sebagai keluarga Islam "santri" ketimbang keluarga Kalang. Sekalipun bu Sumiati menjadi

muslimah santri, namun secara *geneologi*, dalam diri bu Sumiati dan anak-anaknya tetap mengalir darah Kalang. Mereka tetap menjadi anak-anak keturunan Kalang, walaupun terjadi pergeseran dalam konstruksi identitasnya.

Kolonialisasi (Islam) Kalang : dari Kalang “Abangan” menjadi Kalang “Santri”

Islamisasi terus bergulir bersamaan dengan perjalanan sejarah masyarakat Jawa. Posisi Kalang yang marginal, ditambah sistem sosialnya yang terbuka menyebabkan orang-orang Kalang dipaksa untuk menentukan pilihan, apakah melawan dominasi budaya Islam ataupun menerimanya dengan tanpa perlawanan. Pada kenyataannya orang-orang Kalang tidak memilih keduanya. Mereka umumnya menerima Islam dengan mengadaptasikannya dengan sistem dan tradisi Kalang.

Sejak zaman kekuasaan Demak (abad 15) orang-orang Kalang Kendal sudah bersinggungan dengan Islam. Apalagi pada zaman itu, Kendal merupakan salah satu daerah basis penyiaran Islam di Jawa. Berbeda dengan orang Jawa Kendal yang umumnya mengkonversi keyakinan dan budaya mereka pada keyakinan dan budaya Islam, namun orang-orang Kalang menerima Islam dengan proses resistensi dan adaptasi yang alot. Indikasi ini tampak pada peristiwa pertempuran antara Pakuwojo dan Sunan katong dalam babad Kendal. Perlawanan Pakuwojo sebagai representasi Kalang Hindu merupakan bukti begitu alotnya dalam menerima Islam. Jika ditelaah lebih jauh, sifat penerimaan orang-orang Kalang terhadap Islam pada awalnya memang lebih bersifat politis atau strategi untuk survival, baik kultural ataupun sosial.

Melekatnya identitas Islam semakin nyata, manakala pemerintah pada tahun 1966 menetapkan agama formal atau

agama-gama yang diakui di Indonesia dan mengharuskan seluruh warga negara memilih salah satu agama sebagai agama resminya. Regulasi politik kekuasaan itu berpengaruh pada kehidupan keagamaan Orang Kalang Sendangdawuhan. Mereka umumnya memilih Islam sebagai agama formal, kendatipun masih mempertahankan kepercayaan dan konsep budaya Kalang yang mereka warisi dari para leluhur Kalang.

Pasca tahun 1990-an, semasa pemerintahan Orde Baru, dimana kecenderungan politik kebangsaan memihak pada Islam, khususnya setelah Presiden Suharto melaksanakan ibadah haji mempengaruhi semakin kuatnya pengaruh Islam dalam kehidupan masyarakat Kalang Sendangdawuhan. Gerakan santri di Sendangdawuhan era tahun 1990-an semakin semarak, karena arah kebijakan politik pemerintahan memberikan ruang gerak yang leluasa bagi proses islamisasi. Dakwah terhadap komunitas Kalang yang sebelumnya menempati posisi abangan ekstrim terus bergulir. Introdusir ini lambat laun menarik orang-orang Kalang beralih dari abangan menjadi santri. Meskipun tidak secara langsung orang-orang tua Kalang beralih ke santri, namun kesadaran untuk mendidik anak-anak mereka dengan pendidikan agama cukup menjadi fenomena tersendiri. Anak-anak Kalang mulai mengikuti pendidikan madrasah. Bahkan sebagian dari mereka banyak yang meneruskan pendidikannya ke pesantren untuk belajar agama. Gejala inilah yang membuka terjadinya peralihan atau konversi orang-orang Kalang menjadi santri.

Pergeseran dari Kalang “abangan” menjadi Kalang “santri”, kini benar-benar telah menjadi fenomena umum di Sendangdawuhan. Salah satu eksponen santri yang gigih mengintrodusir Islam dalam kehidupan orang-orang Kalang yang sebelumnya abangan

adalah Pak Bambang Untoro, Kepala Desa Sendangdawuhan. Pak Bambang yang lahir dari keluarga santri menikah dengan perempuan keturunan Kalang Sendangdawuhan. Sebagai Kepala Desa Pak Bambang mempunyai otoritas sekaligus keleluasaan untuk bergaul dan memasuki kehidupan orang-orang Kalang. Cara-cara yang dilakukan oleh Pak Bambang berbeda dengan para da'i pada umumnya. Pak Bambang melakukan pendekatan personal dan sedikit demi sedikit mengajaknya untuk berpartisipasi dalam kegiatan keagamaan yang ia selenggarakan. Secara personal, ia mampu menarik tokoh-tokoh Kalang Desa Sendangdawuhan untuk secara intensif bergaul dengan ajaran Islam. Ia mengenalkan Islam kepada mereka sebagai agama yang tidak konfrontatif terhadap sistem kebudayaan Kalang. Kini upaya yang telah dirintis benar-benar telah mampu merubah sebagian orang Kalang menjadi Islam taat. Walaupun sebagian dari mereka masih meyakini konsep tradisi Kalang.

Masuknya anasir Islam dalam kehidupan masyarakat Kalang Sendangdawuhan tentunya membawa pengaruh pada pergeseran konsepsi tradisi-tradisi Kalang itu sendiri. Adanya pergaulan intensif antara Islam dengan Kalang pada akhirnya menimbulkan pola akulturasi budaya antara Islam dengan Kalang. Orang-orang Kalang yang "santri" mampu memadukan upacara-upacara adat Kalang, seperti Obong dengan unsur-unsur Islami. Dalam berbagai segi, terdapat perubahan ritual Kalang Obong misalnya, seperti yang terdapat di Sendaangdawuhan dengan tata upacara serupa yang ada di daerah lainnya. Perlengkapan dan jalinan upacara sudah tidak semurni ritual adat Kalang Obong yang dilakukan di daerah lainnya. Upacara adat Kalang Obong yang terdapat di Sendangdawuhan lebih memperhatikan pertimbangan sosial, Islam, dan aspek

ekonomis masyarakatnya yang terbatas. Anasir Islam tampak pada rangkaian ritual tradisi Kalang seperti Obong yang biasa dilaksanakan masyarakat Kalang Sendangdawuhan. Biasanya, sebelum rangkaian kegiatan Obong dilakukan terlebih dahulu dibuka dengan bacaan surat al-Fatihah dan do'a yang biasanya dipimpin oleh kyai setempat. Demikian hanya, anasir Islam juga tampak pada ritual daur hidup untuk memperingati hari kematian keluarga Kalang, seperti *nelung dino*, *mitung dino*, *matang puluh dino* ataupun *nyatus*. Umumnya isi ritual daur hidup itu berupa bacaan *tahlil* yang dikhususkan pada arwah yang meninggal. Beralihnya ritual kalang dari menyajikan "sesajen" menjadi ritual *tahlil* ini sangat jelas bahwa sistem budaya Islam telah melebur menjadi bagian dari sistem tradisi Kalang, khususnya dalam menghormati arwah. Terlebih pada setiap bulan Ruwah, hampir semua orang-orang Kalang santri menyelenggarakan upacara "kirim" doa kepada arwah leluhur dengan menyelenggarakan ritual *tahlilan*. Tampaknya orang-orang Kalang Sendangdawuhan walaupun sudah menjadi santri, namun tetap sikap mereka dalam menghormati arwah leluhur tidaklah luntur, hanya saja formulasi ritualnya, sudah mengalami proses akulturasi dengan sistem budaya Islam yakni melaksanakan *tahlilan* sebagaimana umumnya umat Islam Sendangdawuhan.

Krisis Identitas : Memudarnya Identitas Kalang

Dimensi-dimensi kehidupan turut menjadi variabel bagi munculnya konstruksi baru bagi identitas sub etnis Kalang, seperti islamisasi massif yang hampir menyentuh seluruh sendi kehidupan masyarakat Jawa, modernism, kemajuan teknologi, pendidikan serta perubahan gaya hidup masyarakat Kalang itu sendiri. Jika pada zaman dahulu, Kalang seperti namanya "dikalang"

seolah menjadi harga "mati" yang tidak bisa ditawarkan dengan apapun, karena tidak akan mungkin orang berani keluar dari identitas ke-Kalang-annya. Namun, kini fenomenanya Kalang seakan berada di persimpangan jalan. Anehnya cabang persimpangan ini terlalu kompleks, sehingga menghantarkannya pada situasi krisis identitas bagi sub etnis. Secara teoritik bahwa "krisis identitas" yang terjadi karena akibat dari perubahan sosial yang cepat dan membawa banyak perubahan dalam tatanan sosial yang ada tanpa memberi cukup waktu proses penyesuaian diri.

Kuatnya "rasa memiliki" (*sense of belonging*) kelompok setiap individu tentunya berbeda-beda, ada yang meletakkan agama sebagai posisi paling atas yang harus dikedepankan, ada juga yang menetapkan etnik di atas segala-galanya dengan seluruh perangkat sistem kepercayaan dan kebudayaannya. Seorang individu akan berusaha mendekatkan dirinya kepada karakter kelompok mana dia merasa lebih memiliki di tengah-tengah identitas diri yang banyak (Campbel, 1958; Hamilton & Sherman, 1996; Lickel et al., 2000: dalam Stangor, 2004). Akan tetapi, memang terkadang dalam pemilihan tersebut cukup sulit sehingga menimbulkan konflik dalam diri sendiri. Cenderung seseorang akan mengidentifikasi identitasnya yang bisa memberikan nilai positif padanya.

Menurut teori identitas, bahwa kebanyakan dari individu bisa memiliki keanggotaan kelompok yang lebih dari satu. Artinya, seseorang bisa mempunyai identitas "ganda". Hal tersebut dapat memberikan pengaruh "bias" terhadap kategorisasi sosial dan *in-group*. Jika ada satu orang yang menjadi pemimpin pada dua kelompok yang berbeda tentu akan sulit menilai sifat dia secara signifikan lebih dekat kemana. Saat ini, kajian tentang "multi-identitas" merupakan kajian yang

hangat dalam bidang penelitian psikologi sosial terhadap identitas. Ini terjadi karena kebanyakan dari para peneliti tentang identifikasi sosial "setuju" jika tiap orang bisa memiliki identitas yang banyak (multi-identitas). (e. g., Stryker & Statham, 1985; tajfel, 1978; for review, see deaux, 1996; dalam Brewer, 2002).

Persinggungan antara "Kalang" dengan "Islam" tentunya berpengaruh pada konstruksi identitas masyarakat Kalang Sendangdawuhan. Kemungkinan melahirkan "bias" identitas sangat besar, khususnya mereka yang mempunyai persepsi dan apresiasi positif terhadap masing-masing "entitas" identitas itu. Pasalnya masing-masing individu Kalang mempunyai persepsi dan apresiasi yang berbeda-beda. Sebagian ada yang menguatkan aspek "Kalang"-nya, sebagian lagi ada yang menguatkan aspek "Islam"-nya dan sebagiannya lagi mencoba memosisikannya pada perpaduan antara keduanya, keduanya sama-sama kuat. Persepsi ini tentu berpengaruh pada *sense of belonging* terhadap ke-"Kalang"-annya, sehingga kuatnya rasa memiliki "ke-Kalangan" sebagai identitas kelompok juga berbeda-beda. Sebagian ada yang tetap bertahan dengan identitas asli ke-Kalang-annya, hal ini tampak pada keluarga Pak Sukono ataupun Pak Toyo; sebagian lagi cenderung beralih ke "santri" hanya tetap melekatkan diri pada identitas "Kalang" nya, tampak pada keluarga Pak Joyo Rumpoko; dan sebagian lagi justru cenderung menyandang identitas baru sebagai "santri" serta menanggalkan identitas ke-Kalang-annya seperti pada keluarga Pak Kasdi dan Pak Jayus.

Kelompok pertama, mereka bertahan dengan ke-Kalang-annya umumnya para orang tua Kalang. Pak Sukono dan Pak Toyo adalah contoh orang-orang tua yang mempunyai keyakinan kuat terhadap kepercayaan Kalang. Identitas ke-Kalang-annya

tetap "dominan" baik dalam perspektif personal maupun sosial. Meskipun mereka mengaku menganut "agama" sebagai muslim, namun jiwa ke-Kalang-annya menghalangi mereka untuk meleburkannya dalam identitas "santri". Mereka berjuang agar sistem kepercayaan dan konsepsi kebudayaan Kalang tetap survival dalam masyarakat Kalang Sendangdawuhan. Posisi mereka sebagai "abanga ekstrem" adalah bukti bagaimana mereka tidak sepenuhnya menerima Islam sebagai identitas barunya. Mereka akan tetap terus meletakkan dirinya sebagai "Kalang" karena keyakinannya, bahwa "Kalang" tidak akan pernah bisa punah sampai kapanpun. Setiap orang yang mengalir dalam dirinya darah "kalang", selamanya dia tidak akan pernah bisa keluar dari Kalang. Itulah makna hakekat dari "Kalang" itu sendiri yakni "jika sudah masuk, tidak akan pernah bisa keluar".

Kelompok kedua, mereka yang menerima Islam sebagai identitas barunya hanya tidak menggantikan identitas Kalangnya, seperti pada keluarga Pak Joyo Rumpoko. Kelompok ini cukup banyak di Sendangdawuhan. Mereka umumnya adalah kelompok usia "mapan" yang mengalami konversi menjadi santri setelah intensif berinteraksi dengan eksponen Islam di Sendangdawuhan. Dalam kehidupan keagamaannya, mereka rajin menjalankan agama, sholat, puasa, membayar zakat bahkan sebagian ada yang menunaikan haji. Komunitas mereka juga, komunitas santri. Mereka aktif mengikuti kegiatan kegamaan seperti shalat jum'at, pengajian, istighasah bahkan majlis dzikir. Sebagian warga Kalang Sendangdawuhan banyak yang mengikuti jama'ah dzikir al Khidmah yang dipimpin oleh Pak Bambang Utoro, Kepala Desa Sendangdawuhan. Hanya saja mereka tidak sepenuhnya meninggalkan konsep tradisi Kalang. Mereka masih rutin menyediakan "sesajen" untuk upacara *ewuhan* bahkan

mereka juga melaksanakan upacara Obong Kalang untuk orang tua atau keluarga mereka yang sudah meninggal. Umumnya mereka menganggap bahwa upacara itu adalah kewajiban anak-anak Kalang terhadap arwah orang tua, sebagai bentuk dharma bakti anak terhadap orang tua yang sudah meninggal. Kewajiban "budaya" itu tidak menghalangi mereka dalam beragama Islam.

Kelompok ketiga adalah mereka yang mengkonversikan diri dalam identitas barunya "santri" dengan menanggalkan keseluruhan sistem kepercayaan dan konsepsi tradisi Kalang. Gambaran nyata kelompok ini adalah keluarga Pak Kasdi dan Pak Jayus. Pilihannya menjadi "santri" adalah bentuk identitas baru yang menenggelamkan identitas lamanya sebagai Kalang. Interaksinya dalam *in-group* santri membuat mereka berpretensi negatif terhadap Kalang, yang pada akhirnya melahirkan krisis identitas ke-Kalang-annya itu sendiri. Krisis identitas yang mereka alami sebenarnya lebih karena stigmatik negatif yang terus diintrodusir oleh orang luar Kalang. Gejala ini sering terjadi, karena identitas menonjol yang disandanginya memberikan nilai negatif bagi kehidupannya. Penegasan diri menyanggah identitas baru sebagai "santri" diyakini sebagai jalan keluar dari "krisis identitas" akibat darah ke-Kalang-annya memberikan nilai "negatif" bagi kehidupannya.

Diantara faktor yang mempengaruhi terjadinya proses konversi menjadi "santri" dalam identitas baru orang Kalang Sendangdawuhan adalah: *pertama* : faktor perkawinan. Sifat orang kalang Sendangdawuhan yang tidak lagi menganut sistem perkawinan *endogami* merupakan pintu terbuka bagi kemungkinan terjadinya "akomodasi" ataupun konversi identitas.

Kedua adalah faktor sosial, yakni terjadinya intensitas interaksi antara

orang-orang Kalang dengan komunitas santri. Desa Sendangdawuhan yang memang dikenal sebagai desa dengan basis santri, memberikan ruang gerak orang-orang Kalang "abangan" berinteraksi secara intensif dengan tradisi santri. Intensitas interaksi ini memungkinkan terjadinya proses kognisi bagi orang-orang Kalang untuk mengenal lebih dalam tentang ajaran Islam. Pandangan positif terhadap ajaran Islam mendorong mereka lebih intensif bergaul dengan kalangan santri. Proses inilah kemudian melahirkan keputusan untuk mengambil Islam sebagai identitas barunya, walaupun sebagian dari mereka masih dengan tetap mempertahankan identitas lamanya.

Ketiga adalah faktor pendidikan. Pendidikan merupakan salah satu faktor utama terjadinya perubahan sosial. Semakin terbukanya kesempatan mengenyam pendidikan bagi anak-anak Kalang, dapat memberikan peluang mereka bagi tumbuhnya kesadaran "kritis", termasuk terhadap identitas dirinya. Tumbuhnya kesadaran kritis anak-anak muda Kalang inilah yang kemudian membawa kondisi "krisis identitas" dalam dirinya. Mereka mengalami konflik dalam dirinya dan tak jarang dari mereka akhirnya memilih "menyublimasikan" diri dalam identitas Jawa dengan men"samar"kan identitas ke-Kalangannya dan sebagian dari mereka memilih "santri" sebagai identitas barunya.

Politik Identitas Kalang : Antara Resistensi dan Adaptasi

Kelompok sub etnis Kalang tidaklah komunitas yang bersifat eksklusif dengan mengisolasi diri dalam wilayah geografis tertentu. Sebaliknya mereka secara social membaaur dalam lingkup social Jawa "Islam" yang tidak lagi bisa dipisah dan pilah. Tempat

tinggal mereka tidak terpisah, bahasa yang digunakan sama, komunitas antar keduanya menyatu dalam interaksi social ekonomi setiap harinya. Mereka menyatu dalam sistem sosial pada kesatuan lingkungan yang sama, sama-sama sebagai warga Sendangdawuhan. Realitas yang cenderung semakin global walapun pada taraf lokal ini membawa kenyataan terjadinya sublimasi identitas-identitas menjadi kesatuan entitas.

Perjumpaan dua kebudayaan dalam sistem social ini bukan tanpa *resistensi-resistensi*. Perjumpaan yang menyebabkan kecenderungan kaburnya atau lunturnya identitas Kalang dalam dominasi Jawa (Islam) mendorong perlawanan-perlawanan sebagai strategi politik untuk mempertahankan identitas. Politik identitas menemukan bentuknya "nyata" ketika fakta-fakta hegemoni Jawa (Islam) yang menyebabkan *sense of belonging* orang Kalang mulai memudar tanpa terasa. Cita-cita sesepuh menegakkan identitas social sebagai entitas yang utuh dikaburkan oleh zaman yang seakan membelokkannya dalam ketidakjelasan dan kekaburan yang nyata. Identitas yang dibayang-bayangi kolonialisme (Islam) dalam hegemoni Jawa nyatanya telah membelah identitas orang-orang Kalang menjadi sangat beragam. Tidak ada yang mampu meramal ke depannya apakah Kalang akan tetap bisa bertahan sebagai sebuah identitas yang utuh atau tidak.

Sungguhpun demikian sistem kosmologi Kalang yang mengikat darah keturunan Kalang untuk menghormati roh "leluhur" sepertinya menjadi satu-satunya instrumen "pertahanan" yang bisa mengikat orang-orang Kalang bertahan dalam identitas aslinya. Adanya sistem kepercayaan *kuwalat* bagi anak keturunan Kalang yang tidak lagi *kekeh* memberikan penghormatan "*dedaharan*" bagi roh-roh leluhur dengan *sayud* ataupun *obong*, seperti sakit, tidak bahagia, miskin dan sebagainya, sengaja diintrodusir para

sesepuh Kalang (*revivalis*) sebagai alat politik identitas agar tidak mengalami *de-kalangisasi* akibat identitas barunya. Instrumen politik ini ternyata cukup efektif mampu mengikat orang-orang Kalang tidak keluar dari garis demargasi Kalang meskipun mereka sudah melakat identitas barunya sebagai santri. Jika dicermati fenomena ini merupakan salah satu bentuk *resistensi* atau perlawanan yang sekaligus bentuk adaptasi akibat kuatnya desakan kolonialisasi (Islam) yang terus diintrodusir tanpa henti.

Pandangan kaum *kompromis* yang dipelopori para generasi mapan seperti Pak Joyo Rumpoko barang kali lebih realistis. Menurut Pak Joyo, Kalang bukanlah agama, ia hanyalah sistem budaya untuk menghormati roh-roh yang merupakan sesepuh keluarga. Menurutnya menghormati roh leluhur bukanlah perbuatan syirik dan tidak merusak agama. Oleh karenanya sistem kepercayaan Kalang tidak merusak agama yang dipeluknya. Cara-cara menghormati arwah juga tidak mutlak harus seperti yang diintrodusir kaum *revivalis* dengan cara *sayud* atau *obong*. Namun tradisi itu bisa diadaptasikan dengan pola-pola mengirim do'a kepada arwah, seperti yang biasa dilakukan oleh orang-orang NU. Hal itu bisa menjadi cara baru orang Kalang dalam menghormati arwah. Pandangan kaum *kompromis* ini tampak lebih akomodatif sebagai strategi politik untuk mempertahankan "warisan" budaya Kalang agar bisa berjalan bersama dengan tradisi budaya dominan (santri). Pandangan kaum *kompromis* ini nyatanya banyak mendapatkan sokongan baik dari kalangan orang-orang Kalang sendiri ataupun dari kaum santri. Cara-cara yang dilakukan kaum *kompromis* ini jika dicermati juga bisa dikategorikan sebagai bentuk *resistensi*. Bagi kaum ini cara yang paling efektif untuk melawan kuatnya pengaruh sistem kepercayaan dan budaya dominan adalah dengan cara berdamai dan beradaptasi, karena dalam

adaptasi tersebut, mereka bisa menerima sistem kepercayaan dan budaya dominan, namun tetap bisa mempertahankan sistem budaya aslinya.

Bentuk-bentuk *resistensi* untuk mempertahankan identitas ke-Kalangan juga muncul *folklore-folklore* yang berkembang dalam masyarakat Kalang, misalnya "nilai melaksanakan upacara obong sama dengan pahala melaksanakan ibadah haji." Entah siapa yang pertama memproduksi *folklore* ini, nyatanya *folklore* ini tetap bertahan dan diyakini oleh sebagian besar masyarakat Kalang. Folklore ini barangkali didasari oleh fakta bahwa obong, adalah upacara yang tidak murah atau bisa dikatakan mahal. Menurut Pak Sukono, biaya untuk prosesi Obong rata-rata membutuhkan lebih dari Rp. 15.000.000; angka yang memang sangat besar untuk masyarakat Sendangdawuhan. Besarnya biaya ini menyebabkan banyak orang Kalang yang tidak lagi menyelenggarakan tradisi obong dengan pertimbangan efisiensi, apalagi kecenderungan orang modern mempunyai kaidah efisiensi di segala bidang. Menyamakannya dengan nilai ibadah haji yang juga membutuhkan biaya besar dalam pandangan orang Kalang agar mereka tidak meninggalkan tradisi leluhur walaupun harus dengan mengeluarkan biaya besar. Dalam konteks budaya, bukti folklore ini adalah bentuk perlawanan terhadap ajaran dominan (Islam) yang dalam ajarannya mewajibkan ibadah haji bagi mereka yang mampu. Jika nilainya sama dengan nilainya ibadah, kenapa orang-orang Kalang yang mampu harus meninggalkan upacara Obong. Naluri orang Kalang yang mengedepankan penghormatan leluhur mestinya lebih diutamakan, meskipun harus mengeluarkan biaya besar. Oleh karena itu, perlawanan ini mempunyai konotasi bahwa upacara Obong bagi orang Kalang lebih penting daripada melaksanakan haji. Pada sisi lain, *folklore* ini juga bisa dikategorikan

sebagai adaptasi orang-orang Kalang terhadap Islam. Menyamakan Obong dengan ibadah haji adalah betuk dari politik budaya orang-orang Kalang untuk meletakkan tradisi obong sederajat dengan salah satu kewajiban dalam ajaran Islam. Meskipun tanpa dasar, *folklore* ini bisa membangun kesadaran orang-orang Kalang santri tetap memandang penting bahkan wajib melaksanakan tradisi leluhur Obong, walaupun harus dengan mengeluarkan biaya besar.

Kesimpulan

Dari keseluruhan pembahasan di atas dapat disimpulkan, *pertama*: Orang Kalang Sendangdawuhan umumnya mengidentifikasi diri sebagai entitas Kalang dan secara formal menganut agama resmi Islam. Keislaman orang Kalang tergolong unik, karena mereka masih mempercayai sistem kepercayaan dan konsep budaya Kalang dalam keislamannya. Ke-kalang-an seseorang tampak pada kesetiiaannya dalam melaksanakan ritus daur hidup, serta sejumlah konsepsi tentang pranata kehidupan yang diajarkan nenek moyang, seperti *sayud (ewuhan)*, upacara *Obong* ataupun *galungan*.

Kedua: faktor yang mempengaruhi identitas Kalang, antara lain 1) faktor keturunan. Ke-Kalang-an orang-orang Sendangdawuhan bisa dipilah dalam Kalang "dalam" atau "asli" atau juga disebut otentik dengan Kalang "luar" atau "campuran". Disebut Kalang asli, jika seseorang dilahirkan dari ayah dan ibunya Kalang; sedangkan Kalang luar adalah mereka yang dilahirkan dari ayah atau ibu campuran antara Kalang dan non-Kalang. 2) faktor keberagamaan. Keislaman orang-orang kalang Sendangdawuhan dapat dikategorikan dalam tiga kelompok; yakni *a). kelompok revivalis*. Identitas ke-Kalang-annya "dominan" baik dalam perspektif

personal maupun sosial. Posisi mereka sebagai "abangan ekstrem" adalah bukti bagaimana mereka tidak sepenuhnya menerima Islam sebagai identitas barunya. *b). kelompok kompromis*, yakni mereka menerima Islam sebagai identitas barunya hanya tidak menggantikan identitas Kalangnya. Mereka melaksanakan kegiatan keagamaan seperti umumnya santri, hanya mereka juga masih meyakini sistem kepercayaan dan melaksanakan konsep budaya Kalang. *c). kelompok santri (identitas baru)*, adalah mereka mengkonversikan diri dalam identitas barunya "santri" dengan menanggalkan keseluruhan sistem kepercayaan dan konsepsi tradisi Kalang.

Ketiga : Terjadinya islamisasi (kolonialisasi) islam pada masyarakat Kalang Sendangdawuhan menyebabkan terjadinya proses penaklukan kebudayaan (Islam) atas kebudayaan Kalang. Politik identitas menemukan bentuknya ketika fakta-fakta hegemoni Jawa (Islam) yang menyebabkan *sense of belonging* orang Kalang mulai memudar tanpa terasa. Diantara resistensi budaya Kalang atas kolonialisasi budaya Islam tampak pada 1) Adanya sistem kepercayaan kuwalat bagi anak keturunan Kalang yang tidak lagi kekeh memberikan penghormatan "*chaos dedaharan*" dengan memberikan sesaji bagi roh-roh leluhur baik dalam ritual sayud ataupun obong, seperti sakit, tidak bahagia, miskin dan sebagainya. 2) Cara-cara yang dilakukan kaum kompromis untuk berdamai dan beradaptasi, dengan menerima sistem kepercayaan dan budaya dominan, namun tetap bisa mempertahankan sistem budaya Kalang. 3) Munculnya *folklore* bahwa "nilai melaksanakan upacara obong sama dengan pahala melaksanakan ibadah haji." Menyamakan Obong dengan ibadah haji adalah bentuk dari politik orang-orang Kalang untuk meletakkan tradisi obong sederajat dengan salah satu kewajiban dalam ajaran Islam.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar. 2006.
- Abdullah, Amin, *Islam Normatifitas dan Historisitas*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999.
- Abdurrahman, *Kedudukan Hukum Adat dalam Rangka Pembangunan Nasional*, Alumni, Bandung, 1978
- AG. Muhaimin, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, Jakarta: Logos, 2001
- Antlov, Hans dkk., 2001. *Kepemimpinan Jawa, Perintah Halus Pemerintahan Otoriter*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Azra Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bakker, JW. M. *Agama Asli Indonesia*, Yogyakarta: Pradnyawidya, 1976
- Beatty, Andrew, "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan" dalam *The Journal of Anthropological institute* 2 Juni, 1996.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta : Pustaka Jaya, 1981.
- Hall, Stuart, *Cultural Identity and Diaspora* dalam J. Rutherford (ed), *Identity, Community, Culture, Difference*, London : Lawrence and Wishart, 1990.
- Hartatik, Endah, *Sri Aspek Piwulang dalam Ritual Adat Kalang Obong* lihat <http://kabupaten-kendal.go.id/artikel/135/135.htm>
- Hefner, Robert W, *Hindu Javanese: Tengger Tradition an Islam*, Princenton: Princeton University Press, 1985.
- Joel, Kahn, *Culture, Multiculture, Postculture*, London: SAGE Publication, 1995
- Koentjaraningrat, *Pokok-pokok Antropologi Sosial*, (Jakarta: Gramedia, 1999
- Lindholm, Charles, *Culture and Identity: The History, Theory, and Practice of Psychological Anthropology* , Oneworld Publications, 2007
- Madjid. Nurcholish, *Konsep dan Pengertian Akhlak Bangsa (Indonesia di Simpang Jalan)*. Mizan. Jakarta, 1998.
- Maunati, Yekti, *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*, Jogjakarta: LKiS, 2006
- Muchtarom, Zain, *Santri dan Abangan Jawa*, Volume III (Jakarta: INIS, TT), hal. 20-21.
- Mujiran, Paulus, *Republik Para Maling*. Pustaka Pelajar. Jogjakarta 1998.
- Musahadi, dkk., *Nalar Islam Nusantara*, Jakarta : Diktis Depag RI, 2008.
- Mulder, Niel, *Agama, Hidup Sehari-Hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1999.

- Nakamura, *Bulan Sabit di Atas Pohon Beringin / The Crescent Arises Over The Banyan Tree*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 1974.
- Nakamura, Mitsuo *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*, Yogyakarta : UGM Press, 1983.
- Nata, Abuddin, *Peta Keragaman Pemikjiran Islam Di Indonesia*, Jakarta, Rajawali Pers, 2001.
- Nordholt, Nico Schule, *Ojo Dumeh : Kepemimpinan lokal dalam paguyuban Pedesaan*, Pustaka Sinar Harapan. Jakarta, 1987.
- Pontjosutirto, Sulardjo, *Antropologi Orang Kalang*, Hasil Penelitian FH UGM, 1971.
- Raharjo, Slamet, *Lagu Dolanan Jawa (Solmiasi)*. PGRI Krida karya. Semarang Sujamto, 1992
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, terj., Bandung, Pustaka, 1994.
- Robert, Bocoock, *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni*, terj. Ikramullah Mahyuddin, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Sholeh, Ahmad, *Upacara Obong*, Tesis S2, PPS IAIN Walisongo 2004.
- Said, Edward w, *orientalism*, London : Routledge & Kegan Paul, 1978
- Setiadi, Elly M, dkk. 2006. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta : Kencana.
- Schoorl, J.W. *Modernisasi: Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-Negara Sedang Berkembang*. PT. Gramedia, Jakarta, 1980.
- Tim Puspar UGM, *Wawasan Budaya untuk Pembangunan; Menoleh Kearifan Lokal*, Pilar Politika, Jogjakarta. 2004,
- Woodward, Mark R. *Islam in Jawa: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, An Arbor: UMI, 1989.
- , *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta : Radar Jaya Offset, 2000.
- , *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta, Djambatan, 2002.

Islam dan Kebangsaan: Teori dan Praktik Gerakan Sosial Islam di Indonesia

(Studi atas Front Umat Islam Kota Bandung)

Abdul Jamil

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Email: ajamilwahab@yahoo.com

Naskah diterima 19 Maret 2013

Abstract

Front Umat Islam (FUI) is one of religious social movements in West Java that is active in conducting many mass mobilizations to oppose matters that are considered deviating from Islamic teachings. Based on a qualitative approach, it is understood that the FUI can be regarded as a deviant social movement due to its approach in forcing the will of other believers whom they regard as defaming religion (Islam). However, their ideological and national concepts are moderate; politically they do not offer radical alternative to the current socio-political reality, FUI still respects the four pillars of Indonesian nationality, namely Pancasila, NKRI, UUD 1945, and Bhineka Tunggal Ika. Referring to the theory of social movement, as a movement that has a political objective and social capital, the activities of FUI are acceptable. FUI conducts social negotiation to realize social order in public sphere, namely Bandung which is religious.

Keywords: *Islamic social movement; Nationalism concept; FUI in Bandung*

Pendahuluan

Para pendiri negara ini dulu telah sepakat mendirikan negara Indonesia atas dasar Pancasila, mereka meyakini negara dan agama sebagai dua sisi mata

Abstrak

Salah satu organisasi sosial keagamaan di Jawa Barat, yang aktif melakukan berbagai aksi pengerahan massa untuk menentang hal-hal yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam adalah Front Umat Islam (FUI) Kota Bandung. Melalui pendekatan kualitatif diketahui bahwa aksi-aksi FUI yang ingin memberantas praktik-praktik yang menyalahi agama dan bersifat memaksakan kehendak bisa dikategorikan sebagai suatu gerakan yang menyimpang (social deviance). Namun demikian konsepsi ideologis dan wawasan kebangsaannya bersifat moderat, dalam arti secara politik tidak menawarkan alternatif radikal terhadap kenyataan sosial politik yang sedang berlangsung, karena FUI tetap menghormati empat pilar kebangsaan yaitu Pancasila, NKRI, UUD 1945, dan Bhineka Tunggal Ika. Jika ditinjau dari teori gerakan sosial maka aktivitas FUI merupakan hal yang wajar, sebagai sebuah gerakan yang mempunyai tujuan politis dengan memanfaatkan sosial capital-nya dan melakukan proses negosiasi sosial untuk mengisi ruang publik (public sphere) dalam mewujudkan tatanan sosial yaitu Bandung yang agamis.

Kata kunci: Gerakan Sosial Islam, Wawasan Kebangsaan, FUI Kota Bandung.

uang yang saling melengkapi. Indonesia bukanlah negara agama, karena tidak menjadikan Islam sebagai dasar dan ideologi negara secara formal, bukan pula negara sekuler karena tidak ada

pemisahan antara negara dan agama. Indonesia merupakan negara kebangsaan dengan kekhasan tersendiri, dimana Pancasila dan UUD 1945 sebagai sumber hukum digunakan untuk mengikat berbagai kemajemukan yang ada, tanpa mengorbankan kepentingan agama, budaya maupun negara itu sendiri. Islam dan negara menjadi kesatuan integral yang memandu dan mengatur jalannya kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara secara bersama, tanpa harus meletakkan Islam sebagai label negara (Natsir, Muhammad. 1973 : 429-450).

Namun demikian, bagi sebagian kelompok Gerakan Sosial Islam hal tersebut dianggap sebagai sesuatu yang belum final. Beberapa kelompok Islam pernah melakukan demonstrasi didepan gedung DPR dan MPR, mereka menginginkan penegakan Syari'at Islam secara kaffah dan menginginkan dicantumkannya Syari'at Islam dalam konstitusi dengan dikembalikannya tujuh kata dalam Piagam Jakarta yang dulu sempat dihapus (Yunanto, S. 2003: 123-140). Padahal jika kita melihat sejarah perumusan Pancasila, maka penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, ketika itu umat Islam menerima dengan lapang dada, yang dilakukan semata untuk menjaga keutuhan NKRI (An-Nai'm, Abdullah Ahmed. 2007: 391-443).

Menurut Horace M. Kallan yang dikutip oleh Zada, (2002) Aspirasi beberapa kelompok Gerakan Sosial Islam tersebut sudah mengarah kepada dekonstruksi nilai-nilai kebangsaan dan ideologi negara, mereka mempertanyakan kembali konsep-konsep kebangsaan dan relasinya dengan Islam, bahkan cenderung menolak dan mempertanyakan kembali paham kebangsaan, NKRI, Pancasila serta UUD 1945, serta membenturkannya dengan Islam. Beberapa kelompok Islam juga ada yang melakukan tindakan kekerasan kolektif dengan sasaran tempat yang

diduga sebagai pusat-pusat kemaksiatan, maka untuk kasus Indonesia lahirlah berbagai terminologi untuk menyebut kelompok-kelompok tersebut seperti terminologi gerakan Islam radikal. Salah satu karakteristik gerakan radikal adalah keyakinan bahwa kelompok mereka yang paling benar. Meski dukungan masyarakat terhadap gerakan radikal tergolong rendah namun kehadiran organisasi Islam radikal bisa menjadi salah satu faktor yang meradikalisasi masyarakat menjadi intoleran. (SETARA Institute. 2010: 197 – 200).

Berpijak atas pemikiran tersebut, maka penting untuk dilakukan penelitian pandangan para tokoh gerakan sosial Islam, khususnya yang ada di Indonesia saat ini yang seakan berada dalam diaspora, pada satu sisi mereka sebagai warga negara yang seharusnya mendukung nilai-nilai kebangsaan dan ideologi negara, namun disisi lain cenderung menginginkan formalisasi Syari'at Islam dan Islam sebagai ideologi negara, mereka menolak dan mempertanyakan kembali paham kebangsaan, NKRI, Pancasila serta UUD 1945. Untuk itu, peneliti merasa tertarik untuk menelaah salah satu organisasi sosial keagamaan yang ada di Jawa Barat yaitu Front Umat Islam (FUI) Kota Bandung. Organisasi FUI Kota Bandung selama ini aktif melakukan berbagai aksi pengerahan massa untuk menentang hal-hal yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam.

Adapun sebagai rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: apa sajakah isu-isu yang diusung FUI Kota Bandung? bagaimana pandangan FUI Kota Bandung atas tidak ditetapkannya Syari'at Islam secara formal di Indonesia? bagaimana pandangan FUI atas nilai-nilai kebangsaan dan ideologi negara? Adakah pertentangan dalam teori maupun praktik antara paham keagamaan FUI dan paham kebangsaan?

Tujuan penelitian ini adalah untuk memahami (*to understand*) realitas sosial fenomena FUI secara mendalam, termasuk menentukan alasan-alasan dari tindakan sosial dan politik yang ada, kejadian-kejadian dan serangkaian episode sosial, dengan berbagai alasannya yang diderivasi dari para aktor sosialnya.

Hasil penelitian ini diharapkan bisa memberi kontribusi deskriptif pada Pemerintah, khususnya Kementerian Agama RI dan lembaga terkait lainnya mengenai pandangan, ideologi maupun pemikiran dari gerakan sosial Islam lokal sehingga menjadi pertimbangan dalam rangka pengambilan kebijakan untuk melakukan tindakan secara preventif dan edukatif terhadap ideologi yang dikembangkan berbagai gerakan sosial Islam sejenis.

Landasan Teori

Gerakan sosial biasanya didefinisikan sebagai gerakan bersama sekelompok orang atau masyarakat yang terorganisir tetapi informal bersifat lintas kelompok untuk menentang atau mendesak perubahan. Banyak versi dan dimensi dari definisi gerakan sosial. Meyer dan Tarrow mendefinisikan gerakan sosial adalah tantangan-tantangan bersama, yang didasarkan atas tujuan dan solidaritas bersama, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elite, saingan atau musuh, dan pemegang otoritas, ia menekankan kerangka konseptual bagi gerakan sosial yaitu: 1) adanya struktur kesempatan politik (*eksogen*), 2) mobilisasi sumberdaya (*indogen*), 3) budaya dan pembingkaiannya sebagai “perantara” dengan poros utama *contentious politics*. (Wiktorowicz, Quintan.ed. 2012)

Sementara Diani (2000), menekankan pentingnya empat unsur

utama dalam gerakan sosial, yaitu (1) jaringan yang kuat tetapi interaksinya bersifat informal atau tidak terstruktur. Dengan kata lain ada ikatan ide dan komitmen bersama di antara para anggota atau konstituen gerakan itu meskipun mereka dibedakan dalam profesi, kelas sosial, dll. (2) Ada *sharing* keyakinan dan solidaritas di antara mereka; (3) ada aksi bersama dengan membawa isu yang bersifat konfliktual. Ini berkaitan dengan penentangan atau desakan terhadap perubahan tertentu; (4) Aksi tuntutan itu bersifat kontinyu tetapi tidak terinstitusikan dan mengikuti prosedur rutin seperti dikenal dalam organisasi atau agama, misalnya.

Menurut Kruzman teori gerakan sosial Islam merupakan lompatan paradigmatik, hal ini dicapai lewat jalan yang panjang dan mengalami dua revolusi paradigmatik di dua teori berbeda tapi berjalan paralel yaitu: *pertama*, revolusi pada teori “perilaku kolektif” (*collective behavior*) yang berakar pada tradisi psikologi sosial. Pada teori ini, para aktor gerakan yang dulu dianggap kerumunan irrasional, kini subjek yang sadar dan rasional. *Kedua*, revolusi pada gagasan Orientalisme: studi Islam yang dulu menganggap Islam hanya dapat dipahami lewat kerangka yang khas untuk Islam saja (eksepsionalisme Islam), kini dipelajari dengan pola-pola umum sebagaimana tradisi agama lain. Masih menurut Kruzman, melalui teori gerakan sosial maka para aktivis gerakan sosial Islam bukan lagi kaum fanatik liar dengan preferensi yang berbeda sama sekali dari para aktivis Barat. Mereka aktor rasional, merespons rangsangan dan membentuk gerakan dengan cara yang kurang lebih sama seperti para aktor lain di dunia (Wiktorowicz, Quintan.ed. 2012: 540).

Kajian Pustaka dan Metode Penelitian

Kajian tentang gerakan sosial Islam telah banyak dilakukan oleh para peneliti Indonesia maupun luar. Secara umum fokus kajian tersebut dapat dibagi dalam dua priode. *Petama*, tulisan-tulisan tentang gerakan sosial Islam yang terjadi sebelum 1980, umumnya dikaitkan dengan gerakan Komunisme atau Sosialisme yang dengan isu-isu atau aspirasi kelompok tertentu yang menuntut perbaikan nasib atau pergantian pemerintahan seperti kaum buruh, kaum tani, dan kelompok yang ingin memisahkan diri dari negara tertentu, seperti GAM di Aceh dan pembebasan Muslim Moro dan sebagainya (Burke, E. and Lapidus, 1998).

Kedua, tulisan-tulisan tentang gerakan Islam setelah peristiwa 9/11, umumnya didominasi wacana gerakan Islam radikal atau fundamentalis seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir, Jamaat Al-Islamy di Pakistan; belakangan muncul Taliban dan Mujahidin di Afghaistan; FIS di Al-Jazair; revolusi Mullah di Iran dan seterusnya atau bahkan terorisme Islam serta perebutan kekuasaan dengan atas nama agama.

Di Indonesia kajian terkait berbagai gerakan sosial Islam yang termasuk kelompok fundamentalis atau radikal telah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya, baik yang bersifat nasional maupun transnasional. Namun penelitian untuk gerakan sosial Islam yang bersifat lokal, belum banyak dilakukan. Lembaga yang pernah melakukan kajian adalah SETARA Institute, beberapa gerakan lokal yang dikaji yaitu GARIS (Gerakan Reformis Islam) di Cianjur, FUI (Forum Ukhuwah Islamiyah) di Cirebon, FAPB (Forum Anti Pemurtadan Bekasi) di Bekasi dan Tholiban di Tasikmalaya (SETARA Institute. 2010). Penelitian tersebut menyoroti radikalisme agama dan implikasinya terhadap jaminan

kebebasan beragama/berkeyakinan di Jabodetabek dan Jawa Barat. Adapun kajian terhadap yaitu Front Umat Isam (FUI) Kota Bandung ini belum pernah dilakukan untuk itu penelitian ini adalah penelitian yang baru pertama kali dilakukan.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, penelitian dilakukan selama 12 hari yaitu tanggal 25 s.d. 6 Oktober 2012, pengumpulan data dilakukan secara simultan memadukan antara analisis dokumen, wawancara terhadap para tokoh dan anggota FUI Kota Bandung, tokoh agama, tokoh masyarakat, dan pejabat di lingkungan Kementerian Agama Kota Bandung, serta pengamatan terhadap unsur-unsur yang dianggap mendukung dan memberikan data terkait penelitian.

Uji keabsahan data menggunakan teknik triangulasi, beberapa data yang diperoleh diverifikasi melalui sumber-sumber lain. Sedangkan analisis data dilakukan melalui *analysis interactive model* yang dikembangkan Miles dan Haberman (1987) yaitu melalui *data collection and timing, data display, data reduction and analysis, hingga conclusion*.

Temuan dan Pembahasan

Gambaran Umum Wilayah Kota Bandung

Bandung adalah ibu kota Provinsi Jawa Barat, Kota Bandung berjarak sekitar 180 km dari Jakarta. saat ini dapat dicapai melalui Jalan Tol Cipularang dengan waktu tempuh antara 1.5 jam sampai dengan 2 jam. Untuk mengurangi kemacetan di pusat kota, Pada 25 Juni 2005, sebuah jembatan yaitu Jembatan Pasupati resmi dibuka, jembatan ini kemudian menjadi *landmark* baru bagi kota ini. Jembatan dengan panjangnya 2.8 km ini dibangun pada kawasan lembah

serta melintasi Cikapundu dan dapat menghubungkan poros barat ke timur di wilayah utara kota Bandung.

Sebagian besar penduduk Kota Bandung adalah suku sunda, yang bertutur menggunakan bahasa Sunda. Masyarakat sunda mengenal kata-kata sebagai filsafah hidup yang menggambarkan betapa kerukunan dan saling mengasihi antara warga masyarakat di sana, yaitu antara lain: *silih asah - silih asih - silih asuh*. Filosofi itu mengajarkan manusia untuk saling mengasih dengan landasan saling mengasihi dan saling berbagi pengetahuan dan pengalaman. Sejatinya itu suatu konsep kehidupan demokratis yang berakar pada kesadaran dan keluhuran akal budi.

Bandung merupakan salah satu kota di Indonesia yang memiliki alam dan pemandangan yang indah serta memiliki banyak potensi yang dapat diberdayakan. Disamping karena udara yang sejuk, Bandung juga memiliki tempat wisata yang hingga saat ini banyak dikunjungi para wisatawan, seperti Museum Asia Afrika, Gedung Sate, Kebun Binatang, Tangkuban Perahu, dan Trans Studio. Pada tahun 1990 Kota Bandung menjadi salah satu *kota teraman di dunia* berdasarkan survei majalah *Time*.

Kota kembang merupakan sebutan lain untuk kota ini, karena pada jaman dulu kota ini dinilai sangat cantik dengan banyaknya pohon-pohon dan bunga-bunga yang tumbuh di sana. Selain itu Bandung dahulunya disebut juga dengan *Parijs van Java* karena keindahannya. Kota Bandung juga dikenal dengan 'kota belanja' berbagai outlet pakaian, tas, jaket, dan sepatu seperti di kawasan Setia Budi, Cihampelas, dan Cibaduyut. Di Bandung berdiri perguruan tinggi teknik pertama di Indonesia (*Technische Hoogeschool te Bandoeng*)- TH Bandung, sekarang ITB (Institut Teknologi Bandung), saat ini

banyak perguruan tinggi di Kota Bandung yang diminati oleh para mahasiswa dari seluruh negeri, seperti UPI dan UNPAD.

Kota Bandung juga dikenal memiliki jargon Bandung Kota Agamis. Hal ini merupakan gambaran bahwa masyarakat Bandung relative sebagai masyarakat yang agamis, religious, memegang teguh nilai-nilai ajaran agama yang mereka anut. Islam merupakan agama yang dianut oleh mayoritas masyarakat, kemudian Kristen (Katolik dan Protestan), Hindu, Buddha, dan Konghucu. Peningkatan kualitas kehidupan dan kerukunan umat beragama tergambar dengan meningkatnya sarana peribadatan.

Pada awalnya kota Bandung sekitarnya secara tradisional merupakan kawasan pertanian, namun seiring dengan laju urbanisasi menjadikan lahan pertanian menjadi kawasan perumahan serta kemudian berkembang menjadi kawasan industri dan bisnis, sesuai dengan transformasi ekonomi kota umumnya. Sektor perdagangan dan jasa saat ini memainkan peranan penting akan pertumbuhan ekonomi kota ini disamping terus berkembangnya sektor industri.

Meski masyarakat kota Bandung merupakan multi etnis dan agama masyarakat Bandung dalam kehidupan sehari-hari relatif terbuka dalam interaksi sosial. Masyarakat Bandung juga terbuka dan berinteraksi secara dinamis saat berinteraksi dengan nilai-nilai baru yang sering dinilai berbudaya sekuler.

Data Keagamaan

Untuk lebih memahami kondisi sosial masyarakat Kota Bandung, berikut ini beberapa data keagamaan yang diambil dari Kantor Kementerian Agama Kota Bandung tahun 2011.

a. Tempat Ibadah

NO.	NAMA TEMPAT IBADAH	JUM-LAH	%
1	Masjid	2.514	54,05
2	Langgar	1,476	31,73
3	Mosholah	529	11,37
4	Gereja Katolik	27	0,58
5	Gereja Protestan	80	1,72
6	Pura	7	0,15
7	Vihara	17	0,36
8	Kelenteng	1	0,02
	Jumlah	4.651	100%

Data di atas menunjukkan jumlah tempat ibadah muslim yang terdiri atas Masjid, Musholah, dan Langgar sebanyak 96 % dari jumlah ibadat agama-agama lain.

b. Pemeluk Agama

NO	NAMA TEMPAT IBADAH	JUMLAH	%
1	Pemeluk Agama Islam	1.954.583	91,21
2	Pemeluk Agama Keristen Perotestan	116.034	5,41
3	Pemeluk Agama Katolik	54.539	2,54
4	Pemeluk Agama Hindu	5.831	0,27
5	Pemeluk Agama Buddha	11.006	0,51
6	Pemeluk Agama Konghucu	756	0,03
	Jumlah.....	2.142.749	100%

Sejarah Lahirnya FUI Kota Bandung

Front Umat Islam (FUI) Kota Bandung berdiri pada tanggal 3 Maret 2009. Susunan pengurus organisasi ini adalah: H. Hilman Firdaus (Ketua Majelis Syuro), H. Saeful Abdullah (Ketua Majelis Tanfidzi), dan Heri (Sekretaris). Saat ini sekretariat FUI adalah di Jalan Holis, no. 10, Bandung. Kini FUI juga sudah memiliki Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Organisasi yang sudah di daftarkan di Notaris : Hj. Ai Masriah Roswandy, S.H. tertanggal 01-02-2011 nomor :1/Leg/2011.

Awalnya organisasi FUI adalah FPI Kota Bandung yaitu cabang dari organisasi FPI Pusat yang berkedudukan

di Jakarta pimpinan Abdul Riziq Sihab. Para pengurusnya kemudian keluar dari FPI dan mendirikan FUI. Alasan keluarnya FPI Kota Bandung dari keanggotaan FPI Pusat adalah karena perbedaan paham dalam mengaktualisasikan nilai-nilai dakwah dalam Islam. Menurut Saeful Abdullah (Ketua Majelis Tanfidzi FUI), ada perbedaan cara FPI Pusat dalam berdakwah yang tidak sejalan dengan pengertian beberapa nash al-Quran yang ia pahami. Misalnya berdasarkan QS. An-Nahl ayat 125, tentang cara dalam berdakwah, cara berdakwah menurutnya adalah sesuai ayat tersebut harus dengan *bil hikmah*. Sedangkan FPI Pusat lebih berpegang pada al-Hadits yang menyatakan: "jika kalian melihat kemungkaran maka rubahlah dengan kekuatan tangan", FPI Pusat mengartikan kekuatan tangan itu secara harfiah, sehingga aksi-aksi FPI Pusat akhirnya lebih banyak anarkis. Sikap anarkis yang sering ditonjolkan oleh FPI Pusat juga bertentangan dengan kata asal Islam yaitu *salima-yaslimu* yang artinya damai atau selamat. Sikap anarkis juga bertentangan dengan falsafah hidup yang terdapat dalam budaya Sunda, yaitu ajaran "*silih asah-silih asuh*" dan "*sikap andalenyi*", mereka yakin filosofi itu sebagai ajaran yang baik dan mulia yang telah diajarkan oleh nenek moyang mereka. Setelah melalui dialog dan diskusi dengan banyak pihak, akhirnya para pengurus FPI Kota Bandung sepakat keluar dari keorganisasian FPI Pusat dan mendirikan FUI (Front Umat Islam).

Fenomena berdirinya FUI dan keluarnya dari FPI merupakan hal yang wajar. Gerakan sosial Islam dimana-mana biasa mengalami perubahan, baik pada aspek ideologis maupun politis. Perubahan itu terjadi akibat dari situasi politik dan sosial yang terjadi, sehingga gerakan sosial Islam tersebut terpaksa merumuskan kembali agenda-agendanya.

Meski tergolong baru berdiri, namun saat ini FUI Kota Bandung telah masuk keanggotaan Forum Silaturahmi Ormas Islam (FSOI) Kota Bandung yaitu paguyuban ormas-ormas sosial keagamaan se-Kota Bandung yang menjadi mitra Pemerintah Daerah Kota Bandung. FSOI merupakan forum yang beranggotakan 22 ormas Islam, seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, Persatuan Umat Islam (PUI), dan lain-lain. Sebagaimana organisasi-organisasi lainnya FUI juga menerima bantuan dana pembinaan ormas sosial keagamaan yang jumlahnya berpaarasi dari Pemda Kota Bandung, pada tahun 2012 ini, FUI menerima bantuan dana pembinaan ormas yaitu sebesar Rp. 18 juta.

Gerakan Sosial Keagamaan FUI Kota Bandung

Gerakan Melawan Kemaksiatan

Kota Bandung merupakan kota metropolitan terbesar di Jawa Barat sekaligus menjadi ibu kota provinsi tersebut. Kota ini merupakan kota terbesar ketiga di Indonesia setelah Jakarta dan Surabaya menurut jumlah penduduk. Untuk itu Bandung memiliki mobilitas sosial sangat tinggi dan memiliki dampak-dampak sosial sebagaimana kota metropolitan pada umumnya.

Dalam perspektif FUI, Kota Bandung memiliki daya tarik yang besar bagi para investor, mereka mendirikan banyak mall, outlet, pusat kuliner, hotel, hiburan, dan berbagai industri jasa lainnya. Di samping memiliki dampak pada tingkat pertumbuhan ekonomi, hal tersebut ternyata juga telah menyuburkan banyak ragam kemaksiatan. Untuk itu menurut Hilman Firdaus (Ketua Majelis Syuro FUI), semua harus diwaspadai jangan sampai hal itu merusak citra Bandung sebagai Kota yang Agamis. Jika

tidak, maka beragam kemaksiatan dengan mudahnya muncul di Kota Bandung.

Banyaknya tempat hiburan yang menawarkan kemaksiatan, menurut Hilman Firdaus menggugah keperihatinan sejumlah tokoh agama, ia mengungkapkan :

“Masyarakat terutama tokoh agama resah, yang harus disalahkan jelas pemegang keputusan yaitu Pemkot Bandung, Satpol PP, Polisi. Karena kurang kencang dalam memberantas (kemaksiatan) ini”.

Namun ia juga mengakui, maraknya kemaksiatan juga karena kurang berperannya laskar dari berbagai ormas Islam di Kota Bandung. Untuk itu FUI Kota Bandung aktif dalam menyuarakan ditutupnya berbagai lokasi kemaksiatan di Kota Bandung. Misalnya saat mendengar akan dibukannya kembali Saritem yaitu tempat lokalisasi prostitusi yang dulunya sempat ditutup. Di tempat lain juga disinyalir terdapat kegiatan serupa seperti di kawasan Dewi Sartika dan sekitar Stasiun Bandung. Menyikapi hal tersebut FUI Kota Bandung meminta kepada Pemerintah Kota (Pemkot) Bandung dan pihak terkait agar kawasan prostitusi Saritem dan tempat perjudian ditutup kembali, khususnya selama bulan suci Ramadhan tahun 2012.

FUI juga aktif menuntut ditutupnya perjudian. Upaya itu relatif berhasil, menurut Hilman Firdaus peredaran miras di Kota Bandung kini mulai terkendali, di Kota Bandung berkat desakan sejumlah tokoh, kini sudah ada Peraturan Daerah (Perda) yang mengatur peredaran minuman keras atau minuman beralkohol. Namun demikian, menurutnya itu tetap perlu untuk dikawal, sebab meski Perdanya sudah ada, tapi di lapangan penjualan miras masih tetap ada. Untuk itulah FUI tetap aktif mengawasi bagaimana implementasi Perda itu dilapangan.

Dalam melaksanakan aksi-aksinya FUI Kota Bandung berusaha untuk tidak melakukan hal-hal yang anarkis atau melawan hukum positif yang ada, ketika salah seorang anggotanya ada yang ingin membakar tempat prostitusi dan perjudian, Hilman Firdaus melarangnya. Menurutny anggota FUI tidak boleh berbuat anarkisme sebab itu bertentangan dengan ajaran Islam. Ia juga melarang anggota FUI Kota Bandung membawa senjata tajam saat beraksi menyampaikan aspirasinya, mereka hanya boleh bawa tongkat untuk bendera. Mereka juga berkordinasi lebih dahulu dengan pihak berwenang di Kota Bandung seperti pemerintah daerah, kepolisian, bahkan TNI sebelum beraksi.

Untuk tindakan-tindakan yang bersifat represif, maka FUI mempercayakan pada aparat keamanan yaitu Satpol PP dan Kepolisian. Namun demikian, jika upaya tersebut tidak dapat dilakukan oleh aparat yang berwenang, maka selanjutnya FUI yang akan bertindak. Dalam aksi menuntut penutupan Saritem misalnya H. Hilma menyatakan:

"Saya sudah minta ketegasan dari para Kapolsek seperti Andir dan lainnya, kalau memang mereka tidak tegas menanganinya apa boleh buat kita rakyat yang akan maju." (<http://www.inilahjabar.com>).

Saat menyambut bulan Ramadan 1413H yang jatuh pada pertengahan bulan Juli 2012, H. Hilman pernah mengancam akan membakar lokasi Saritem dan lokasi lainnya di Kota Bandung jika tetap beroperasi di bulan Ramadan.

"Kalau masih beroperasi bulan Ramadan kita bakar saja sekalian," Kata H. Hilman. (<http://www.inilahjabar.com>).

Dalam kasus demo kasus Ariel Peterpan, FUI juga menuntut agar vokalis Peterpan itu dihukum seberat-beratnya. Sebagaimana dilaporkan oleh banyak media, Senin (31/1) Pengadilan

Negeri Bandung menggelar sidang kasus video asusila Nazriel Irham atau Ariel di Pengadilan Negeri Bandung Jawa Barat, ribuan massa yang pro maupun kontra memadati gedung Pengadilan tersebut. Sidang pembacaan vonis Ariel ini mendapatkan pengawasan ketat dari aparat kepolisian.

Menurut H. Hilman, tuntutan terhadap Ariel harus dilakukan oleh hakim, dalam kasus tersebut Jaksa Umum menuntut hukuman lima tahun penjara dan denda Rp 250 juta subsidi kurungan selama tiga bulan terhadap Ariel. Sementara kuasa hukum Ariel sebelumnya menuntut agar ia dibebaskan dari segala tuduhan, karena apa yang dilakukan Ariel tidak memenuhi tindak pidana. Menanggapi hal tersebut H. Hilman mengatakan: *"Jika Ariel ingin selamat maka dia harus dihukum, jika tidak dihukum maka laskar (massa) yang akan menghukum rajam Ariel."*

Dalam menjalankan aksi *amar ma'ruf nahimunkarini* pengurus FUI menanamkan kepada para anggotanya untuk sikap berani melawan kemungkaran. Sikap ini berhasil ditunjukkan oleh para pengikut FUI, menurut H. Hilma anggotanya akan lebih senang jika karena aksinya kemudian harus ditangkap polisi, dibanding harus buat bom dan kena bom seperti para teroris.

Upaya dan gerakan pemberantasan kemaksiatan yang ada di Kota Bandung oleh FUI diyakini sebagai bagian dari perjuangan jihad, FUI menggunakan jihad sebagai ruh dalam gerakan dan aksinya. Namun dalam hal ini FUI tidak setuju jika jihad dipahami sebagai perjuangan mengangkat senjata saja. FUI mempersepsikan jihad sebagai mencurahkan segala daya dan kemampuan untuk memperjuangkan kebenaran berdasarkan ajaran Islam. H. Hilman berpendapat jihad tidak identik dengan perang, dalam Islam perang tidak boleh dengan alasan menyebarkan

agama, sebab jika Islam disebarakan dengan pedang (perang) maka berarti ada pemaksaan, hal ini bertentangan dengan QS. al-Baqarah : 256. FUI juga tidak setuju jika jihad diartikan sebagai memerangi Barat atau melakukan pengerusakan terhadap segala kepentingan (asset) Barat sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok teroris. Banyak pelaku teroris di Indonesia yang menganggap aksi-aksi teror mereka sebagai bagian dari jihad yang dianjurkan Islam, bahkan mereka menyebut yang meninggal dalam aksinya tersebut sebagai syahid. FUI menolak jika aksi teror dikatakan sebagai jihad dan memperoleh syahid.

Meluruskan Kesesatan Aqidah

FUI Kota Bandung juga aktif dalam menyoroti soal penistaan agama, misalnya dalam kasus Ahmadiyah, namun aksi yang dilakukan FUI dinilai beberapa pihak dilakukan dengan cara yang cukup ramah. Sekitar 12 orang anggota Front Umat Islam (FUI) Indonesia mendatangi Masjid Mubarak milik Ahmadiyah di Jalan Pahlawan 71 Kota Bandung sekitar pukul 10.00, pada tanggal 19 Maret 2012.

Kedatangan mereka dipimpin Ketua Dewan Syuro FUI Indonesia H. Hilman Firdaus. Mereka diterima langsung 4 perwakilan Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) Daerah Priangan Barat. Kedua organisasi yang nampaknya berseberangan tersebut menggelar dialog dengan kawalan ketat petugas kepolisian. Dalam dialog itu Hilman mempertanyakan sikap Ahmadiyah dalam menyikapi kondisi terakhir pasca keluarnya Pergub No 12/2011 tentang larangan aktivitas Ahmadiyah di Jawa Barat.

Perwakilan Ahmadiyah mengaku, masih sangat menghormati pihak FUI karena datang dengan baik-baik. Juru Bicara JAI Daerah Priangan Barat mengatakan:

“Kami sangat menghormati kedatangan saudara dari FUI. Mereka silaturahmi, ya kami wajib menerima dan menyambut tamu. Apalagi datang dengan penuh perdamaian dan melalui prosedur pemberitahuan dulu. Tadi sudah disepakati kami meminta waktu selama seminggu untuk mendiskusikan pertanyaan yang diajukan FUI.”

Pascadialog tersebut, Hilman Firdaus menyampaikan bahwa ada sekitar 11 orang pengikut Ahmadiyah yang kemudian menyatakan masuk Islam. Acara masuk Islamnya kelompok Ahmadiyah ini disaksikan Walikota Bandung. Menurut Hilman, hal ini bisa terjadi karena FUI lebih mengutamakan *dakwah bil hikmah* bukan dengan *asyiddau ‘ala al-kuffar*, ini efektif ada beberapa pengikut Ahmadiyah yang berkat ajakan FUI mereka kembali masuk Islam.

Di samping terhadap Ahmadiyah, FUI juga nampaknya memiliki sikap toleransi yang tinggi terhadap penganut Syi’ah. Saeful Abdullah mengatakan: “Kami datang dan berdialog dengan para pimpinan Ahmadiyah juga dengan Syi’ah, kami menanyakan beberapa hal, nampaknya memang ada perbedaan madzhab. Sesuai dengan perintah dalam QS. An-Nahl, jika memang berbeda maka harus saling menghormati.”

Masih menurut Saeful Abdullah: “Tidak mudah memaksakan pendapat kita kepada Ahmadiyah juga Syi’ah, mereka mempunyai jaringan yang luas, organisasi mereka bagus dan kuat. Kita seharusnya banyak belajar pada mereka, dalam beberapa hal kita tertinggal. Perjuangan mereka di Bandung luar biasa, mereka membebaskan tanah dan mendirikan lembaga-lembaga pendidikan yang sangat maju. Ini adalah asset umat Islam yang luar biasa.”

Saiful Abdullah menyatakan, ia tidak setuju dengan pandangan yang mudah menyatakan sesat terhadap kelompok lain yang berbeda. Dalam

pandangan Saeful Abdullah, urusan kebenaran aqidah itu hubungannya dengan Allah. Biarkan itu menjadi pertanggung jawaban mereka di hadapan Allah, jangan sampai kita kemudian mengambil hak Allah seolah kita yang paling berhak untuk menyatakan bahwa ini benar dan tidak. Dari beberapa pernyataan tersebut nampak sikap FUI sangat toleran terhadap keberadaan paham agama kelompok lain meski hal itu berbeda dengan paham para tokoh FUI sendiri.

Konsepsi Kebangsaan

Banyak gerakan radikal Islam yang tidak secara eksplisit dalam perjuangannya ingin mendirikan Negara Islam. Beberapa pengamat menilai bahwa perjuangan mereka untuk mengembalikan Syari'at Islam dalam konstitusi negara adalah target antara, pada dasarnya mereka menginginkan berdirinya 'Negara Islam'.

Menyikapi hal tersebut FUI mengeluarkan Maklumat Front Umat Islam (*Islamic Community Front*) yang dikeluarkan pada September 2012 dan ditandatangani oleh Hilman Firdaus (Ketua Majelis Syuro), dan Saeful Abdullah (Ketua Majelis Tanfidzi). Maklumat tersebut menurut Saeful telah disebar ke semua anggota dan jaringan FUI. Isi maklumat tersebut adalah memuat 4 (empat) butir pernyataan yaitu:

Bismillahirrahmanir Rahim

FRONT UMAT ISLAM, meyakini bahwa seluruh persoalan yang dihadapi bangsa Indonesia ini (IPOLEKSOSBUDHANKAMRATA), hanya dapat diselesaikan dengan keikutsertaan seluruh komponen bangsa/berpartisipasi secara nasional dalam INTEGRASI NASIONAL (AL-WAHDAAH AL-WATHANIYAH).

PERBEDAAN AGAMA, Suku, Ras dan Adat Istiadat (SARA), tidak boleh dijadikan KENDALA dan MASALAH, tetapi sebaliknya harus dijadikan POTENSI bahkan sebagian dari SOLUSI bagi pencapaian KEBAIKAN UMUM (AL-MASLAHAH AL'AMMAH)

KEARIFAN LOKAL, harus dihormati dan dihargai sebagai bagian dari kesatuan bangsa dengan sikap TASAMUH/TOLERANSI (ASAMUH FIL UMMAH)

INTEGRASI NASIONAL harus dikedepankan sebagai modal utama dalam mewujudkan pembangunan bangsa dan Negara Indonesia, menuju BALDAH THAYYIBAH WA RABBUN GHAFUR.

Tujuan dikeluarkannya maklumat tersebut, menurut Saeful Abdullah adalah untuk memperjelas posisi dan arah perjuangan FUI, jangan sampai eksistensi FUI sebagai ormas disalahpahami, FUI melalui maklumat ini menyatakan pentingnya integrasi nasional dan toleransi sebagai kunci utama dalam membangun Indonesia. FUI Kota Bandung menurut Saeful Abdullah sangat menghormati empat pilar kebangsaan yaitu Pancasila, NKRI, UUD 1945, dan Bhineka Tunggal Ika. Sebagai bagian dari komponen bangsa, FUI juga mematuhi hukum formal yang ada dan menghormati pemerintahan yang sah. Menurut Hilman Firdaus dalam al-Quran terdapat ayat yang memerintahkan kita untuk mematuhi pemerintah (*ulil amri*). Menurutnya ayat tersebut tidak harus dimaknai pemerintahan Negara Islam sebab dalam agama ada perintah *lakum dinukum waliyadin*, jadi ada kebebasan beragama, warga negara itu tidak harus Islam semua, Hilman menyatakan: "*lihat Nabi (di Madinah), mereka bisa akur*".

Dalam hal interaksi sosial, menurut Hilman, Nabi pernah menyatakan bahwa silaturahmi adalah ibadah yang

pahalanya melebihi beberapa ibadah-ibadah lain. Dalam pengertian ini, *silaturrahmi* harus dilakukan terhadap siapa saja, dengan tidak membedakan suku, agama, ras, dan status sosialnya. Bahkan menurutnya, Nabi juga menyatakan kita wajib berbuat baik dengan tetangga, ketika ditanya siapa saja tetangga itu ya Rasul? Nabi menjelaskan bahwa tetangga itu siapa saja yang paling dekat pintunya dengan rumahmu. Menurut Hilman, dari al-Hadits tersebut bisa dipahami, bahwa muslim tidak boleh membeda-bedakan antara tetangga Islam dan non Islam, sebab di Madinah ketika itu umat Islam juga bertetangga dengan Nasrani dan Yahudi.

FUI juga tidak setuju dengan upaya sebagian kelompok Radikal Islam yang berjuang untuk mendirikan Negara Islam. Ketika ditanya tentang hal ini H. Hilman menyatakan:

“Saya tidak se-ektrim Hizbuttahrir (mendirikan Khilafah Islamiyah). Menurut saya, kalau ingin membuat kebun kelapa, maka yang perlu dilakukan adalah menanam sebanyak mungkin pohon kelapa dan merawatnya. Tidak perlu membuat label “ini Kebun Kelapa”, maka insya Allah orang akan menyebutnya kebun kelapa. Demikian halnya jika ingin membuat kebun nanas, maka tanamlah sebanyak mungkin pohon nanas dan merawatnya jangan sampai ada pohon lain yang mengganggu nanas-nanas tersebut. Orang pasti akan menyebut kebun kita itu dengan kebun nanas, tanpa harus diberi merek atau label “Kebun Nanas”. Demikian halnya dengan Indonesia, maka caranya dengan mari mengajak masyarakat untuk mau menjalankan ajaran Islam dengan baik, nantinya masyarakat juga dengan sendirinya membutuhkan Syari’at Islam, jadi tidak perlu dengan mengganti Pancasila atau UUD 45.”

Hilman juga kemudian menegaskan bahwa mengamalkan substansi Islam

jauh lebih penting dibanding formalisasi Islam.

Analisis

Secara umum ada dua bentuk gerakan sosial Islam di Indonesia. *Pertama*, adalah gerakan yang bersifat moderat dalam arti secara politik tidak menawarkan alternatif radikal terhadap kenyataan sosial politik yang sedang berlangsung. *Kedua*, adalah mereka yang secara radikal menawarkan alternatif landasan dan kenyataan sosial politik yang sedang berlangsung, serta cenderung konfrontatif terhadap lawan dan kelompok moderat. Kelompok ini biasanya disebut sebagai kelompok radikal atau fundamentalis. Dalam pandangan teori sosial klasik-sosiologi, psikologi maupun politik, gerakan radikal sosial yang berbaur agama maupun tidak, akan dipandang sebagai suatu gerakan yang menyimpang (*defiance*), hal itu dikarenakan sikap, pandangan maupun perilaku sosialnya berbeda dengan *mainstream* masyarakat. Pandangan yang demikian ini dipengaruhi oleh teori struktural-fungsional. Teori ini beranggapan pada suatu pemahaman bahwa sebuah sistem masyarakat adalah sebagai suatu kesatuan. Elemen-elemen yang ada dalam sistem tersebut saling mendukung dan saling memperkuat untuk melanggengkan sistem sosial masyarakat. Gerakan radikalisme dari sudut ini dipandang sebagai penyimpangan terhadap keutuhan suatu sistem sosial.

Berdasarkan teori tersebut, maka aksi-aksi FUI yang ingin memberantas praktik-praktik yang menyalahi agama yang dilandasi atas pandangan keagamaan tertentu dan bersifat memaksakan kehendak bisa dikategorikan sebagai suatu gerakan yang menyimpang (*social deviance*). Meski selama ini tidak ada aksi-aksi FUI yang bersifat melawan

hukum atau berdampak menimbulkan korban dan kerugian milik pribadi atau fasilitas umum, namun pengerahan massa biasanya menimbulkan rasa cemas di masyarakat, karena rawan terjadi tindakan anarkisme massa, akibat sulitnya melakukan kontrol terhadap massa di lapangan. Namun demikian, jika ditinjau dari teori gerakan sosial maka aktivitas FUI merupakan hal yang wajar yang mempunyai tujuan politis. (Wiktorowicz, Quintan. 2012). Melalui teori gerakan sosial, para aktivis gerakan sosial Islam bukan lagi dianggap kaum fanatik liar dengan preferensi yang berbeda sama sekali dari para aktivis Barat. Mereka aktor rasional, merespons rangsangan dan membentuk gerakan dengan cara yang kurang lebih sama seperti para aktor lain di dunia (Wiktorowicz, Quintan.ed. 2012: 540).

Sebagaimana kelompok politik lain yang memanfaatkan sosial kapital yang dapat dipakai dalam menarik masa, gerakan FUI bisa dipandang sebagai upaya untuk memanfaatkan *sosial capital*-nya (agama, maupun modal sosial lainnya) untuk kepentingan politik tertentu. Fenomena kehadiran FUI Kota Bandung dengan aksi-aksinya dapat diartikan sebagai semacam strategi politik untuk meraih dukungan pemerintah dan masyarakat muslim. Jadi gerak FUI pada dasarnya adalah kelompok kepentingan politik yang sedang melakukan tawar menawar politik dengan menggunakan isu-isu agama. Pilihan melakukan dakwah dan *amar ma'ruf nahi munkar* terhadap praktik-praktik yang menyalahi peraturan agama adalah pilihan rasional (*rational choice*) dalam masyarakat yang religius seperti Kota Bandung. Untuk itu jika dilihat dari sisi ini, maka FUI Kota Bandung adalah bagian dari kelompok-kelompok sosial yang sedang mengisi ruang publik (*public sphere*) dengan menyuarakan isu-isu agama. Dengan demikian, suara-suara keras FUI Kota Bandung dapat dimaknai sebagai bagian

bagi proses negosiasi sosial dalam merumuskan tatanan sosial yang mereka harapkan yaitu terwujudnya Bandung Kota Agamis. Namun demikian, keberadaan FUI sebagai bagian dari FSOI yaitu paguyuban ormas-ormas sosial keagamaan se-Kota Bandung yang menjadi mitra Pemerintah Daerah perlu dikritisi, karena kecenderungan umum gerakan sosial adalah merupakan bentuk alternatif atau semacam terobosan dari demokrasi representasi formal. Kedekatan gerakan sosial seperti FUI dengan kekuasaan perlu dikritisi karena biasanya yang terjadi kemudian adalah bahwa gerakan sosial tersebut cenderung bukan representasi keinginan dari konstituen melainkan sebaliknya, ia merupakan bentuk penundukan atau titipan dari struktur politik negara atau kekuasaan tertentu. (Cunningham, 2003)

Namun demikian, sejauh ini aspirasi dari kelompok gerakan sosial FUI Kota Bandung bersama komponen masyarakat lainnya relatif mampu mempengaruhi kebijakan Pemerintah Daerah Kota Bandung, seperti dalam kasus penutupan Saritem dan beberapa tempat perjudian. Keberadaan FUI sebagai bagian dari FSOI sementara bisa dimaknai sebagai sebuah aliansi strategis. Hubungan gerakan sosial dan penguasa dalam demokrasi yang sudah mapan tidaklah selalu harus bersifat antagonis, melainkan bisa jadi aliansi strategis dan saling menopang ketika ada titik temu.

Penutup

Kehadiran FUI Kota Bandung menurut para pendirinya adalah untuk menjaga motto Kota Bandung sebagai kota agamis dan untuk menjaga aqidah umat Islam dari upaya-upaya pihak luar yang ingin melakukan pemurtadan, serta meluruskan kesesatan yang dilakukan oleh kelompok sempalan yang menyimpang dari ajaran Islam.

Meski dalam aksi-aksinya FUI cenderung memilih sikap keras, namun FUI Kota Bandung tetap menghormati empat pilar kebangsaan yaitu Pancasila, NKRI, UUD 1945, dan Bhineka Tunggal Ika. Untuk itu konsepsi ideologis dan wawasan kebangsaan FUI kota Bandung adalah termasuk gerakan yang bersifat moderat dalam arti secara politik tidak menawarkan alternatif radikal terhadap kenyataan sosial politik yang sedang berlangsung. Dalam pandangan para pengurus FUI, berdakwah dengan baik dan berusaha menjalankan substansi Islam jauh lebih penting (prioritas) dan efektif dibanding upaya-upaya formalisasi Islam. Menurut FUI, pelaksanaan Syari'at Islam bersifat *buttom up* (dari bawah) oleh tiap individu muslim. Bila setiap muslim sudah melaksanakan hal tersebut, maka otomatis masyarakat dan Negara Islam akan terwujud.

Dalam perspektif teori gerak sosial, sikap FUI yang cenderung asertif (lugas) dalam menyuarakan anti kemaksiatan

merupakan pilihan politik yang wajar untuk melakukan proses negosiasi sosial dalam merumuskan tatanan sosial sesuai yang mereka harapkan, yaitu terwujudnya Bandung sebagai Kota Agamis adalah merupakan pilihan logis, karena dalam situasi dominasi neoliberalisme dan hegemoni Barat saat ini, pendekatan moderat dirasa tidak akan mampu memberikan kontribusi cukup untuk mengubah situasi ketidakadilan global dan juga lokal dan nasional yang saling terkait. Untuk itu radikalisme gerakan melalui pendekatan keagamaan bisa saja diperlukan, namun dengan beberapa catatan, yaitu bahwa kecenderungan kalangan radikal atau fundamentalis Islam yang hanya memberikan satu-satunya pilihan, anti intelektualisme serta penafsiran tekstual terhadap agama dan dalam beberapa hal menghalalkan kekerasan, harus diberikan catatan kritis. Sama catatan kritisnya terhadap kecenderungan pembiaran ketidakadilan dan abainya kalangan moderat terhadap penindasan dan ketimpangan.

Daftar Pustaka

- An-Nai'm, Abdullah Ahmed. *Islam dan Negara Sekuler. Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati, Bandung: Mizan, 2007.
- Burke, E. and Lapidus I.M., et. al., *Islam, Politics, and Social Movements*. California: California University Press. 1988.
- Calhoun, Craig. *New Social Movements of the Early Nineteenth Century* dalam Nash Kate, *Reading in Contemporary Political Sociology*. Blackwell: Oxford, 2000
- Cunningham, David. *State versus Social Movement: FBI Counterintelligence Against the New Left*, dalam Goldstone, J.A (ed.), *States, Parties and Social Movements*. Cambridge: Cambridge University press, 2003
- Diani, Mario, 2000, "The Concept of Social Movement," dalam Nash, Kate, *Reading in Contemporary Political Sociology*, Blackwell, Oxford, hlm 154-176.
- Natsir, Muhammad. *Persatuan Agama dengan Negara, Arti Agama dalam Negara, dan Mungkinkah Al-Qur'an Mengatur Negara*, dalam M. Natsir, *Kapita Selekta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Suprpto, *4 Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara, Membangun Karakter Bangsa Indonesia Berdasarkan Wawasan Kebangsaan Indonesia*, Jakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Bernegara LPPKB, 2010.

SETARA Institute, *Wajah Para 'Pembela' Islam*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2010.

Wiktorowicz, Quintan (ed.). *Gerakan Sosial Islam*, terj. Tim Penerjemah Paramadinah. Jakarta: Gading Publishing dan Paramadinah, 2012

Yunanto, S., et.al. *Gerakan Militan Islam*. Jakarta: The Ridep Institut. 2003

Zada, Hamami, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.

Website :

<http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/12/06/29/m6dlrp-jelang-ramadhan-fui-minta-kawasan-saritem-ditutup>

<http://www.inilahjabar.com/read/detail/1877565/beroperasi-di-bulan-puasa-fui-ancam-bakar-saritem>

<http://www.antarajawabarat.com/lihat/cetak/24008>

<http://www.jpnn.com/read/2011/03/20/87261/FUI-Sambangi-Masjid-Ahmadiyah>

<http://bandung.detik.com/read/2011/02/01/125602/1557945/486/tv/tv/index.html>

Agama sebagai Fondasi Perkembangan Masyarakat dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Orang Hatuhaha di Negeri Pelauw Maluku Tengah

Yance Z. Rumahuru

Dosen Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri (STAKPN) Ambon
Naskah diterima melalui pos 15 Februari 2013

Abstract

This paper analyses the issues of religion and social change, whether religion influences the changes in the life of communities. It aims at revealing the role of religion in the development of changes in Muslim community, especially that of Hatuhaha in Pelauw Central Moluccas. This paper is based on the fieldwork in Pelauw, Pulau Haruku, Central Maluku, using the historical-anthropological approach of qualitative method. The research found that religion (Islam) has become an important strength of the development of community and social change in Pelauw.

Keywords: Religion; Social Change; Hatuhaha; Pelauw

Pendahuluan

Keberadaan agama pada satu komunitas tidak semata-mata memengaruhi aspek spiritual umat tetapi juga memengaruhi aspek sosial, ekonomi dan politik yang berdampak positif terhadap perkembangan dan perubahan sosial komunitas tersebut. Fenomena ini dapat dipahami dengan melihat praktik hidup kelompok-kelompok umat beragama di berbagai tempat, yang mampu membangun diri dan mengalami perkembangan dalam kehidupannya. Orang Hatuhaha di Pulau Haruku Maluku Tengah yang dijadikan kasus

Abstrak

Paper ini mengkaji isu agama dan perubahan sosial dalam melihat apakah agama memengaruhi perubahan dalam kelompok-kelompok masyarakat. Tulisan ini bertujuan mengungkapkan peran agama terhadap perkembangan dan perubahan dalam masyarakat, dengan memberi konsentrasi pada komunitas muslim Hatuhaha di negeri Pelauw Maluku Tengah. Tulisan ini disajikan dari hasil penelitian penulis di Negeri Pelauw, Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah, menggunakan perspektif antropologi-historis dengan pendekatan metode kualitatif. Hasil penelitian ini menemukan bahwa agama (Islam) telah menjadi kekuatan penting bagi perkembangan masyarakat dan perubahan sosial di negeri Pelauw.

Kata kunci: Agama, Perubahan Sosial, Hatuhaha, Pelauw.

untuk membicarakan topik ini adalah satu komunitas muslim tua di Maluku, yang memiliki mekanisme tersendiri untuk membangun diri secara ekonomi dan politik sejak masa penjajahan hingga kemerdekaan Republik Indonesia, dan menunjukkan betapa agama (Islam) berperan penting bagi perkembangan dan perubahan sosial di kalangan orang muslim Hatuhaha di Maluku Tengah. Manakala ini ditulis dari hasil penelitian penulis tahun 2009-20011 di Pulau Haruku Maluku Tengah untuk melihat seperti apa agama berfungsi mempengaruhi perubahan di kalangan orang Hatuhaha. Mengacu pada topik pembahasan

ini, penulis akan mendeskripsikan posisi agama terhadap perkembangan masyarakat dan perubahan yang dialami oleh orang muslim di Negeri Pelauw.

Penelitian tentang orang muslim Hatuhaha menunjukkan bahwa sejak masa Portugis dan Belanda di Maluku, komunitas muslim Hatuhaha (KMH) memiliki jumlah yang besar (mayoritas) di Pulau Haruku (Rumphius, dalam Manusama, 1983: 85-87). Meskipun demikian, karena KMH tidak bersekutu dengan orang Portugis dan Belanda, maka mereka tidak mendapat perhatian kedua bangsa ini, layaknya komunitas muslim di Ternate dan Tidore, Maluku Utara. Publikasi sebelum yang memberi gambaran tentang masyarakat Hatuhaha di Pulau Haruku sebagai bagian integral dari masyarakat Maluku Tengah dapat ditemui antara lain pada tulisan Rumphius (1910; 1983), Tauren (1918), Bartels (1977), Cooley (1987), Knaap (1992; 2004), van Fraassen (1997), Chauvel (1980; 1990; 2008) dan Rumahuru (2009; 2010; 2012).

Kajian tentang pengaruh agama terhadap perubahan dalam masyarakat antara lain dilakukan oleh Bellah (1992), Geertz (1963), Hefner (1990), Abdullah (1994). Robert Bellah dalam studinya di Jepang menemukan bahwa *spirit Religi Tokugawa* merupakan kekuatan bagi orang Jepang untuk mencapai modernisasi. Menurut Bellah (1992: 4), *spirit Religi Tokugawa* menjadi kekuatan tersendiri bagi orang Jepang sejak awal dan dilanjutkan sampai dengan Jepang modern untuk mencapai modernisasi.

Geertz (1963), dalam penelitiannya di Jawa dan di Bali (Indonesia) menunjukkan bahwa perubahan sosial ekonomi kelompok usaha pribumi sesungguhnya sudah berkembang di masa kolonial, tetapi karena kekuatan modal kaum penjajah dan hak monopoli yang diberikan kepada sekutu (mitra

usaha) kolonial maka masyarakat pribumi dengan modal kecil dan akses yang terbatas dengan sendirinya terhenti. Golongan *enterpreneurs* pribumi sekalipun dengan pola yang sporadis seperti disebutkan Geertz, berkembang tahap demi tahap (secara gradual) yang pada akhirnya dapat mendorong perubahan drastis dalam masyarakat.

Hefner (1990), meneliti masyarakat pegunungan Tengger di Jawa Timur, menemukan bahwa ada persoalan ekonomi dan politik yang turut mewarnai perkembangan dan perubahan sosial masyarakat setempat. Studi Hefner tentang perubahan yang terjadi di pedesaan sekitar Tengger menunjukkan bahwa faktor sosial ekonomi dan sosial politik merupakan faktor dominan yang mengkonstruksi identitas masyarakat pada desa-desa sekitar pegunungan Tengger ini.

Abdullah meneliti pedagang muslim di Jatinom, menganalisis proses terbentuknya kaum usahawan Muslim dalam konteks sosial dan ekonomi, dan melihat apakah agama mempunyai pengaruh kuat dalam membentuk elit pedagang Islam, struktur sosial-politik dan sosial-ekonomi (Abdullah, 1994:11). Abdullah menyimpulkan bahwa keberhasilan para pedagang Muslim dipengaruhi oleh beberapa faktor sebagai berikut: *pertama*, pengajaran agama. Dalam hal ini agama berperan dalam pembaruan pemikiran dan sikap menerima kegiatan perdagangan sebagai sesuatu yang sesuai dengan prinsip hidup mereka. *Kedua*, struktur politik lokal, di mana terdapat iklim politik yang baik, yang mendorong tumbuhnya kegiatan ekonomi. *Ketiga*, peluang-peluang ekonomi setelah tahun 1970-an. *Keempat*, perubahan pada bidang pertanian era 1980-an. Di masa ini kesejahteraan petani meningkat sehingga memungkinkan mereka untuk mengkonsumsi barang-

barang pabrik yang disediakan di toko. Penelitian ini menunjukkan secara tegas bahwa ada hubungan antara agama dan ekonomi, walau bukan merupakan faktor tunggal.

Posisi Agama Terhadap Perubahan di Pelauw

Sebelum melihat seperti apa posisi agama terhadap perubahan di Pelauw, perlu diketahui bahwa orang muslim Hatuhaha yang dimaksud dalam penulisan ini adalah satu komunitas yang mendiami bagian Utara Pulau Haruku, leluhur mereka berasal dari Pulau Seram, satu pulau yang besar di Maluku Tengah. Orang Hatuhaha mengenal Islam dari pedagang-pedagang Arab sejak abad VIII atau IX Masehi, tetapi Islam baru melembaga sebagai agama resmi mereka sekitar abad XIII Masehi. Berikut ini dideskripsikan (1) konteks umum orang Hatuhaha di Pelauw (2) rentetan berbagai peristiwa historis yang dialami oleh orang Hatuhaha di Pelauw, (3) peran agama bagi perubahan.

Konteks Umum Orang Hatuhaha di Pelauw

Bagian ini dibatasi pada deskripsi tentang kondisi demografi dan kondisi ekonomi. Pelauw adalah kampung yang besar dari sepuluh kampung lainnya di Pulau Haruku. Menurut data Kecamatan, jumlah penduduk Pelauw sampai dengan Februari 2009 adalah 6.997 jiwa, terdiri dari laki-laki 3.465 orang dan perempuan 3.532 orang, dengan kepala keluarga berjumlah 1.674 KK (Laporan Musrembang Kecamatan, 2009). Dibanding dengan negeri-negeri lain di Kecamatan Pulau Haruku, jumlah penduduk Negeri Pelauw lebih besar. Hal ini dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 01

Jumlah Penduduk Kecamatan Pulau Haruku

No	Negeri	Laki-Laki	Perempuan	Jumlah Jiwa	Jumlah KK
1	Pelauw	3465	3532	6997	1674
2	Kariu	463	455	918	318
3	Kailolo	1418	1436	2854	662
4	Kabauw	1893	860	2753	371
5	Rohomoni	1163	1176	2339	514
6	Hulaliu	823	837	1660	406
7	Samet	1075	1048	2123	519
8	Haruku	384	410	794	187
9	Oma	1126	1175	2301	576
10	Wassu	385	393	778	209
11	Aboru	1132	1044	2176	572
	Jumlah	13327	12366	25693	6008

Sumber: UPT BKKB, KB dan Capil Kec. Pulau Haruku tahun 2009, data diolah kembali oleh penulis.

Terkait dengan kondisi ekonomi akan dilihat aspek produksi, konsumsi dan distribusi. Produksi di sini adalah aktivitas yang menunjuk pada proses warga masyarakat memperoleh penghasilan untuk membiayai kebutuhan dasarnya, jadi yang dibahas di sini berhubungan dengan mata pencaharian atau pekerjaan utama komunitas muslim Hatuhaha di Pelauw yang menghasilkan uang atau barang untuk memenuhi kebutuhan mereka. Dari data statistik negeri Pelauw, diketahui bahwa usia produktif kerja (17 tahun s/d 50 tahun) cukup tinggi. Terdapat 4.183 jiwa yang masuk dalam kategori usia produktif kerja. Pekerjaan warga negeri Pelauw cukup beragam, yakni sebagai petani pekebun, nelayan, pedagang atau wiraswasta, PNS, anggota TNI, POLRI, dan sisanya tidak memiliki pekerjaan yang tetap. Saya melihat bahwa di

Pelauw, seseorang dapat bekerja sebagai petani pekebun tetapi ia juga menjadi peternak atau bekerja selaku nelayan. Dalam perspektif ini, penyebutan profesi (pekerjaan) sebagai petani, peternak dan nelayan tidak menunjuk pada profesionalisme yang diperoleh melalui lembaga pendidikan, atau yang ditekuni.

Tabel 02

Jumlah Penduduk Negeri Pelauw Berdasarkan Pekerjaan

No	Pekerjaan	Laki-Laki	Perempuan	Jumlah
1	Petani/Nelayan	1.700	1.300	3.000
2	PNS	210	180	390
3	TNI/POLRI	80	5	45
4	Wiraswasta	87	30	107
5	Lain-lain	310	331	641

Sumber: Kantor Negeri Pelauw, data diolah kembali

Dari data di atas terlihat bahwa jumlah tenaga kerja yang besar di negeri Pelauw (3000 orang) berprofesi sebagai petani dan atau nelayan. Sebagian lain dengan jumlah yang besar kedua (641 orang) bekerja secara serabutan, tergantung pada peluang yang tersedia. Sebagian lainnya memiliki pekerjaan tetap selaku Pegawai Negeri Sipil, anggota TNI/POLRI dan wiraswasta. Mata pencaharian warga negeri Pelauw saat ini bertumpuk pada tiga jenis kegiatan, yaitu bercocok tanam atau pertanian, perikanan dan berdagang atau wiraswasta. Aktivitas pertanian di kalangan orang Pelauw, sama seperti masyarakat di Pulau Haruku dan pulau-pulau lain di Maluku Tengah bertumpuh pada tanaman keras atau tanaman perkebunan, khususnya cengkeh, pala dan kelapa.

Aktivitas pertanian bagi orang Pelauw merupakan aktivitas produksi utama. Warga Negeri Pelauw sejak orang tua-tua mereka tiba di Pulau Haruku sudah mengenal sistem bercocok tanam walau dengan teknologi yang sederhana, disamping meramu. Hal ini dapat dipahami dengan melihat bahwa leluhur KMH sudah hidup menetap

dibagian pedalaman pulau dan wilayah tempat tinggal mereka menjadi dusundusun (=kebun) yang diwarisi hingga kini. Model pertanian dengan sistem perkebunan baru diperkenalkan pada masa VOC di Maluku, dimulai dengan kebijakan menanam cengkeh oleh *de Plaming* (lihat Knaap, 2004). Aktivitas pertanian saat ini dapat dibedakan dalam dua bentuk yakni, (1) menanam tanaman perkebunan berupa cengkeh, kelapa, coklat, buah-buahan. (2) menanam tanaman pertanian berupa tanaman palawija dan hortikultura. Umumnya tanaman perkebunan memiliki lahan tetap, yang dimiliki sejak masa orang tua-tua. Tanaman pertanian ditanami pada lahan yang sama dengan tanaman perkebunan, atau pada lahan kering yang berbeda. Waktu berkebun disesuaikan dengan musim di wilayah ini, yakni musim Barat atau disebut juga Utara yang terjadi pada bulan Oktober-Maret dan musim Timur atau Tenggara yang terjadi pada bulan April-September. Pada musim Barat, warga membuka kebun baru dan ditanami pada musim Timur. Dalam lima tahun terakhir pergantian musim sulit diprediksi sehingga berdampak pada aktivitas berkebun masyarakat. Sebagai masyarakat di pulau kecil, lahan pertanian orang Pelauw saat ini cukup terbatas. Umumnya lahan di Pulau Haruku didominasi oleh tanah-tanah yang berkembang di atas formasi batu gamping koral (*coral limestone*) atau batu karang. Berdasarkan tipe penggunaan lahan, lahan masyarakat Hatuhaha didominasi oleh penggunaan lahan kering berupa hutan sekunder, hutan primer, dan tempat penggembalaan ternak. Sistem pertanian dengan ladang kering dikembangkan dengan modifikasi lahan oleh masyarakat yang menanam berbagai jenis tanaman pertanian pada satu bidang tanah.

Aktivitas perdagangan atau kegiatan berdagang sejak orang tua-tua dulu hingga kini menjadi ciri tersendiri

bagi komunitas muslim Hatuhaha. Dari percakapan dengan informan diketahui bahwa sampai tahun 1990-an, terdapat banyak warga muslim Hatuhaha dari Pulauw berjualan dan membeli hasil dengan modal terbatas, berkeliling dari satu negeri atau kampung ke kampung yang lain. Saya ingat bahwa waktu saya kecil dan masih menjadi murid Sekolah Dasar tahun 1982-1987 di kampung bersama kakek dan nenek di Seram Utara, rata-rata para pedagang keliling yang datang ke negeri-negeri di Seram Utara, diketahui berasal dari negeri Kailolo dan Pulauw (Pulau Haruku). Sebagian dari mereka menikah dan menetap di negeri-negeri Islam di Sram Utara. Dari berbagai percakapan dengan informan di Pulauw dan apa yang saya alami sendiri, dapat disebut bahwa aktivitas berdagang keliling sejak tahun 1970-an s/d 1990-an menjadi ciri khas tersendiri bagi KMH, karena tidak banyak komunitas Maluku muslim yang melakukan hal ini. Di kalangan masyarakat Maluku Tengah, aktivitas berdagang keliling dengan sendirinya diidentikan dengan khas orang Kailolo dan Pulauw. Selain orang Kailolo dan Pulauw, terdapat orang Sulawesi yang datang ke pulau-pulau di Maluku dengan perahu atau kapal layar (orang Maluku menyebutnya *parau bot* atau *jungku*) untuk membeli hasil bumi dan menjual dagangan mereka.

Perikanan dahulu bukan merupakan pekerjaan yang menghasilkan uang, karena penangkapan ikan secara tradisional dengan memancing atau jaring *meti* (jaring untuk laut dangkal) dapat dilakukan oleh setiap orang untuk memenuhi kebutuhan hariannya. Seiring dengan perkembangan teknologi di bidang perikanan dan hasil di bidang ini yang menjanjikan, banyak orang mulai melirik usaha perikanan. Saat ini di negeri Pulauw terdapat beberapa pengusaha bagan, yang hasil tangkapannya selain disuplai di Pulau Haruku, juga dijual ke Pulau Ambon dan Pulau Seram. Usaha

dibidang peternakan terutama jenis unggas juga mendapat perhatian dari sejumlah warga di negeri Pulauw, tetapi umumnya disediakan untuk kebutuhan ritual-ritual.

Berbagai pilihan aktivitas produksi saat ini selain merupakan peluang usaha yang tersedia, tetapi hal ini dilakukan terutama setelah hasil cengkeh sebagai unggulan masyarakat mengalami kemerosotan sejak akhir tahun 1980-an. Dalam hal ini setiap warga yang dulu menggantungkan hidup pada tanaman cengkeh saat ini mencari alternatif lain untuk menghasilkan uang. Sama seperti wilayah lain yang memiliki lahan pertanian sempit, masyarakat berinovasi mengembangkan model produksi lain sebagai strategi untuk bertahan hidup dan membangun ekonominya. Dalam konteks Pulauw, berdagang antarpulau, usaha bidang perikanan dan peternakan merupakan alternatif untuk mensiasati peluang pengembangan usaha bidang pertanian yang tidak memungkinkan lagi karena ketersediaan lahan terbatas. Bahkan, banyak generasi muda Pulauw saat ini tidak tertarik lagi pada bidang pertanian karena hasil hasil pertanian yang mengalami pluktuasi, tidak seimbang dengan biaya produksi dan pemenuhan kebutuhan hariannya.

Pola konsumsi di kalangan masyarakat Hatuhaha di Pulauw dapat dipahami dengan melihat cara mereka menggunakan hasil produksi. Tidak terdapat batas yang tegas antara kelompok produksi dan konsumsi di Pulauw. Hal ini dapat dipahami dengan melihat bahwa sekalipun masyarakat telah mengalami perkembangan layaknya orang di kota, tetapi pola hidup di perkampungan cukup memengaruhi cara konsumsi. Dalam hal ini hasil produksi berupa hasil panen kebun dan penangkapan ikan sebagian besar untuk dikonsumsi sendiri. Sebagian warga yang menjadi PNS atau yang berprofesi berwira usaha di kampung

pun memiliki kebun dan dapat melaut untuk kebutuhan sendiri. Umumnya barang-barang yang dibeli adalah yang tidak diproduksi di kampung, seperti bahan bakar, sabun, beras, gula, pakaian, bumbu masak, perlengkapan anak sekolah dan kebutuhan rumah tangga lain yang telah disediakan oleh sejumlah toko dan pondok atau kios yang dengan mudah dijumpai di sepanjang jalan dan sudut-sudut kampung. Sepintas tampak bahwa masyarakat disini cukup konsumtif karena masyarakat bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan konsumsi sehari-hari dan ritual-ritual yang merupakan bagian integral dari kehidupan mereka. Sedikitnya terdapat empat ritual musiman dalam satu tahun, mulai dari maulid Nabi hingga idulfitri, belum terhitung ritual individu atau keluarga yang menuntut partisipasi semua warga. Saya melihat bahwa untuk pelaksanaan acara-acara ritual yang penuh dengan pesta makan, masyarakat sudah mengangsur kebutuhannya jauh-jauh hari sehingga pada hari pelaksanaannya tidak ada yang harus berhutang. Selain itu bagi masyarakat, pemberian uang atau natura untuk acara-acara ritual komunal maupun individu dimaknai sebagai tanggungjawab sosial dan kerja amalan yang dapat dinikmati kemudian.

Sistem distribusi disesuaikan dengan karakteristik masyarakat pulau-pulau, yang mengikuti iklim setempat. Hasil produksi masyarakat maupun barang-barang pabrik yang dibeli dari kota didistribusi melalui jalur darat dan laut. Warga Pelauw umumnya membeli barang-barang hasil olahan pabrik melalui Kota Ambon, baik untuk kebutuhan sendiri maupun untuk dijual kembali. Barang produksi masyarakat selain untuk konsumsi sendiri, sebagian dijual kewarga atau antarpulau menggunakan transportasi laut. Begitu juga halnya hasil produksi pangan lokal dan perkebunan dapat dibeli di pulau lain dan didistribusi

di Pelauw maupun Pulau Haruku secara keseluruhan. Sampai dengan tahun 1980-an, perjalanan antarpulau di Maluku Tengah masih tergantung pada motor tempel masyarakat dan kapal motor kayu milik pengusaha (orang Cina), tetapi sekarang sudah ada kapal moter cepat dan feri milik pemerintah maupun swasta yang menghubungkan pulau-pulau kecil dan besar di Maluku Tengah. Untuk perjalanan antarpulau, masyarakat juga memiliki speedboat dalam ukuran kecil dan besar. Tersedianya sarana transportasi memudahkan distribusi barang dan kebutuhan masyarakat.

Rentetan Berbagai Peristiwa Historis

Jauh sebelum orang Portugis dan Belanda datang ke Maluku dan menjajah wilayah ini, komunitas lokal setempat sudah berjumpa dengan para pedagang dari Cina dan Arab, disamping komunitas lokal atau pulau-pulau sekitar, termasuk kelompok-kelompok orang Melayu dari berbagai tempat di wilayah Nusantara atau Indonesia sekarang. Perjumpaan dan perubahan secara intens terjadi pada masa penjajahan sampai kemerdekaan Republik Indonesia, dan terus berlangsung hingga kini (Tjanrdasmita, 1971, Leirissa, 1978; Suryo, dkk.,1993; 2001; von Benda-Beckmann, 2007). Perjumpaan KMH dengan orang-orang Arab dan suku bangsa Melayu lain, yang kemudian memperkenalkan Islam bagi mereka, telah mengubah orientasi kelompok-kelompok masyarakat lokal yang hidup terisolasi menjadi masyarakat yang terbuka, sekaligus menjadi bagian dari dunia internasional dalam perdagangan saat itu. Sejalan dengan pemikiran tersebut di atas, pembahasan ini dimulai dengan melihat (1) kehadiran Islam di Pulau Haruku; (2) komunitas muslim Hatuhaha masa kolonial dan awal kemerdekaan Republik Indonesia. Hal ini dimaksud untuk memberi gambaran tentang eksistensi komunitas

muslim Hatuhaha di masa lampau, yang turut berpengaruh bagi perkembangan dan perubahan sekarang.

Kehadiran Islam di Pulau Haruku

Membicarakan kehadiran Islam di Pulau Haruku tidak dapat dipisahkan dari keberadaan Islam di Maluku Tengah, bahkan, keberadaan Islam di Indonesia. Sejarahwan yang memberi konsentrasi terhadap kehadiran Islam di Indonesia sependapat, bahwa penyebaran Islam ke seluruh pelosok Nusantara dimulai dari daerah-daerah yang merupakan jalur perdagangan di saat itu, tetapi tentang waktu kapan Islam melembaga dan menjadi agama kelompok-kelompok masyarakat di wilayah Nusantara, masih menjadi perdebatan. Umumnya para ahli sejarah yang membahas kehadiran Islam di Indonesia sepakat dengan abad ke-13 Masehi, karena pada abad ini Islam sudah melembaga dan menjadi agama resmi kelompok-kelompok masyarakat diberbagai wilayah di Nusantara (Notosusanto, 1993). Agama Islam yang berkembang di Indonesia diperkenalkan atau disiarkan oleh para pedagang asal Arab, yang melakukan perjalanan dagang, menjual atau menukar dagangan mereka dengan hasil-hasil bumi komunitas lokal yang bernilai tinggi. Cengkeh dan pala merupakan salah satu komoditi dagang bernilai tinggi yang laku pada abad VII - XVII Masehi, sehingga telah mendorong bangsa-bangsa di dunia mencari sumber penghasilnya. Kepulauan Maluku diketahui memiliki kualitas cengkeh dan pala yang baik, karenanya para pedagang dari berbagai belahan dunia mencari jalan untuk datang langsung ke Maluku (Tjandrasasmita, 1971).

Sebelum orang Portugis yang diikuti oleh orang Belanda datang ke Maluku, orang Maluku sudah berjumpa dengan pedagang orang Cina dan Arab. Diketahui bahwa dalam abad ke-7 Masehi, pelaut-

pelaut dari daratan Cina, khususnya pada zaman Dinasti Tang, kerap mengunjungi Maluku untuk mencari rempah-rempah, yakni cengkeh dan pala. Namun, informasi tentang Maluku sengaja dirahasiakan oleh para pedagang Cina untuk mencegah datangnya bangsa-bangsa lain ke daerah ini. Pada abad ke-9 pedagang Arab berhasil menemukan Maluku setelah mengarungi Samudera Hindia. Agama dari orang-orang Cina yang datang ke Haruku (Maluku) tidak diketahui dengan pasti, tetapi tentang orang-orang Arab, diketahui bahwa mereka adalah penganut agama Islam. Hal ini dapat dibuktikan dengan berbagai peninggalan mereka, terutama beberapa dokumen tertulis yang berisi aturan hidup bagi seorang Muslim. Sejak abad ke-9 sampai abad ke-12, pengaruh Arab cukup kuat di Maluku Tengah bahkan di Maluku secara keseluruhan. Nama Maluku sendiri diakui adalah penamaan dari orang-orang Arab. Kata Maluku berasal dari kata Al Mulk yang berarti Tanah Raja-Raja (Luhulima, 1971).

Penelitian ini menemukan bahwa komunitas muslim Hatuhaha memiliki cerita sendiri tentang agama Islam yang dianut saat ini. Informan di Negeri Pelauw, Rohomoni dan Kailolo secara bersama menyepakati bahwa pada waktu moyang mereka dari Pulau Seram ke Pulau Haruku, mereka telah memeluk agama Islam. Tidak diketahui dengan pasti, kapan moyang mereka berdiaspora dari Pulau Seram ke Pulau Haruku, tetapi diduga kuat agama Islam sudah disebarkan di Maluku Tengah sejak abad IX Masehi, walau secara formal Islam baru melembaga sebagai satu agama resmi di sejumlah negeri di Maluku Tengah, terjadi pada abad-abad kemudian. Secara ekstrim disebutkan bahwa leluhur orang Hatuhaha menjadi Islam sejak masa Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya masih hidup. Bahkan, mereka menganggap bahwa sahabat-sahabat nabi yang mengajarkan mereka

agama Islam. Tidak mengherankan bila kebanyakan masyarakat Uli Hatuhaha memahami bahwa mereka merupakan komunitas muslim tua di Maluku Tengah dan bahkan di Maluku, namun demikian, mereka tidak ingin dipublikasi. Berikut ini tuturan informan tentang kehadiran Islam di Hatuhaha; Pulau Haruku.

...khususnya di daerah Hatuhaha ini sudah ada Islam dari abad-abad awal Masehi. Waktu katong pung orang tua-tua dari pulau Seram *dong su* (mereka sudah memeluk) Islam. Jadi memang Islam di tampa *laeng* (lain) ada *lae* (lagi), *tapi kalu par katong* (bagi kami), disini tua. Memang di Jawa, sejak Majapahit ada Islam, tetapi kalau perjalanan-perjalanan syech-syech, orang yang khusus mengajarkan Islam, ya disini yang duluan, kita yang duluan. Mereka *pung* (punya) tanda ada, ada punya kramat, kramat itu artinya kemuliaan, pujaan terhadap mereka. *Dong* punya kemuliaan-kemuliaan jadi tanda-tanda, yang dia bersaksi untuk mereka punya anak cucu, dan mereka bisa liat, mereka bisa lanjutkan (M. Salam pesi, tokoh agama di Pelauw, 2009).

Walaupun orang Hatuhaha menganggap diri sebagai pemeluk Islam atau komunitas muslim tua di Maluku, sejauh ini tidak ada upaya membantah sejarah kehadiran Islam di Maluku, yang memosisikan Ternate di Maluku Utara sebagai pusat. Dalam pandangan komunitas muslim Hatuhaha, ada saat untuk orang memahami tentang keberadaan mereka selaku kelompok muslim yang tua. Untuk membuktikan bahwa komunitas muslim Hatuhaha merupakan pemeluk Islam yang tua di Maluku Tengah, ditunjukkan tiga makam pembawa Islam di Pulau Haruku, masing-masing *pertama*, Maulana Malik Ibrahim, yang oleh komunitas setempat disebut dengan nama *Pandita Mahu*. *Kedua*, Sidi' Alim, anak dari Pandita Mahu, dan *ketiga*, Zainal Abidin. Ketiga orang ini disebut memiliki jasa besar bagi penyiaran dan

pengembangan agama Islam di Pulau Haruku. Selain ketiga makam ini, terdapat puluhan makam para wali yang mengajarkan Islam di Pulau Haruku yang menjadi bukti kehadiran Islam di wilayah ini, hanya saja tidak diketahui tahun kedatangannya.

Fakta sejarah yang tidak dapat dipungkiri adalah waktu bangsa Portugis tiba di Pulau Haruku tahun 1527 dan kemudian Belanda juga datang ke Pulau Haruku tahun 1637, masyarakat Hatuhaha telah memeluk agama Islam. Penulis melihat bahwa Hatuhaha sebagai satu kerajaan Islam di Maluku Tengah dengan pusatnya di Alaka, tidak pernah ingin berelasi dengan bangsa Portugis maupun Belanda. Hal ini yang menyebabkan pecahnya perang Alaka I tahun 1527, yakni pasukan Hatuhaha melawan tentara Portugis dan perang Alaka II tahun 1637, yakni pasukan Hatuhaha melawan pasukan Belanda.

Penyebaran Islam ke Maluku dapat dimengerti juga dengan melihat jalur perdagangan di Nusantara, karena kepulauan Maluku memiliki posisi penting selaku penghasil utama cengkeh dan pala. Terdapat dua rute jalur perdagangan ke kepulauan Maluku, yang ditempuh oleh para pencari cengkeh dan pala ketika itu, yakni (1) rute Laut Tengah, Kairo, Lavant, India, Selat Malaka, Jawa Timur, Banda, Hitu, Ternate, dan sebaliknya, Ternate, Hitu, Banda, Jawa Timur, Selat Malaka, India, Levant, Kairo, Laut Tengah. (2) rute: Cina, Jawa, Timur, Hitu (Maluku Tengah), Ternate (Maluku Utara) dan sebaliknya, Ternate, Hitu, Jawa Timur, Cina (Pattikaihatu, 1983:7; Solihin, 2005:20).

Maluku Tengah, khususnya Pulau Ambon, Pulau Seram, Pulau Saparua, Pulau Haruku dan kepulauan Banda merupakan wilayah-wilayah yang menjadi sasaran pencarian cengkeh dan pala. Dalam relasi perdagangan antara komunitas lokal di Maluku yang memeluk

agama suku dengan para pedagang asal Arab yang beragama Islam, terjadi pula penyiaran agama Islam. Melalui bukti-bukti arkeologi Islam di Maluku Tengah diketahui bahwa agama Islam telah melembaga di zajirah Leitimur, Pulau Ambon awal abad ke-13, dan Islam berkembang pesat sampai dengan abad ke 15, sebelum kedatangan bangsa-bangsa Eropa (Portugis, Spanyol dan Belanda) yang kemudian menjajah daerah ini, dan mengkristenkan penduduk negeri-negeri yang telah memeluk agama Islam (Sahusilawane, 1996 : 8).

Merujuk pada cerita komunitas muslim Hatuhaha tentang moyang mereka yang sudah memeluk agama Islam waktu datang ke Pulau Haruku, dan data tentang Islam di Maluku Tengah, saya melihat bahwa ada kemungkinan agama Islam telah diperkenalkan di Maluku Tengah pada abad IX, bersamaan dengan kedatangan para pedagang Arab, walau baru melembaga dalam masyarakat di abad-abad kemudian. Faktor yang membuat Islam diterima dengan baik oleh kelompok-kelompok masyarakat lokal dan menyebar secara cepat ke negeri-negeri di Maluku Tengah adalah pendekatan dari para pedagang asal Arab yang ramah dan bersahabat. Hal ini tidak berarti bahwa tidak ada perlawanan dari masyarakat di Maluku Tengah. Perlawanan masyarakat di Maluku Tengah terhadap para pedagang yang diketahui beragama Islam ini terjadi dalam dua bentuk. *Pertama*, secara ekonomi dalam bentuk proteksi terhadap hasil bumi, *kedua*, secara politik dalam bentuk menjaga jarak dari pengaruh dan kecenderungan dominasi penguasa Islam, yang mentransfer sistem pemerintahan baru menggantikan sistem pemerintahan lokal. Hal ini sekaligus membedakan kelompok-kelompok masyarakat di Maluku Tengah dengan kelompok-kelompok masyarakat di Maluku Utara. Di Maluku Utara, saat Islam diterima, penguasa Islam saat itu menggantikan

sistem pemerintahan dari sistem pemerintahan kolektif para jou (= kepala soa di Maluku Tengah) dengan sistem kesultanan yang terpusat di Ternate dan Tidore (Putuhena, 1997, dan Djoko Soryo, 1993; 2001).

Setelah masuknya para pedagang dari berbagai penjuru dunia ke Maluku, mulai terjadi perubahan dalam kehidupan sosial komunitas-komunitas setempat, terutama secara ekonomi. Barter yang awalnya terjadi antar suku sendiri, mulai terjadi secara luas antara penduduk lokal dengan para pedagang yang tidak sesuku dan sebangsa dengannya. Di kampung-kampung di Maluku Tengah masih dapat ditemukan alat tukar antara pedagang Cina dan Arab dengan penduduk lokal saat itu. Misalnya, benda-benda porselin, terutama dari Cina dan kain-kain dari para pedagang Arab, yang diduga dipasok dari India. Di Pelauw masih dapat dijumpai porselin peninggalan Cina dan Arab yang merupakan alat tukar utama saat itu. Ada beberapa mangkuk tua yang digunakan pada saat pelaksanaan ritual-ritual adat di negeri Pelauw, yang diduga kuat merupakan peninggalan masa Cina dan Arab. Para pedagang jugalah yang memperkenalkan mata uang, terutama setelah pedagang Eropa datang ke Maluku. Bahkan, pada masa kolonial, masyarakat diajar untuk membangun sistem pertanian dan perkebunan yang menetap.

KMH Masa Kolonial dan Awal Kemerdekaan Republik Indonesia

Pada masa penjajahan Belanda, terdapat diskriminasi dan hegemoni terhadap KMH. Diskriminasi dan hegemoni disini menunjuk pada cara pemerintah kolonial membangun relasi dengan komunitas muslim Hatuhaha, dan negeri-negeri Islam umumnya di Maluku Tengah. Para penjajah yang beragama Kristen, berkoalisi dengan penduduk

lokal yang telah dikristenkan untuk menekan komunitas lain yang beragama Islam. Pemerintah kolonial memberikan kesempatan kepada warga komunitas Kristen untuk mengikuti pendidikan, terlibat dalam usaha perdagangan cengkeh dan dapat bekerja bersama kaum kolonial selaku pegawai dan tentara kolonial (Tudjimah, 1971; Chauvel, 1990, 2008; Djaelani 2000; Leirissa, 2001). Leirissa (2001) menyebutkan bahwa: Sejak abad ke-17 VOC mendukung gereja-gereja di Nederland untuk membangun sistem pendidikan di Maluku. Namun seperti umumnya di Eropa ketika itu, sistem pendidikan itu terkait erat dengan kegiatan gereja bahkan sistem pendidikan adalah bagian dari upaya menanamkan ajaran agama Kristen. Sudah tentu penduduk yang beragama Islam menolak sistem pendidikan seperti itu. Pada masa kolonial hanya ada seorang pemuda negeri Islam dari Maluku yang menempuh pendidikan tinggi di Belanda dan mencapai gelar akademik "*Meester in de Rechten*" yaitu Abdullah Syukur, putra Raja Hitu (pulau Ambon) yang kemudian meninggal pada usia muda.

Sejalan dengan apa yang disampaikan Leirissa, Tudjimah (1971) menyebutkan bahwa di antara orang Islam Ambon hampir tidak ada yang dapat menjadi sarjana. Tudjimah menyebutkan bahwa orang-orang Islam Ambon tidak kalah pandainya dengan orang-orang Ambon Kristen, tetapi mereka dipersulit untuk maju. Kebanyakan orang Pelauw selama masa penjajah, bahkan, sampai awal kemerdekaan tidak menempuh pendidikan formal. Walau begitu, semangat mereka untuk belajar sangat tinggi. Di sini guru-guru mengaji memiliki peran signifikan dalam memberikan pendidikan informal kepada setiap anak di negeri Pelauw. Dalam masa penjajahan Belanda orang Pelauw menjual hasil cengkeh mereka kepada pemerintah kolonial yang berkedudukan di negeri Oma dan Haruku. Informan

di Pelauw menuturkan bahwa kadang masyarakat tidak memperoleh hasil penjualan yang seimbang karena sistem yang diciptakan pemerintah kolonial Belanda. Sebagai contoh, waktu menimbang cengkeh, mereka tidak sekaligus dibayar, tetapi diberi tanda cap atau koin dengan catatan beberapa waktu kemudian barulah mereka kembali untuk mengambil pembayarannya. Saat itu belum ada transportasi seperti sekarang, orang tua-tua berjalan kaki memikul cengkeh dengan jarak tempu mencapai 20 KM. Perjalanan yang melelahkan dan perlakuan pembeli cengkeh yang terkesan mempersulit, menyebabkan para penjual cengkeh dari negeri Pelauw kadang tidak lagi kembali mengambil sisa hasil penjualannya. Pada sisi lain, pajak yang dikenakan kepada masyarakat terasa berat dan cukup menekan mereka.

Pengalaman pahit masa kolonial Belanda baru saja berakhir dengan kedatangan Jepang tahun 1942, namun pada masa ini tidak ada perubahan yang baik bagi orang Pelauw, maupun masyarakat di Pulau Haruku dan Maluku Tengah secara keseluruhan. Masyarakat di Pelauw saat ini tidak mengetahui lagi bagaimana kondisi masa pendudukan Jepang. Dari berbagai wawancara saya menemukan bahwa satu peristiwa yang masih teringat dibenak generasi tua orang Pelauw, dan meninggalkan trauma hingga kini adalah penghancuran pemukiman orang Pelauw oleh tentara sekutu. Para informan menuturkan bahwa pada waktu itu pesawat sekutu melepaskan bom secara dasyat ke perkampungan masyarakat Pelauw dan menewaskan ratusan orang dan membumi hanguskan rumah serta seluruh apa yang mereka miliki.

Perkembangan komunitas muslim Hatuhaha pada masa kemerdekaan Republik Indonesia (RI) dapat dibagi dalam dua tahapan. Namun, pembagian ini tidak mengikuti cara umum yang

membagi periodisasi sejarah berdasarkan masa kekuasaan pemerintahan tertentu seperti masa Orde Lama, Orde baru, dan era reformasi. Dalam hal ini saya melihat dinamika masyarakat dalam rentang waktu tertentu secara makro dan mendeskripsikan hal-hal yang merupakan momen penting bagi komunitas setempat berkembang dan mengalami perubahan ke arah yang lebih baik. Menurut saya, ada dua periodisasi di masa kemerdekaan RI yang penting untuk dilihat, terkait dengan proses perkembangan dan perubahan di kalangan Islam di Maluku Tengah. Periode pertama adalah tahun 1945 sampai awal tahun 1980-an dan kedua, akhir 1980 sampai sekarang.

Era 1945 awal 1980-an

Penulis melihat bahwa periode tahun 1945 s/d periode 1980-an adalah masa transisi dan pembenahan diri komunitas Maluku muslim di pulau Haruku. Pada era ini komunitas muslim Hatuhaha (termasuk negeri Pelauw) giat melakukan pengembangan diri melalui pendidikan formal dan membangun kekuatan ekonomi keluarga. Sampai dengan tahun 1953, orang Pelauw bersekolah di Kariuw, kampung tetangga Pelauw yang beragama Kristen. Dalam tahun 1953 beberapa tokoh masyarakat Pelauw terutama dari kelompok syariah yang serius mempelajari agama membuka satu yayasan pendidikan agama yang dikelola dengan model pesantren di Tunimahu Ori. Sekolah ini menyelenggarakan pendidikan SD dan pendidikan guru agama. Murid sekolah ini tidak hanya dari pulau Haruku, tetapi juga dari pulau Saparua dan Seram. Pembukaan sekolah atau pesantren ini merupakan langkah strategis dan menjadi tanda dimulainya era perubahan di kalangan komunitas setempat. Perpaduan sekolah berbasis agama dan sekolah umum di Pelauw menjadi kekuatan tersendiri bagi orang Pelauw untuk dapat

mengikuti pendidikan kejenjang yang lebih tinggi.

Kondisi perekonomian masyarakat yang membaik seiring dengan harga cengkeh yang bagus pada tahun 1970-an sampai awal 1980 sangat memengaruhi proses perubahan di Pelauw. Dengan harga cengkeh yang membaik, anak-anak Pelauw dapat bersekolah sampai jenjang Perguruan Tinggi. Selain itu masyarakat juga dapat membangun perumahan yang layak dengan kualitas bahan bangunan yang lebih baik untuk hunian mereka. Kebijakan pemerintah Orde Baru membentuk satu badan pengawasan cengkeh yang tidak lain adalah upaya monopoli perdagangan cengkeh oleh penguasa dan pemodal telah mematikan masyarakat yang mengharapkan perubahan hidup dari hasil cengkeh mereka.

Informan di Pelauw juga menuturkan bahwa untuk dapat berkembang dalam usaha dagang seperti sekarang ini, mereka memulai dengan berjualan keliling pulau dan membeli hasil dari pulau-pulau sekitar terutama pulau Seram. Saya masih ingat waktu saya kecil (menjadi murid Sekolah Dasar, tahun 1982-1987) di kampung bersama kakek dan nenek di Seram Utara, rata-rata para pedagang keliling yang datang ke tempat kami diketahui berasal dari negeri Kailolo dan Pelauw (pulau Haruku), disamping orang Sulawesi yang datang dengan perahu atau kapal layar (kami sebut *parau bot*).

Konon, aktivitas berdagang dan membeli hasil ke daerah-daerah sudah berjalan sejak dahulu. Saat itu belum ada transportasi yang lancar seperti sekarang, di mana perjalanan dari Ambon dapat ditempuh dalam satu hari, menggunakan angkutan darat. Ketika itu, para pedagang dari pulau Haruku ini harus berlayar dengan kapal-motor laut yang relatif kecil atau dengan perahu layar berhari-hari dari pelabuhan Slamet

Riyadi Ambon untuk tiba di negeri kami di Seram. Apalagi saat musim panen cengkeh, kampung kami layaknya pasar mini. Para pedagang itu mengontrak kamar dan teras rumah penduduk atau pekarangan yang kosong atau bahkan balai desa untuk dijadikan tempat jualan dan membangun tenda di sepanjang jalan desa. Jualan mereka macam-macam, mulai dari kebutuhan makan minum, pakaian, kebutuhan anak sekolah dan permainan anak-anak sampai kebutuhan bahan bangunan rumah. Selain menjual dagangan mereka, para pedagang juga membeli hasil pertanian dan perkebunan seperti cengkeh, kopi, kelapa yang sudah dikeringkan (dijadikan kopra), buah-buahan, serta hasil laut terutama teripang dan lola dari kampung-kampung sekitar untuk di jual ke Ambon atau dijual langsung ke Surabaya.

Dinamika usaha dagang komunitas setempat dan mekanisme yang diciptakan untuk sama-sama berkembang dapat dipahami sebagai bagian dari cara komunitas setempat mengkonstruksi identitasnya. Seperti disebutkan sebelumnya, walau dengan modal yang terbatas tetapi komunitas muslim di Pulau Haruku mengorganisir dan mengembangkan diri sehingga sekarang memiliki kekuatan ekonomi yang lebih baik dan cukup menguasai ekonomi di Maluku. Awalnya, mereka ini hanya pedagang atau pembeli hasil yang berkeliling dari satu kampung ke kampung lain dengan modal terbatas, tetapi sekarang mereka telah menjadi pengusaha-pengusaha asal Maluku yang sukses dan anak-anak mereka pun memiliki posisi-posisi kunci dibidang politik dan birokrasi di Maluku karena pendidikan yang bagus.

Informan di Pulauw menyebutkan bahwa orang Pulauw memiliki motto hidup, belajar dan mencapai ilmu yang setinggi-tingginya. Karena itu menjadi kebanggaan tersendiri bila anak-anak

dari satu keluarga dapat berhasil dalam pendidikannya dibanding membangun rumah megah atau mengumpulkan harta yang banyak. Penelitian ini menemukan bahwa di negeri Pulauw sejak era tahun 1970-an orang-orang sekampung saling membantu melalui mekanisme kultural *badati* agar anak-anak mereka dapat mengikuti pendidikan hingga Perguruan Tinggi. Caranya adalah apabila ada seorang anggota keluarga yang membutuhkan biaya pendidikan dalam jumlah yang besar dan orang tuanya belum memiliki cukup biaya, keluarga besarnya *badati* atau memberikan dengan sukarela apa yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan anggota keluarga yang memerlukan. Salah satu kebiasaan di Pulauw yang tidak dijumpai pada negeri lain di Maluku adalah setiap hari kamis malam anggota soa berkumpul di rumah soa dan mendoakan warga soa, terutama mereka yang sedang mengikuti pendidikan di luar daerah. Hal ini masih berlangsung sampai sekarang. Saat ini generasi muda Pulauw memiliki pendidikan rata-rata adalah sarjana S1 dan S2.

Dalam bidang politik dan birokrasi pemerintahan, sekalipun ada orang Maluku muslim termasuk dari pulau Haruku yang menjadi pegawai negeri sipil (PNS) atau terlibat dalam politik praktis, tetapi sampai dengan awal tahun 1980-an, mereka tidak memiliki posisi strategis dalam menentukan kebijakan. Saya melihat, hal ini antara lain dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat Maluku pada masa penjajahan Belanda seperti disebutkan di atas.

Era akhir 1980-an sampai sekarang

Pengalaman komunitas Maluku muslim asal pulau Haruku yang menjadi "subordinat" kelompok-kelompok Maluku lain segera diakhiri. Pada masa ini komunitas Maluku muslim asal pulau Haruku memiliki kesempatan yang besar. Saya mengamati bahwa sejak akhir

tahun 1980-an dan terutama sejak era tahun 1990-an hingga kini, komunitas Maluku muslim di Maluku Tengah secara khusus dari pulau Haruku memiliki peran yang signifikan dalam bidang politik dan pemerintahan di Maluku. Gubernur Maluku selama tiga periode sejak tahun 1989 s/d 2003 bermarga Latuconsina, berasal dari negeri Pelauw Kecamatan Pulau Haruku Kabupaten Maluku Tengah. Menurut saya, masa ini merupakan kebangkitan bagi muslim Hatuhaha. Sejak tahun 1990-an sampai sekarang generasi muda muslim Hatuhaha memegang kekuasaan politik di Maluku Tengah. Bupati di Maluku Tengah dalam dua periode belakangan (2002-2007 dan 2007-2012) berasal dari negeri Pelauw. Belum lagi terhitung sejumlah kepala dinas dan kepala bagian pada berbagai instansi pemerintah di kota Ambon dan kabupaten-kabupaten di seluruh Maluku maupun yang berada di Pemda Provinsi, berasal dari negeri-negeri Islam di pulau Haruku.

Secara umum dapat disebutkan bahwa dengan modal sumber daya manusia yang baik serta jaringan yang dimiliki, saat ini banyak anak-anak negeri Islam dari pulau Haruku terutama dari negeri Pelauw menjadi orang-orang yang sukses dalam berbagai bidang. Saya melihat, cukup banyak anak-anak dari komunitas Maluku muslim yang berasal dari Pulau Haruku aktif dalam organisasi massa. Dalam percakapan informal yang dilakukan dengan sejumlah anak muda dari komunitas muslim Hatuhaha, diketahui bahwa bagi mereka, organisasi massa merupakan tempat aktualisasi diri. Melalui organisasi massa masing-masing orang kemudian menentukan pilihan atau orientasi pengembangannya. Sejumlah anak muda juga terlibat dalam partai politik dan berada pada posisi pimpinan. Keterlibatan yang intens dalam organisasi dan posisi mereka yang bagus pada organisasi massa dan atau di partai politik, memungkinkan mereka

untuk lebih berpeluang menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) baik pada tingkat kabupaten dan kota, maupun pada tingkat provinsi, disamping berprofesi sebagai pengusaha (kontraktor) dan atau menjadi PNS.

Peran Agama Bagi Perubahan

Peran agama Islam bagi proses perubahan di kalangan komunitas muslim Hatuhaha di negeri Pelauw sudah tampak sejak terjadi kontak dengan orang-orang Arab dan suku bangsa Melayu lain seperti disebut di atas, tetapi peran agama semakin besar tampak melalui inisiatif pemuka-pemuka agama di Pelauw mengadakan pengajian di rumah-rumah dan kemudian hari mendirikan pesantren sebagai basis pembaruan dan perubahan. Melalui cerita dari komunitas setempat diketahui bahwa sebelum adanya pendidikan formal, pengajian dilakukan sebagai cara untuk memberi pengetahuan dan keterampilan bagi warga negeri Pelauw. Para guru mengaji selain mengajar siswanya bahasa Arab untuk membaca Qur'an dan membawakan doa, mereka juga mengajar cara-cara praktis bercocok tanam, melaut dan berdagang, serta memotivasi siswa dan umat untuk bekerja keras sebagai wujud pengamalan agama. Di sini agama mengajarkan nilai-nilai religius dan sosial yang menjadi dasar moral dan sumber inspirasi bagi setiap individu maupun kelompok untuk berkembang.

Sebagaimana disebut sebelumnya, orang Pelauw maupun KMH secara umum sejak masa kolonial telah menaruh minat tinggi untuk pendidikan, tetapi karena sistem pendidikan yang diterapkan lebih mengarah pada pengajaran agama Kristen, mereka tidak menempuh pendidikan formal Belanda, tetapi mereka mendalami ajaran agama Islam sendiri. Melalui kesadaran tentang pentingnya pendidikan dibarengi dengan

motivasi yang baik untuk menempuh pendidikan sampai jenjang Perguruan Tinggi, pasca kemerdekaan RI masing-masing keluarga di negeri Pelauw berbondong-bondong menyekolahkan anak-anak mereka ke Perguruan Tinggi, baik yang ada di Maluku maupun di luar Maluku. Saat ini kebanyakan anak muda di Pelauw memiliki pendidikan minimal sarjana Strata Satu (S1). Seorang informan bertutur kepada saya bahwa: ...nyong, kalu bilang sekolah, *katong* orang tua-tua dolo *seng* (tidak) bisa sekolah *deng bae* (dengan baik) karena memang sekolah-sekolah *lebe par* (diperuntukan bagi) basudara Nasarani, tapi orang tua-tua *dong paleng* (mereka sangat) sadar itu pendidikan. *Katong* ini dapa suru *pi* (mengikuti) mangaji, kalu *seng* mau diantar sendiri, lebe lae dipukul. Waktu angkatan katong ini sekolah, orang tua-tua antar makanan dan jaga katong di Saparua, atau di Tulehu, asal *katong* bisa sekolah *sa*, dan samua *dapa hidop* (memperoleh pekerjaan yang baik. Sakarang ini nyong lia sendiri di rumah-rumah, anak-anak muda samua kuliah, sarjana di Pelauw ini *tabuang talempar* (sudah banyak) (H.Angkotasan, 80 tahun, tokoh masyarakat Pelauw, wawancara September 2009).

Cerita informan ini dapat dibuktikan dengan melihat bahwa sejak tahun 1950-an hingga saat ini, masyarakat Pelauw gencar menyekolahkan anak-anak atau anggota keluarga mereka sampai jenjang Pendidikan Tinggi. Pada tahun 1970-an sampai 1980-an, terdapat banyak anak negeri Pelauw yang melanjutkan Pendidikan Tinggi di Makasar (Sulawesi) dan di kota-kota lain di Pulau Jawa. Mereka itu yang sekarang menjadi tokoh-tokoh penting di birokrasi di Maluku. Saat ini semakin banyak orang memiliki akses untuk kuliah baik di Maluku maupun di luar Maluku. Kesadaran tentang pentingnya pendidikan di kalangan anak-anak muda Pelauw maupun komunitas muslim Hatuhaha secara keseluruhan dan

akses yang dimiliki menjadikan mereka berpeluang dalam berbagai kompetisi dan mengubah hidup lebih baik.

Melihat fenomena KMH di negeri Pelauw yang bertahan dalam kondisi diskriminasi pada masa kolonial hingga awal kemerdekaan Indonesia serta strategi para pemimpin agama memberikan pendidikan non formal melalui pengajian dan sekaligus memotivasi warga di Pelauw untuk bekerja keras memanfaatkan peluang yang tersedia, disadari atau tidak telah menjadi dasar yang baik bagi komunitas setempat mengalami perkembangan dan perubahan seperti sekarang. Aktivitas perdagangan antarpulau yang dilakukan oleh warga negeri Pelauw pasca kemerdekaan Indonesia tidak serta-merta terjadi bila tidak didasari oleh pemahaman dan motivasi sebelumnya.

Dalam konteks KMH, agama, melalui para pemimpin telah meletakkan dasar bagi perubahan masyarakat dengan memberi interpretasi dan rasionalisasi tentang ibadah dan kerja seperti dikemukakan Weber (1946). Disini penulis melihat relevansi pemikiran Weber dalam konteks KMH. Memang disadari bahwa pemikiran Weber tentang kerja yang dihubungkan dengan aspek religiusitas, memiliki latar konteks yang berbeda dengan masyarakat di Indonesia, apalagi dengan komunitas Islam di Pulau Haruku Maluku Tengah, tetapi dalam praktik masyarakat ditemui sifat-sifat yang mengarah pada kebenaran tesis Weber tersebut. Penelitian ini menemukan bahwa perkembangan masyarakat dan perubahan sosial pada KMH di Pulau Haruku, Maluku Tengah turut dipengaruhi oleh penafsiran tentang ajaran agama serta jaringan institusi keagamaan yang dibangun oleh komunitas setempat, disamping terdapat faktor lain. Semangat usaha yang ditunjukkan oleh para pedagang keliling di Pelauw dan kerja keras para

petani cengkeh seperti disebut dalam uraian-uraian bab sebelumnya telah mendorong perubahan ekonomi secara signifikan terjadi pada akhir tahun 1970-an sampai awal tahun 1980-an. Pada masa ini banyak anak negeri Pulauw dimungkinkan untuk menempuh pendidikan tinggi dan di kemudian hari menjadi *agency* perubahan di Maluku, baik secara sosial ekonomi maupun politik. Perubahan masyarakat Pulauw semakin terasa seiring dengan perubahan politik lokal di akhir tahun 1980-an yang berlanjut hingga saat ini. Fenomena ini tentu tidak dapat dipisahkan dari berperannya agama dalam masyarakat walaupun agama bukan satu-satunya faktor yang memengaruhi pemikiran masyarakat untuk mengalami perubahan seperti dikemukakan Irwan Abdullah.

Sama seperti temuan Abdullah (1994), penulis melihat bahwa terdapat pengaruh pengajaran agama terhadap perubahan dan perkembangan KMH di negeri Pulauw. Agama berperan dalam pembaruan pemikiran dan sikap keterbukaan terhadap perubahan, yang sekaligus memotivasi untuk bekerja keras mengeluarkan diri dari ketertinggalan. Hal ini diwujudkan oleh generasi tua di Pulauw melalui kegiatan ekonomi berupa perdagangan antar pulau dan pembukaan lahan kebun secara terencana dengan sistem pertanian yang lebih baik, yang hasilnya digunakan untuk menyekolahkan anak-anak mereka sampai jenjang pendidikan tinggi. Dampak dari perkembangan ini adalah tersedia sumber daya manusia yang memenuhi tuntutan lapangan kerja baik sebagai pegawai negeri sipil, pegawai swasta, wirausaha maupun keterlibatan dalam organisasi politik. Melalui kesiapan sumber daya manusia yang memadai, generasi muda KMH di Pulauw saat ini mampu berkompetisi di berbagai bidang dan meraih kesuksesan seperti sekarang.

Penutup

Agama (Islam) telah menjadi kekuatan penting bagi perkembangan masyarakat dan perubahan sosial di negeri Pulauw. Dinamika masyarakat dalam rentetan berbagai peristiwa historisnya menunjukkan bahwa keberadaan agama (Islam) telah menjadi fondasi bagi perkembangan masyarakat dan perubahan sosial di Pulau Haruku, Maluku Tengah. Melalui pilihan terhadap Islam sebagai agama formal, orang Pulauw dan negeri-negeri muslim lain di Pulau Haruku dengan mudah membangun hubungan dagang dengan para pedagang Arab dan suku bangsa Melayu lain yang beragama Islam. Di sini dapat disebutkan bahwa pilihan memeluk agama Islam merupakan momentum penting bagi orang Hatuhaha pada masa itu untuk membangun jaringan perdagangan dan mengalami modernisasi. Hal ini berarti bahwa mereka telah menjadi bagian dari masyarakat Islam, berjejaring dengan dunia luar, dan memiliki orientasi masa depan yang lebih baik.

Agama berperan penting dalam penyiapan mental dan sumber daya manusia di Pulauw, dan secara substansial mendorong perubahan yang berdampak luas dalam kehidupan masyarakat. Sebelum ada pendidikan formal di Pulauw, para tokoh agama berinisiatif melakukan pendidikan informal dengan mengadakan pengajian dan dalam kesempatan yang sama, para guru mengaji melakukan pembaruan pemikiran untuk meningkatkan ekonomi keluarga melalui kegiatan pertanian dan perdagangan. Melalui konsentrasi pada dua bidang ini, orang Pulauw dan KMH umumnya sejak masa kolonial sampai kemerdekaan Indonesia tetap dikenal memiliki hasil pertanian terutama cengkeh yang baik dan mereka cukup dikenal dalam hal perdagangan antarpulau di Maluku Tengah. Keberhasilan dalam bidang usaha pertanian dan perdagangan semakin

terasa pada era tahun 1970-an dan tahun 1980-an. Pada era ini para pemilik dusun cengkeh mengalami suatu masa keemasan karena harga cengkeh yang melambung tinggi, sedangkan para pedagang keliling juga dapat memperoleh keuntungan besar karena penduduk di pulau-pulau memiliki daya beli yang tinggi, seiring naiknya harga cengkeh.

Dampak dari membaiknya ekonomi masyarakat adalah banyak anak-anak KMH secara khusus dari Pulauw pada masa itu dapat bersekolah sampai jenjang universitas, baik di Ambon maupun di luar Ambon seperti di Makasar, di Surabaya, di Jakarta, di Yogyakarta, dan

kota lainnya di Pulau Jawa. Keberhasilan dalam pendidikan berpengaruh luas bagi perubahan di kalangan KMH di negeri Pulauw. Saat ini KMH di negeri Pulauw, baik dari kelompok adat maupun kelompok syariah merupakan salah satu komunitas di Maluku yang cukup mengalami perkembangan drastis, dan menjadi acuan bagi kelompok-kelompok lain. Padahal sebelumnya KMH terdiskriminasi di Maluku. Fenomena tersebut semakin menegaskan peran agama sebagai kekuatan signifikan yang turut menentukan perubahan dalam komunitas muslim Hatuhaha, walau memang bukan menjadi faktor satu-satunya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, I., *The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious reform and economic modernization in a Central Javanese town*, Amsterdam: Universiteit van Amsterdam. 1994.
- Abdulrahman, P.R., "Maluccan Responses To The First Intrusions Of The West" in Soebadio, H., du Marchie Sarvaas, Carine A. *Dynamics of Indonesian History*, Amsterdam: North-Holland Publishing, 1978: 161-188.
- Amal, A.M., *Kepulauan Rempah-Rempah, Perjalanan Sejarah Maluku Utara, 1250-1950*, Makasar, Nala Cipta Litera. 2007
- Ballantijn, G., *Rumpius: De Blinde Ziener van Ambon*, Nederland: Meijer's Boek. 1944
- Bartels, D., *Guarding The Invisible Mountain: Intervillage Alliance, Religious Syncretism and Ethnic Identity Among Ambobonese Christians and Moslems in The Maluccas*, Cornell University. 1977
- Bellah, R.N., *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1992
- Chauvel, R., "Ambon's other halp: some preliminary observation on Ambonese Moslem society and history", *Review of Indonesian and Malayan Affairs* 1980, 14-1: 40-80.
- Collins, J.T., *A Book and a Chapter in the History of Malay : Brouwerius' Genesis (1697) and Ambonese Malay*, dalam ARCHIPEL 67, Editeur Association Archipel, Paris. 2004
- Cooley, F.L., *Ambonese Adat: A General Description*. U.S.A. Yale University, New Haven. 1962
- Davies, Ch. A., *Reflexive Ethnography: A Guide to Selves and Others*, London and New York: Routledge. 1999
- Geertz, C., *The religion Of Java*, The University of Chicago Press, Chicago and London. 1960

- Hefner, R.W., 1985, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princenton: Princenton University Press.
- Heeringa, G., *Amboina Ambon Een Volk in De Diaspora*, Nederland: ICCAN. 1964
- Keuning, J., *Sejarah Ambon Sampai Pada Akhir Abad Ke-17*, Jakarta: Bhatara. 1973
- King, V.T., and Wilder, W.D., *The Modern Anthropology Of South-East Asia, An Introduction*, London and New York: RoutledgeCurzon. 2003
- Knaap, G.J. Crisis and Failure: War and Revolt in the Ambon Island, 1636-1637, *Cakalele*, 1992 Vol. 3, PP. 1-26.
- Leirissa R.Z, *Maluku Dalam Perjuangan Nasional Indonesia*, Jakarta: Lembaga Sejarah Fakultas Sastra UI. 1975
- , *Sejarah Kebudayaan Daerah Maluku*, Jakarta: Proyek I.D.S.N. Departemen Pendidikan & kebudayaan. 1999
- Luhulima, C.P.R., *Bunga Rampai Sejarah Maluku*, Penerbit Lembaga Research Kebudayaan Nasional Terbitan Tak Berkala L.I.L.I. 1971
- Marshall, C., and Rossman, G.B., *Designing Qualitative Research*, (fourth edition), London: SAGE Publication. 2006
- Putuhena, M.S., *Interaksi Islam dan Budaya di Maluku, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan. 2006
- Reid, A., *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES. 2004
- Richards, D.S., (ed.), *Islam and the Trade of Asia, A Collouium*, Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania Press. 1970
- Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Jakarta: Serambi. 2005
- Rumahuru, Y.Z., *Wacana Kekuasaan Dalam Ritual: Studi Kasus Ritual Ma'atenu di Pelauw*, dalam Irwan Abdullah (ed.), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan TICI Publication. 2009
- Rumphius, G.E., *Ambonsche Landheschi jving*, Suntingan Manusama, Z. J., Jakarta: Arsip Nasional RI. 1983
- Sahusilawane, F., ed., *Arkeologi Islam Maluku di Kecamatan Leihitu Kabupaten Maluku Tengah*, Ambon: Balai Arkeologi Ambon. 1996
- Salamone, F.A., *Reflections on Theory and History in Anthropology*, Lanham: University Press of America. 2006
- Surjo, Dj., Nasikum, Lay, C., Falakh, F., Zaman, B.K., dan Mundayat, A.A., *Agama dan Perubahan Sosial : Studi Tentang Hubungan antara Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial-Politik Indonesia*, Yogyakarta: LKPSM dan Pusat Studi Sosial dan Asia Tenggara UGM. 2001
- Weber, M., *From Max Weber: Essay in Sociology*, Oxfort University Press. 1946
- Wrong, D. H., ed., *Makers of Modern Social Science*, New Jersey. 1970

Peranan Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Cirebon dalam Pengelolaan Dana dan Asset Sosial Keagamaan bagi Peberdayaan Umat Islam

Fauziah

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Email: fauziahmz@gmail.com

Naskah diterima 28 Maret 2013

Abstract

This article aims at understanding the role of Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH, Darul Hikam Educational Foundation) in Cirebon in managing the funds and religious social assets for the empowerment of Muslims in Cirebon. Drawing on a case study based on qualitative descriptive approach, this research concludes that some people understand the concept of waqf merely in its relation to the place of worship, not as a productive waqf. The management of funds and religious social assets of YPDH in Cirebon is good, effective and transparent. However, the access is still limited to the people, of the foundation and Muslims. YPDH in Cirebon has successfully grown their funds and religious social assets by building a kiosk, conference hall and shophouse, in which the profit can help them to equip the infrastructure of the foundation, namely by building a library, laboratory, and providing a scholarship to excellent students and those who come from deprived backgrounds, as well as creating job vacancies for the community.

Keywords: Role; Fund Management; Productive Waqf; Muslim Empowerment

Latar Belakang

Praktik keagamaan dalam bentuk pemberian harta benda untuk kepentingan agama dan sosial telah lama dilakukan oleh masyarakat pemeluk agama Islam di Indonesia, baik dalam bentuk sumbangan, wakaf, zakat, infak, sedekah, dan ibadah sosial

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mengetahui peran Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Cirebon dalam mengelola dana dan asset sosial keagamaan bagi pemberdayaan umat Islam di Kota Cirebon. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dalam bentuk studi kasus. Hasil dari penelitian ini menyimpulkan antara lain: bahwa masih ada sebagian masyarakat yang memahami wakaf hanya sebatas tempat ibadah tidak diperkenankan untuk wakaf produktif. Pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan YPDH Cirebon sudah cukup baik, efektif dan transparan. Adapun pemanfaatannya masih sebatas intern yayasan dan umat Islam. YPDH Cirebon berhasil mengembangkan dana dan asset sosial keagamaan yang dimiliki dengan membuat kios toko, gedung pertemuan dan ruko, dimana hasilnya dapat melengkapi sarana dan prasarana pendidikan yayasan yaitu membangun perpustakaan, laboratorium, memberikan beasiswa bagi siswa yang berprestasi dan siswa yang kurang mampu dan menciptakan lapangan pekerjaan bagi masyarakat.

Kata kunci: peran, pengelolaan dana, wakaf produktif, pemberdayaan umat.

lainnya. Pemerintah memandang perlu memberikan dukungan dan memfasilitasi agar pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan dapat berjalan optimal sehingga dapat menghasilkan manfaat yang lebih besar. Sejumlah potensi yang ditengarai dapat mendukung dana dan asset sosial keagamaan, antara lain: 1).

Tingginya animo masyarakat dalam menjalankan ibadah sosial keagamaan dalam berbagai jenis dan bentuknya; 2). Tersedianya kerangka regulasi sebagai landasan yuridis bagi optimalisasi pengelolaan dana dan aset sosial keagamaan seperti UU nomor 38 Tahun 1999, tentang Pengelolaan Zakat, UU Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf, Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf serta peraturan Kementerian Agama RI Nomor 4 Tahun 2009 tentang pendaftaran administrasi wakaf uang; 3).

Berkembangnya lembaga-lembaga pengelolaan dana dan aset sosial keagamaan melalui UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang pengelolaan zakat, pemerintah telah membentuk Badan Amil Zakat (BAZ) sebagai pengelolaan zakat. Eksistensi BAZ diharapkan dapat membangun kemitraan yang kokoh dengan LAZ, bahkan diharapkan menjadi lembaga pengelola zakat yang profesional dan kompeten sehingga menjadi model bagi lembaga pengelola zakat lainnya. Demikian juga melalui UU nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf, pemerintah telah membentuk Badan Wakaf Indonesia (BWI) sebagai lembaga independen untuk mengembangkan perwakafan nasional. Keberadaan BWI ini diharapkan dapat membina pengelola wakaf (*Nadhir*) secara nasional, sehingga menjadi pusat pengembangan ekonomi umat berbasis wakaf, dan menjadi lembaga yang mendorong tumbuhnya profesionalisme pengelolaan, pemberdayaan, dan pengembangan wakaf produktif; 4).

Tingginya partisipasi masyarakat dalam pengelolaan dana dan aset sosial keagamaan pemerintah dalam hal ini dapat berperan sebagai mitra strategis peningkatan mutu pengelolaan, melalui pengembangan berbagai program pembinaan dan asistensi pelayanan.

Oleh karena itu pemerintah menetapkan sejumlah perundang-undangan dan peraturan lainnya terkait pengelolaan dana bantuan sosial. Untuk itu dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) Tahun 2010-2014, Bab II Sosial Budaya dan Kehidupan Beragama disebutkan adanya permasalahan terkait kehidupan beragama yang belum optimal dan pelayanan kehidupan beragama yang masih terbatas, yaitu bahwa saat ini pengelolaan dana sosial keagamaan masih belum optimal dalam menyerap dan mendayagunakannya untuk kepentingan masyarakat, padahal dana sosial keagamaan memiliki potensi yang sangat besar dalam usaha meningkatkan kesejahteraan masyarakat, mengurangi angka kemiskinan, dan membuka lapangan kerja baru bagi masyarakat usia produktif.

Berdasarkan pertimbangan di atas dan untuk memenuhi tujuan dana dan aset sosial keagamaan dalam pemberdayaan masyarakat dapat optimal, maka perlu dilakukan penelitian untuk melihat peran lembaga keagamaan yang berhasil dan terbukti telah berkontribusi memberdayakan umat.

Rumusan Masalah dan Tujuan

Berdasarkan latar belakang pemikiran tersebut dirumuskan permasalahan penelitian sebagai berikut: a). Bagaimana persepsi komunitas Islam terhadap dana dan aset sosial keagamaan; b). Bagaimana mekanisme pengumpulan, pengelolaan, pendistribusian (pemanfaatan), pengawasan dana dan aset sosial keagamaan YPDH Cirebon; c). Apakah pengelolaan dana dan aset sosial keagamaan YPDH Cirebon telah berperan dalam memberdayakan umat Islam; d). Apakah faktor-faktor yang menjadi pendorong dan penghambat pengelolaan

dana dan asset sosial keagamaan YPDH Cirebon dalam memberdayakan umat Islam?

Penelitian ini bertujuan untuk : a). Mengetahui persepsi komunitas Islam terhadap dana dan asset sosial keagamaan; b). Mengetahui mekanisme pengumpulan, pengelolaan, pendistribusian (pemanfaatan), pengawasan dana dan asset sosial keagamaan YPDH Cirebon; c). Mengungkap pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan YPDH Cirebon dalam memberdayakan umat Islam; d). Mengetahui faktor-faktor yang menjadi pendorong dan penghambat pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan YPDH Cirebon dalam memberdayakan umat Islam.

Kerangka Konseptual

Dalam penelitian ini ada beberapa istilah yang perlu dipahami yaitu peran, lembaga pengelola dana dan asset sosial keagamaan, pemberdayaan umat beragama dan wakaf produktif. Secara konseptual istilah tersebut belum banyak diketahui. Oleh karena itu, pengertian dan batasan masing-masing istilah tersebut perlu terlebih dahulu diperjelas guna menghindari kesalahpahaman terhadap pengertian dan batasan konsep tersebut.

Peran

Peran diartikan oleh M. Ali (tt: 460) sebagai suatu yang memegang pimpinan utama pada terjadinya suatu hal. Pendapat lain mengatakan peranan sebagai bagian dari tugas yang harus dilaksanakan Bambang Marhiyanto (tt: 460). Menurut Wrightman seperti dikutip Subarman (1995: 11) peranan merupakan serangkaian tingkah laku yang saling berkaitan yang dilakukan dalam situasi tertentu. Dalam *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary* (1965: 745) disebutkan "*Role Octor's Part, One's Function, what one is appointed or expected or has undertaken to*

do". Pada bagian lain disebutkan "*Role: a character assigned*". Paul B Horson dan Cheeterl Hunt: 1984: 118) mengatakan bahwa peranan adalah perilaku yang diharapkan dari seseorang (badan) yang mempunyai status tertentu. Peranan (*part*) yang berarti juga mengambil bagian, turut, ikut dalam suatu atau beberapa kegiatan (*a share in same activity*, JB Alter, MA 1978: 280). Mengambil bagian dalam kegiatan bersama diartikan Jnanabrata Bhattacharyya (1972: 20) sebagai partisipasi. Partisipasi mempunyai persamaan kata dengan peran serta. Partisipasi berasal dari kata bahasa asing (Inggris) "*participate*", yang berarti mengambil bagian, berperan serta. Berger dan Luckmann (1972) mengatakan peranan mewakili tata institusional (*institusional order*) suatu lembaga (dalam hal ini Lembaga Pengelola Dana dan Asset Sosial Keagamaan).

Dalam peranan yang berhubungan dengan pekerjaannya, seseorang diharapkan menjalankan kewajiban-kewajibannya yang berhubungan dengan peranan yang dipegangnya. Oleh karena itu Gross, Mason dan McEachern mendefinisikan peranan sebagai seperangkat harapan-harapan yang dikenakan pada individu yang menempati kedudukan sosial tertentu. Harapan-harapan tersebut merupakan imbalan dari norma-norma sosial dan oleh karena itu dapat dikatakan bahwa peranan-peranan itu ditentukan oleh norma-norma di dalam masyarakat, maksudnya kepada seseorang diwajibkan untuk melakukan hal-hal yang diharapkan oleh "masyarakat" di dalam pekerjaan, keluarga, dan dalam peranan-peranan lainnya. Sebagian ahli sosiologi menggambarkan peranan-peranan dalam arti: apa yang diharapkan dan dituntut oleh masyarakat. (Paulus Wiratno, 1992 : 100)

Peranan seperti dikemukakan di atas juga mempunyai arti mengambil bagian, ikut dalam suatu kegiatan, yang oleh Jnanabrata Bhatta Charyya seperti

dikemukakan di atas diartikan sebagai partisipasi, dan sinonim dengan kata peran serta. Peran serta berarti ikut sertanya suatu kesatuan yang diselenggarakan oleh suatu susunan masyarakat yang lebih luas. Secara umum, peran serta berarti keikutsertaan masyarakat dalam program-program pemerintah. Peran serta sebagaimana dikemukakan di atas mengandung makna strategis dan nilai. Peran serta sebagai strategi berarti turut serta menentukan perencanaan, arah dan pencapaian tujuan. Peran serta sebagai nilai merupakan sarana untuk mencapai tujuan dan sekaligus yang ingin dicapai. Peran serta merupakan salah satu bentuk keterlibatan mental emosional dalam suatu kegiatan. Davis dan Newstrom menegaskan bahwa "peran serta adalah keterlibatan mental emosional orang-orang dalam situasi kelompok yang mendorong mereka untuk memberikan kontribusi kepada tujuan kelompok dan berbagai tanggung jawab terhadap pencapaian tujuan. (Davis, M & Newstrom, JW, 1990 : 979)

Dari beberapa pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa peran serta dalam suatu kegiatan melibatkan pengetahuan, kepercayaan, tanggung jawab, keterampilan dan sikap seperti sikap mental, tekad dan disiplin. Peran serta yang baik ialah peran serta yang mendukung suksesnya kegiatan bersama. Sebagaimana dikemukakan Webster's (1995: 338) bahwa peranan adalah fungsi yang harus dijalankan seseorang, sedangkan fungsi dalam Webster's Seventh New Collegiate Dictionary disebutkan sebagai "*The action for which a person or thing is specially fitted or used or for which a thing exist*", yang mengandung makna tindakan yang dilakukan seseorang yang telah ditugaskan kepadanya. Konsep peranan dalam kajian ini diberi makna peran serta, yang berarti ikut sertanya suatu kesatuan yang diselenggarakan oleh suatu susunan masyarakat dalam program-

program pembangunan. Pengertian ini mengandung makna bahwa kegiatan berperan serta merupakan usaha yang dilakukan bersama-sama. Peran serta mengandung makna strategi dan nilai. Peran serta sebagai strategi berarti turut serta menentukan perencanaan, dan pencapaian tujuan. Peran serta sebagai nilai merupakan sarana mencapai tujuan yang ingin dicapai.

Dari pernyataan-pernyataan di atas, peran dalam kajian ini dapat diartikan sebagai keterlibatan atau keikutsertaan (peran serta-karakter yang diperankan) dalam suatu kegiatan dan berfungsi ikut menentukan arah dan pencapaian suatu tujuan yaitu terciptanya pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan secara baik dan mampu memberdayakan umat beragama.

Pengelolaan Dana

Pengelolaan, menurut Kenneth Blanchard dan Paul Hersey dalam *management of organizational behavior utilining human recaursces* (1982) disebutkan sebagai "*the prosess of working with and throught to the efficiently accornplish organizational gools*" dari penjelasan itu dapat dikatakan bahwa pengelolaan sebagai suatu proses kerja dengan orang lain, dilakukan secara efisien untuk mencapai tujuan organisasi. Dengan demikian pengelolaan adalah seseorang, kelompok atau badan yang melaksanakan proses kerja dengan orang lain, dilakukan secara efisien untuk mencapai tujuan organisasi. Hadari Nawawi, (1981 : 7). Dana menurut W. J. S. Poerwodarminta dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia (1976 : 225), adalah uang yang disediakan atau sengaja dikumpulkan untuk sesuatu maksud (seperti menolong korban bencana alam dan sebagainya), misal uang sebanyak itu diambil dari korban banjir, sedekah pemberian (kepada orang miskin) derma, dermawan pemurah hati.

Dari berbagai definisi di atas, peran lembaga pengelola dana dan asset sosial keagamaan dalam penelitian ini adalah keikutsertaan institusi pengelola pada sistem kegiatan manusia dalam penggunaan dana dan asset sosial keagamaan secara tetap dan universal. Di kalangan umat Islam institusi dimaksud misalnya lembaga pengelola zakat, wakaf, infak dan shadaqoh.

Pemberdayaan Umat

Menurut Goodman (1987) bahwa pemberdayaan adalah sebuah pendekatan yang lebih aktif dan kritis terhadap sesuatu. Sedangkan proses pemberdayaan dalam konteks aktualisasi pengembangan dan yang berkaitan dengan upaya meningkatkan kemampuan individu berlatih untuk mampu memisahkan serta memecahkan permasalahan secara mandiri. Akan tetapi proses ini tidak hanya meliputi pemberdayaan individu saja, melainkan juga mencakup upaya memberdayakan orang lain; seperti yang dikemukakan oleh Weissglass, "Suatu proses yang mendukung manusia dalam membangun pemahaman baru dan melatih kebebasan mereka untuk memilih. (Weissglass, J, 1990 : 351-370).

Pendapat ini diperkuat oleh Irwin (1995: 92) yang mengemukakan bahwa: memberdayakan orang lain berarti memberikan sebuah kesempatan untuk membuat sumbangan kontribusi khusus mereka. Sumbangan mungkin sebuah pemahaman, bakat, energi, cara menyayangi orang secara tertentu/khusus.

Kemudian, Kieffer (1981) menggabungkan dan memperluas kedua pendekatan ini dengan menyatakan, pemberdayaan adalah suatu hubungan interaktif dan subyektiktifitas tinggi hubungan antar pribadi dengan lingkungannya. Hal itu menuntut

terobosan/inovasi dengan menggunakan metodologi etnografi/ kualitatif dan strategi khusus untuk merangkap intensitas pengalaman dari perjuangan manusia serta transformasinya. Selanjutnya, Robinson (1994) memperjelas dengan mengemukakan bahwa: Pemberdayaan adalah sebuah proses sosial individual, suatu rasa kebebasan dari kekuasaan seseorang, keahlian, kreatifitas, dan kebebasan tindakan. Diberdayakan adalah merasakan kekuatan yang mendesak dari dalam diri dan ke dalam seseorang.

Pemberdayaan, yang dalam bahasa Inggris berarti "*empowerment*", adalah sebuah konsep yang lahir sebagai bagian dari perkembangan alam pikiran masyarakat dan kebudayaan Barat, utamanya Eropa. Konsep *empowerment* merupakan sebuah konsep yang masih terlalu umum, dan kadang-kadang hanya menyentuh "cabang" atau "daun" namun tidak menyentuh "akar" permasalahan, baik yang sifatnya mendasar maupun yang akan terjadi di dalam proses. (Weissglass, J, 1990 : 351-370)

Pemberdayaan sering disamakan dengan perolehan kekuatan dan akses terhadap sumber daya untuk mencari nafkah. Bagi sebagian besar ilmuwan, politik, seperti Robert Dahl, kekuatan menyangkut kemampuan pelaku untuk mempengaruhi pelaku kedua untuk melakukan sesuatu yang sebenarnya tidak diinginkan oleh pelaku kedua. Oleh karena itu istilah pemberdayaan sering dipakai untuk menggambarkan keadaan seperti yang diinginkan individu mempunyai pilihan dan kontrol di semua aspek kehidupan sehari-hari seperti pekerjaan mereka, akses terhadap sumber daya, partisipasi dalam proses pembuatan keputusan sosial, dan lain sebagainya. Meskipun demikian terdapat kontradiksi di dalam ide pemberdayaan individu, karena orang cenderung menjadi terbatas dalam kehidupan mereka atau cenderung

menguasai orang lain sebagai hasil dari hubungan-hubungan sosial dan struktur-struktur di luar kontrol mereka sendiri. (Smith, Ines & Tom Hewitt, 1992: 221).

Dengan demikian pengertian pemberdayaan umat beragama dalam penelitian ini adalah proses transformasi dalam rangka penguatan diri maupun kelompok masyarakat atau umat beragama dengan upaya penumbuhan kekuasaan atau kemampuan yang dilakukan melalui pemberian wewenang untuk melakukan suatu pekerjaan. Dengan kata lain upaya menumbuhkan umat beragama meningkatkan kemampuan mereka dalam mengubah masa depan, dilakukan atas pilihan sendiri sehingga meningkat kehidupan ekonomi, pendidikan, kesehatan mereka. Kondisi semacam ini akan dapat mendorong mereka untuk mengoptimalkan pengamalan ajaran agamanya.

Wakaf produktif

Secara terminologi, para ahli fikih menggunakan istilah wakaf dengan dua kata yaitu *habas* dan wakaf. Wakaf dan *habas* adalah kata benda dan jamaknya adalah *awqaf*, *ahbas* dan *mahbus*. Dalam kamus Al-wasith dinyatakan artinya menahan sesuatu. Sedangkan menurut Ibnu Faris kata *habas*: *alhabsu ma wuqifa*, artinya sesuatu yang diwakafkan. Definisi wakaf yang dibuat oleh para ahli fikih pada umumnya memasukkan syarat-syarat wakaf. Al-Minawi mendefinisikan wakaf adalah: menahan harta benda yang dimiliki dan menyalurkan manfaatnya dengan tetap menjaga pokok barang dan keabadiannya yang berasal dari para dermawan atau pihak umum selain dari harta maksiat semata-mata karena ingin mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dalam sebuah hadits, Rasulullah SAW bersabda: "Semua amal manusia akan terputus kecuali tiga perkara, yaitu: shadaqah jariyah, ilmu

yang bermanfaat dan anak-anak saleh yang selalu mendoakan orang tuanya". Hadits ini menyebutkan bahwa shadaqah jariyah merupakan salah satu amal yang akan selalu mengalir manfaatnya dan pahalanya, sebagaimana disebutkan oleh ulama fiqih adalah wakaf, karena wakaf manfaatnya berlangsung lama dan bisa diberdayakan oleh masyarakat umum.

Berdasarkan maknanya wakaf adalah memberikan harta atau pokok benda yang produktif untuk kepentingan masyarakat, agama dan umum. (Mundzir Qahar, 2008 : 3). Dalam perkembangannya perwakafan, tidak saja harus berbentuk barang yang tetap seperti tanah atau bangunan tetapi juga bisa dalam bentuk uang tunai. Sedangkan wakaf produktif yaitu wakaf yang bisa memberikan manfaat dan dapat berperan dalam menanggulangi permasalahan umat khususnya masalah sosial dan ekonomi. (Mundzir Qahar, 2008: 44)

Prior Research

Beberapa penelitian terkait dana dan asset sosial keagamaan yang dikelola oleh lembaga-lembaga sosial keagamaan dan pemerintah telah banyak dilakukan, salah satu diantaranya adalah Kajian pengelolaan wakaf dan pemberdayaannya di Indonesia yang dilaksanakan oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat pada tahun 2005. Kajian ini berhasil mengungkap antara lain bahwa dompet duaafa yang dikenal dengan lembaga Nirlaba pengelola zakat, infak dan sodaqoh sejak tahun 2001 mulai menghimpun dan mengelola wakaf uang, dan semua dana yang terkumpul dipergunakan untuk membiayai pembangunan gedung dan pelayanan kesehatan gratis kepada kaum dhuafa melalui program pelayanan kesehatan Cuma-Cuma (LKC), tanpa menyisakan nilai pokok dana (uang) wakaf.

Selain itu Pusat Bahasa dan Budaya yang kini bernama *Center for the Study of Religion and Culture (CSRC)* UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2003/2004 dengan tema "*Filantropi Islam untuk Keadilan Sosial di Indonesia*", Survey yang dilakukan CSRC UIN ini berhasil mengungkapkan bahwa 99,3% muslim di Indonesia melakukan kedermawanan sosial baik berbentuk harta atau waktu dan tenaga (*volunteering*), penelitian juga berhasil mengungkapkan adanya potensi yang cukup besar dana umat muslim yang dapat dikembangkan bagi peningkatan kesejahteraan umat yaitu sebesar 19,3 triliyun pertahun. Namun demikian penelitian ini juga mengungkap bahwa potensi dana umat itu belum dapat dikelola secara optimal, pemanfaatannya sangat terbatas dan tidak inovatif, penelitian ini juga mengungkapkan masih adanya kurang percaya masyarakat terhadap lembaga-lembaga pengelola dana sosial umat yang ada. Sedangkan penelitian kali ini disamping akan menggali aspek bagaimana penggalian dana (*fund rising*) dan pemanfaatannya, juga akan menggali secara mendalam aspek manajemen pengelolaan dana-dana tersebut.

Penelitian ini memiliki kesamaan dalam hal menggali persoalan sekitar *filantropi* baik latar belakang, penggalian dana, sistem pengelolaan, dan pemanfaatannya. Namun terdapat perbedaan pendekatan yang digunakan. CSRC UIN menggunakan pendekatan kuantitatif maka kurang dapat menggali aspek manajemen dalam pengelolaan dana sosial umat oleh lembaga-lembaga yang selama ini bergerak dalam *filantropi* dan sejauhmana efektivitasnya dalam pemberdayaan masyarakat. Sedangkan penelitian kali ini menggunakan pendekatan kualitatif, maka penelitian ini akan lebih memungkinkan untuk dapat menggali informasi terkait bagaimana manajemen pengelolaan dana dilakukan oleh masing-masing lembaga pengelola

dana dan upaya-upaya efektif yang dikembangkan oleh lembaga tersebut dalam pemberdayaan masyarakat.

Penelitian ini diharapkan lebih jauh mengetahui apakah lembaga pengelola dana dan asset sosial keagamaan juga ikut menentukan arah dan pencapaian terciptanya umat Islam yang memiliki kebebasan untuk melakukan tindakan, karena didorong oleh kekuatan yang mendesak dalam dirinya untuk mengamalkan tuntutan ajaran agama, dengan perkataan lain tumbuhnya kesadran umat beragama untuk mengamalkan tuntutan ajaran agamanya, karena dilandasi dorongan dari dalam dirinya sendiri.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, dimana hasil kajiannya bersifat deskriptif. Dengan penelitian ini diharapkan dapat diperoleh informasi dari masyarakat yang dianggap mengetahui perihal pelaksanaan pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan dan mampu berperan memberdayakan umat beragama dalam meningkatkan pengamalan ajaran agama. Metode kualitatif dalam penelitian ini lebih menekankan kepada peneliti untuk memperhatikan pada proses, peneliti sebagai instrumen pokok pengumpulan dan analisis data sehingga peneliti terlibat langsung dalam kerja lapangan. Penelitian ini menggunakan metode studi kasus. Studi kasus dipilih atas dasar pertimbangan bahwa obyek studinya beragam, berusaha menelusuri dan menghubungkan berbagai variabel yang kemungkinan saling berkaitan, akan tetapi hasil "*ekplanasinya*" tidak dapat digeneralisir. (Sanapiah Faisal, 2003: 22)

Subyek penelitian adalah Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) yang berada di Kota Cirebon Provinsi Jawa Barat. Data yang akan dikumpulkan terdiri dari data primer dan sekunder.

Data primer diperoleh dengan wawancara langsung kepada sejumlah informan yang dianggap mengetahui tentang pengelolaan dana dan aset sosial keagamaan YPDH Kota Cirebon. Data sekunder diperoleh dari dokumen, literatur, majalah, surat kabar dan surat-surat keputusan baik yang dibuat lembaga pengelola dana dan aset sosial keagamaan, pemerintah, instansi terkait dan laporan pelaksanaan pengelolaan dana dan aset sosial keagamaan.

Teknik pengumpulan data menggunakan studi pustaka, wawancara dan pengamatan. Studi pustaka dilakukan dengan mengkaji dan menelaah buku-buku, dokumen, naskah hasil penelitian dan tulisan yang terkait dengan masalah yang dikaji. Wawancara dilakukan kepada sejumlah informan yang dianggap banyak mengetahui permasalahan yang dikaji, dengan menggunakan pedoman wawancara. Pedoman wawancara disusun sebelum wawancara dilakukan dengan mengacu kepada tujuan studi (*Ida Bagus Mantra, 2004:86*). Untuk memperoleh informasi secara mendalam sesuai kebutuhan data yang dikumpulkan, peneliti mengembangkan sendiri pedoman wawancara tersebut.

Setelah data terkumpul dilakukan analisis data. Data yang telah diperoleh dikelompokkan terlebih dahulu, dikategorikan dan dihubungkan antara data-data yang satu dengan data yang lainnya. Selanjutnya dilakukan analisa data untuk dilakukan interpretasi dan diambil kesimpulan.

Gambaran Umum Wilayah Penelitian

Kota Wali, demikianlah julukan untuk Kota Cirebon terletak di daerah pantai utara Provinsi Jawa Barat bagian timur. Memiliki motto daerah yang merupakan semboyan kerja adalah:

“Gemah Ripah Loh Jinawi” yang bermakna perjuangan masyarakat Cirebon sebagai bagian bangsa Indonesia bercita - cita menciptakan ketentraman/ perdamaian, kesuburan, keadilan, kemakmuran, tata raharja dan mulia abadi.

Kota Cirebon memiliki luas wilayah administrasi ± 3.735,8 hektar, pada tahun 2009 terdiri dari 5 wilayah Kecamatan, 22 Kelurahan dengan jumlah penduduk sebanyak 304.152 jiwa. Dengan komposisi penduduk laki-laki sekitar 148 ribu jiwa dan perempuan sekitar 155 ribu jiwa. Kota Cirebon memiliki letak geografis yang sangat strategis, karena merupakan jalur utama transportasi dari Jakarta menuju Jawa Barat, Jawa Tengah, yang melalui daerah utara atau pantai utara (pantura). Letak tersebut menjadi suatu keuntungan bagi Kota Cirebon, terutama dari segi perhubungan dan geografis.

Dewasa ini paradigma pembangunan kota Cirebon telah bergeser dari pembangunan ekonomi ke pembangunan manusia, dengan prioritas kepada peningkatan kualitas penduduknya. Pemerintah Kota Cirebon melakukan peningkatan kualitas sumber daya manusia (SDM) melalui pembangunan di bidang pendidikan, terutama pendidikan formal. Upaya yang dilakukan diantaranya meningkatkan sarana dan prasarana agar dapat memperluas jangkauan pelayanan dan kesempatan kepada masyarakat dalam memperoleh pendidikan. Tersedianya sarana dan prasarana pendidikan di Kota Cirebon merupakan salah satu wujud nyata pembangunan di bidang pendidikan. Pada tahun 2009/2010 Kota Cirebon memiliki SD berjumlah 160 sekolah, dengan jumlah guru sekitar 1.886 orang dan MI berjumlah 17 sekolah dengan jumlah guru 255 orang, SLTP berjumlah 40 sekolah dengan jumlah guru 1.072 orang dan MTs 12 sekolah dengan jumlah guru 270 orang dan ditingkat SMU terdapat 24 sekolah yang

mempunyai guru 831 orang dan MA berjumlah 6 sekolah dengan jumlah guru sebanyak 146 orang.

Pembangunan pendidikan ini tidak akan ada artinya jika tidak ditopang dengan keamanan. Situasi aman dan tertib di dalam kehidupan masyarakat sangat diperlukan. Dengan keamanan dan ketertiban yang kondusif akan meningkatkan produktifitas masyarakat. Indikator semakin baiknya sosial dan lingkungan di Kota Cirebon terlihat dari semakin mudahnya masyarakat melakukan ibadah menurut agama yang dianutnya. Untuk kemudahan tersebut diantaranya tersedia tempat untuk melakukan ibadah. Pada tahun 2009 di Kota Cirebon terdapat 213 masjid, 22 gereja, 1 pura, 3 vihara dan 1 klenteng. (BPS, 2010).

Sekilas tentang Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Kota Cirebon

Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) merupakan lembaga pendidikan Islam formal yang tertua di Kota Cirebon yang memiliki tanah wakaf seluas ± 3 Ha. Semula yayasan ini bernama Djami'iyatu Ta'lim Al Auladi Al Islamiyah disingkat DTA didirikan atas prakarsa Sayid Hasan bin Ali Al Jufri dan Syekh Ali Az Zubaedy pada tanggal 10 Muharrom 1327 H/15 Januari 1910. Yayasan pendidikan Islam Darul Hikam adalah bentuk badan hukum dengan akte Notaris tanggal 16 Maret 1960 nomor 38 merupakan badan wakaf yang mencoba melakukan terobosan-terobosan untuk terus berbenah dalam rangka meningkatkan kualitas mutu pendidikan yang berbasis kompetensi dalam disiplin ilmu keagamaan dan meningkatkan kualitas pelayanan/fasilitas.

Visi Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) ini adalah terwujudnya satuan-satuan pendidikan yang mampu memberikan pendidikan berkualitas nasional dan internasional berlandaskan

Islam *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Adapun misinya adalah: 1) Mengembangkan sistim pembelajaran yang berkualitas nasional dan internasional untuk menghasilkan lulusan yang memiliki komitmen ke-Islaman, komitmen kebangsaan berwawasan global dan cendekiawan majemuk berlandaskan Islam *Ahlussunnah wal Jamaah*; 2) Mengembangkan profesionalisme tenaga kependidikan sebagai komponen terpenting dalam menciptakan sistim pembelajaran yang berkualitas nasional dan internasional; 3) Mengusahakan keberadaan dan penataan sarana dan prasarana pendidikan berbasis teknologi yang memadai sebagai komponen penting bagi terselenggaranya sistim pembelajaran yang berkualitas nasional dan internasional; 4) Mengembangkan sistim promosi yang efektif agar terdayagunakannya satuan - satuan pendidikan yang dikembangkan; 5) Mengembangkan manajemen mutu satuan-satuan pendidikan secara terpadu dan berbasis teknologi untuk terciptanya suasana pembelajaran berkualitas nasional dan internasional; 6) Pengembangan unsur-unsur pondasi dalam rangka penciptaan komponen penting menuju pengembangan satuan-satuan pendidikan yang berkualitas internasional.

Struktur kepengurusan YPDH adalah sebagai berikut: 1). Dewan Pembina yang terdiri dari ketua Ahmad bin Yahya dan wakil ketua Abdurahman Alkaff, Sekretris Husein Subuh dan anggotanya Ali Yusuf bin Yahya dan Moh. Miqdad Baharun; 2). Dewan Pengawas dengan ketua Muhamamd bin Ali Alhabsi dan anggotanya sebanyak empat orang yaitu: usman Yahya, Hasan Syu'eb, Quraisy Baharun dan Zainal Abidin Asegaf; 3). Dewan pengurus sebagai ketua umum Hamid Hasan Alkaff, ketua I Yusuf Yahya, Ketua II Lutfi aljuferi dan sekretaris umum Syarif Saleh Aljufri dan bendahara umum Musthofa Shahab.

Perspektif Komunitas Islam terhadap Dana dan Asset Sosial Keagamaan

Dalam setiap agama terdapat pemahaman bahwa pengertian ibadah adalah tidak semata-mata dipahami dalam bentuk kesalehan individu yang tercermin dalam ibadah-ibadah ritual keseharian, tetapi terkait pula dengan kesalehan sosial. Secara umum ibadah yang dilakukan oleh setiap individu harus memiliki nilai tambah dalam bentuk kegiatan sosial di masyarakat misalnya melalui aksi pemberian bantuan sumbangan atau dana sosial melalui lembaga pengelola dana dan aset sosial keagamaan (*filantropi*).

Wakaf merupakan institusi sosial dan keagamaan Islam yang telah memainkan peranan penting dalam sejarah masyarakat muslim. Wakaf muncul dari suatu pernyataan dan perasaan iman yang mantap dan solidaritas yang tinggi antara sesama manusia. Di Indonesia, wakaf telah dikenal dan dilaksanakan oleh umat Islam sejak agama Islam masuk di Indonesia. Wakaf telah menjadi salah satu penunjang perkembangan masyarakat Islam. Sebagian besar rumah ibadah, perguruan Islam dan lembaga-lembaga keagamaan Islam lainnya dibangun di atas tanah wakaf. Suatu kenyataan yang tidak bisa dipungkiri, bahwa wakaf yang ada di Indonesia pada umumnya berupa masjid, musholla, madrasah, sekolahan, makam, rumah yatim piatu dan lain-lain. Masih sedikit sekali tanah wakaf yang dikelola secara produktif dalam bentuk suatu usaha yang hasilnya dapat dimanfaatkan bagi yang memerlukan termasuk fakir miskin.

Sejarah panjang telah membuktikan bahwa Indonesia adalah bangsa yang baik, bangsa yang memiliki budaya memberi, bahkan terbaik dibanding bangsa-bangsa lain di muka bumi. Setidaknya, hasil survey *Public Interest Research and Advocacy Center* (PIRAC) di sebelas kota besar di Indonesia menunjukkan

dari 2500 responden, 96% mengaku memberi sedekah, 4% memberi lembaga keagamaan, dan 77% memberi lembaga non keagamaan. Zaim Saidi & Hamid Abidin (2004). Angka ini jauh melampaui Amerika yang mengklaim diri sebagai bangsa pemurah sedunia dengan jumlah orang penyumbang uang pada tahun 1999 sebesar 73%, Jerman 44% dan Perancis 43%, sebagaimana dilansir Majalah Times (24 Juli 2000). Kuatnya budaya memberi bangsa ini, disamping termotivasi oleh rasa kemanusiaan, faktor lain yang paling kuat mengerakkannya adalah agama, misi profetik (QS. Al-Baqarah: 267). Secara teologis, perintah beramal saleh, baik untuk kepentingan dakwah agama maupun untuk membantu dhuafa adalah prasarat dari sempurnanya keimanan menuju keselamatan dunia dan akhirat.

Umat Islam di Kota Cirebon adalah masyarakat yang religius dan memiliki kesadaran yang cukup tinggi untuk berwakaf. Hal ini dapat dilihat dari animo masyarakat untuk berwakaf semakin meningkat dari tahun ke-tahun dan jumlah tanah wakaf semakin bertambah. Saat ini jumlah tanah wakaf yang sudah sertifikasi sebanyak 349 tanah wakaf. Namun sangat disayangkan jumlah tanah wakaf yang cukup banyak ini belum dimanfaatkan secara optimal. Hal ini dikarenakan masih banyak pemahaman di masyarakat yang mengartikan wakaf hanya diperbolehkan untuk kepentingan peribadatan semata seperti masjid, musholla, madrasah, dan pemakaman tidak diperkenankan untuk yang lainnya apalagi untuk usaha ekonomi. Pemahaman inilah yang perlu diluruskan dan diperlukan adanya sosialisasi wakaf produktif.

Wakaf merupakan bentuk lain dari shodaqoh, yang bersifat permanen dan *stick to the goal* yang dalam perkembangannya dipandang lebih progresif dalam upaya pemberdayaan umat Islam. Berbeda dengan shodaqoh, hadiah, infaq dan

hibah, wakaf memberikan jaminan lebih akan diimplikasinya tujuan dan sasaran yang menjadi niat wakif untuk menggunakan peruntukannya sesuai yang telah ditentukan oleh wakif sendiri karena *nadzhir* hanya diberi tugas untuk menggunakannya dan mengurusnya.

Potensi ZISWAF (Zakat, Infaq, Shadaqoh dan Wakaf) umat Islam Indonesia sangat besar. Namun potensi yang besar tersebut belum dapat dikelola dengan baik. Instrumen keuangan Islam sangat prospektif untuk dikembangkan ke depan adalah wakaf produktif (wakaf uang). Studi yang dilakukan para pakar menunjukkan bahwa potensi wakaf uang cukup besar. Asumsinya jika 10.000 orang Islam saja berwakaf mulai dari Rp. 100.000,-, maka akan terkumpul dana sebesar 1 Milyar. Jika dana wakaf dikelola dengan baik akan menghasilkan kekuatan dana umat yang luar biasa dan dengan dana ini bisa memberdayakan umat.

Lembaga wakaf merupakan asset yang memberi kemanfaatan sepanjang masa, Namun, pengelolaan dan pendayagunaan harta wakaf di Indonesia masih sedikit. Padahal semestinya harta wakaf dapat dikelola secara produktif. Pemberdayaan dan Pengembangan wakaf produktif merupakan hal yang baru dalam perkembangan wakaf di Indonesia. Selama ini terlihat pemberdayaan dan pengembangan wakaf mengalami banyak hambatan dan rintangan, terutama dalam hal pengelolaan wakaf yang tidak produktif sehingga kurang dirasakan manfaatnya kepada masyarakat yang membutuhkan. Oleh karena itu, pemberdayaan dan pengembangan wakaf harus diarahkan kepada wakaf produktif melalui manajemen yang sesuai dengan syariat Islam dengan mengerakkan seluruh potensi yang terkait.

Salah satu pertimbangan dikeluarkannya Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Peraturan Pemerintah nomor 42 Tahun

2006 tentang pelaksanaannya adalah perlu ditingkatkan peran wakaf sebagai pranata keagamaan yang tidak hanya bertujuan menyediakan berbagai sarana ibadah dan sosial, tetapi juga memiliki kekuatan ekonomi yang berpotensi, anatara lain untuk memajukan kesejahteraan umum, sehingga perlu dikembangkan pemanfaatannya sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Peraturan perundang-undangan tentang wakaf telah mengakomodir segala hal yang berhubungan menuju wakaf produktif. Sebagai langkah awal dalam melaksanakan wakaf produktif ini dengan menghilangkan segala kendala yang dihadapi selama ini dalam mengelola wakaf terutama tidak produktifnya harta benda wakaf, *nazhir* yang kurang profesional dan administrasi pengelola wakaf yang tidak tertib. Semua harta wakaf yang mempunyai nilai komersial yang tinggi ditata kembali dan hasilnya untuk kesejahteraan masyarakat.

Memberdayakan dan mengembangkan harta wakaf secara produktif diperlukan beberapa langkah antara lain menyediakan dana yang diperlukan untuk mengembangkan dana wakaf. Oleh karena itu Kementerian Agama dalam hal ini Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam melaksanakan program bantuan pemberdayaan wakaf produktif melalui Daftar Isian Pelaksana Anggaran (DIPA). Ditjen Bimas Islam sebagai fasilitator, dinamisator, pembuat kebijakan dan mitra umat dalam mengalang potensi wakaf dan membangkitkan partisipasi umat untuk memberdayakan tanah wakaf. Dalam upaya membangkitkan partisipasi umat tersebut telah menyalurkan dana stimulan untuk mengembangkan tanah wakaf dengan menciptakan Percontohan Wakaf Produktif yang bersumber dari APBN dan APBN-P. Yayasan Pendidikan Darul Hikam Kota Cirebon termasuk salah satu yayasan pendidikan yang mendapatkan kepercayaan dari Ditjen Bimas Islam

untuk mendapatkan dana *stimulant*. Dana bantuan inilah yang dimanfaatkan oleh YPDH untuk memproduktifkan tanah wakaf yang letaknya sangat strategis ini dari lahan tidur menjadi lahan yang produktif dengan membangun tujuh ruko yang hasilnya sudah dirasakan oleh YPDH dan masyarakat sekitarnya.

Pengumpulan, Pengelolaan, Pemanfaatan dan Pengawasan Dana dan Asset Sosial YPDH

Pengumpulan dana Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Cirebon didapat dari uang sewa kios toko, iuran uang sekolah, zakat mal dari donatur, infak orang tua murid dan masyarakat. YPDH memiliki pendidikan sekolah mulai dari Taman Kanak-Kanak (TK), Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTS) dan Sekolah Menengah Pendidikan (SMP). Pengumpulan dana YPDH semakin bertambah setelah tahun 2006 mendapatkan kepercayaan menerima bantuan pemberdayaan wakaf produktif dari Kementerian Agama RI dengan penetapan Surat Keputusan Dirjen Bimas Islam Nomor : Dj.II/167 tahun 2006, tanggal 13 Oktober 2006 sebesar Rp. 2.000.000.000,- (dua milyar). Dana bantuan ini dimanfaatkan YPDH dengan membangun 7 (tujuh) ruko di tanah wakaf yang belum produktif sementara tanah wakaf tersebut letaknya sangat strategis. Ruko yang dibangun 2 lantai ini berukuran 3 X 3 m² dan 3 X 4 m² ditunjang dengan areal parkir seluas 350 m² dan pos satpam. Ruko tersebut telah disewakan kepada: 1). Asuransi Sinar Emas; 2). Asuransi Beringin Sejahtera Arta Makmur; 3). Cetakan/Foto copy; 4.) Bank BRI; 5). Warnet; 6). Fashion; 7). Game. Ketujuh ruko ini disewa minimal 2 (dua) tahun dengan biaya sewa sebesar 20 juta setahun @ruko.

Pengelolaan dana dan asset sosial YPDH sudah cukup maju. Hal ini dapat dilihat dari keputusan YPDH yang sudah melakukan pemberdayaan wakaf produktif dengan mengalihkan fungsi kelas yang sudah tidak efektif menjadi kios toko. Semula kios toko ini adalah kelas-kelas belajar SMP YPDH. Karena banyaknya SMP baru yang berada di sekitar SMP YPDH sehingga berdampak pada penurunan jumlah murid. Akhirnya pengurus YPDH berinisiatif menjadikan kelas SMP ini menjadi kios toko untuk disewakan dan memindahkan SMP tersebut ke area sekolah YPDH yang lain. Jumlah kelas yang dijadikan kios toko ini berjumlah 13 dimana 9 diantaranya disewa pertahun Rp. 15 juta dan sisanya disewa Rp. 10 juta pertahun. Jadi terkumpul uang dari kios toko ini sebanyak Rp. 175 juta pertahun. Selain itu YPDH membuat gedung pertemuan yang tidak hanya berfungsi sebagai gedung pertemuan wali murid tetapi gedung tersebut disewakan kepada masyarakat untuk untuk acara pernikahan atau sunatan.

Begitu pula bantuan pengelolaan dana wakaf produktif sudah diatur oleh Dirjen Bimas Islam, yaitu jumlah uang yang didapat dari sewa ruko ini dibagi menjadi 2 bagian yaitu 60% manfaatnya untuk kepentingan yayasan dan 40% harus disimpan di Bank untuk disimpan guna capaian BEP (*Break Even Point*). BEP menurut kaidah manajemen keuangan adalah keadaan terjadinya titik impas antara bantuan yang diberikan dan hasil yang diperoleh dalam jangka waktu tertentu. Pengertian ini memiliki ketegasan bahwa *nadzhir* harus konsekuen dimana hasil pemanfaatan (keuntungan usaha) harus memperhatikan perimbangan antara kegiatan ekspansi dengan kewajiban mengalokasikan capaian BEP. Namun capaian BEP ini dirasakan oleh YPDH cukup berat. Hal ini dikarenakan

uang sewa ruko dalam satu tahun hanya terkumpul 140 juta. Jika 40% dari uang sewa ruko ini harus disimpan untuk capaian BEP berarti dalam setahun hanya 56 juta, 10 tahun hanya terkumpul 560 juta. BEP (*Break Even Point*) ini harus dikaji ulang meskipun manfaat bantuan dana wakaf produktif ini sangat membantu pemberdayaan YPDH.

Wakaf produktif menjadi solusi sebagai kekuatan ekonomi masyarakat. Manfaat dari wakaf produktif ini sangat banyak sekali. Seperti yang dilakukan oleh YPDH, dengan wakaf produktif mereka bisa memberikan beasiswa kepada siswa yang kurang mampu, menciptakan lapangan pekerjaan untuk masyarakat dengan menambah jumlah guru sesuai dengan jumlah yang dibutuhkan, bisa memberikan gaji guru yang lebih layak, memperbaiki sarana dan prasarana pendidikan yang rusak, menambah fasilitas belajar seperti perpustakaan sekolah dan sarana laboratorium bahasa serta komputer dan memberikan bantuan sembako setiap bulan Ramadhan kepada masyarakat yang kurang mampu. Hanya saja manfaat wakaf produktif YPDH masih sebatas untuk intern yayasan dan masyarakat muslim, belum bisa memberi manfaat kepada umat lain. Sementara untuk pengawasan bantuan dana wakaf produktif belum berjalan dengan efektif. Hal ini dikarenakan tidak adanya pengawasan langsung dan kontinyu terhadap penerima bantuan dana wakaf produktif dan belum adanya juklak juknis dan sangsi yang jelas.

Faktor Pendukung dan Penghambat

Secara umum dalam pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan YPDH Kota Cirebon terdapat hal-hal yang menjadi faktor pendukung dan juga menjadi problem dalam pengelolaannya.

Adapun hal-hal yang menjadi faktor pendukung untuk pengembangan dana dan asset sosial keagamaan diantaranya: 1). Tingginya animo masyarakat Cirebon untuk berwakaf, hal ini dikarenakan masyarakat Cirebon merupakan masyarakat yang religi; 2). YPDH memiliki lahan tanah wakaf yang cukup luas dan strategis sehingga memungkinkan untuk melakukan pengembangan untuk dana dan asset sosial keagamaan yang lebih produktif; 3). Memiliki SDM yang amanah dan kreatif untuk melakukan pengembangan; 4). Mendapatkan kepercayaan dan dukungan dari masyarakat.

Adapun hal-hal yang menjadi faktor penghambat dalam pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan adalah: 1). Persepsi masyarakat yang memahami *filantropi* lebih bersifat tradisional yaitu praktik karitas (jangka pendek), padahal untuk mengatasi kemiskinan pengelolaan *filantropi* harus lebih sistematis dan berkesinambungan; 2). Masih ada tanah wakaf yang belum bersertifikat sehingga menjadi kendala untuk melakukan pengembangan dalam pengelolaannya, 3). Belum mampu mencapai BEP.

Penutup

Dari hasil penelitian ini dapat diambil beberapa kesimpulan diantaranya: 1). Masih ada persepsi sebagian masyarakat yang memahami wakaf hanya sebatas untuk sarana ibadah dan sosial lainnya tidak untuk dikembangkan menjadi produktif; 2). Pengumpulan dana dan asset sosial keagamaan YPDH di samping masyarakat juga diperoleh dari usaha lahan wakaf yang dibangun untuk properti sehingga menjadi produktif; 3). Pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan YPDH sudah cukup efektif dan transparan, hanya

saja pemanfaatannya masih untuk *intern* yayasan dan umat Islam; 4). Tingginya animo masyarakat Kota Cirebon untuk berwakaf menjadi salah satu faktor pendukung dalam mengembangkan dana dan asset sosial keagamaan di YPDH dan mencapai BEP selama 10 tahun menjadi faktor yang cukup menghambat pengembangan dana dan asset sosial YPDH untuk lebih produktif lagi.

Rekomendasi

Hasil penelitian ini merekomendasikan beberapa hal sebagai berikut: 1). Kementerian Agama perlu mengadakan sosialisasi pentingnya sertifikasi wakaf dan memanfaatkan dana dan asset sosial keagamaan lahan yang masih tidur menjadi produktif ; 2). Harus ada juklak juknis dan sangsi yang jelas bagi penerima dana stimulant bantuan wakaf produktif.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi, *Berderma untuk Semua*, Jakarta: Mizan , 2003.
- A.M.W.Pranata Vidyandika Mulyarto, *Pemberdayaan dalam Konsep Kebijakan dan Implementasinya*, Jakarta CSIS, 1996.
- Davis. M.& Newstrom, JWE, *Human Behavior as Work Organizational Behavior*, Alih Bahasa Agus Dharma, Jakarta: Erlangga, 1990.
- Departemen Agama RI, Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang *Kehidupan Keagamaan, Pengelolaan Wakaf dan Pemberdayaannya di Lansia*, Jakarta, 2000.
- Echols, John M. & Shadily, Hasan, *Kamus Indonesia-Inggeris*, Gramedia, Jakarta, 1994.
- Hadari Nawawi, *Organisasi Sekolah dan Pengelolaan Kelas*, Jakarta: Toko Gunung Agung, 1981.
- Jary, David & Jary, Julia, *Dictionary of Sociology*, Unwin Hyman, 1999.
- Khaidarman Syah, *Fungsi dan Peranan Widyaswara Studi Kasus pada Diklat X*, Jakarta, Tesis Program Pasca Sarjana IKIP Jakarta, 1995.
- L. Sill, David (Ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol 11*, Simon & Schuster and Prentice Hall International, London, 1998.
- Marhiyanto, Bambang, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Populer*, Surabaya: Bintang Timur, tt
- M. Ali, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka Amani, tt
- Paulus Wiratno, *Pokok-Pokok Pikiran dalam Sosiologi*, David Berry, Jakarta, Rajawali, 1992.
- Sanapiah, Faisal, *Format-format Penelitian Sosial*, Jakarta: CV Rajawali, 2003.
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi : Suatu Pengantar*, UI Press, Jakarta, 1969.
- W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta; PN Balai Pustaka, 1976.
- Zaim Saidi & Hamid Abidin, *Menjadi Bangsa Pemurah : Wacana dan Praktek kedermawanan Sosial di Indonesia*, Jakarta, 2004.

Ulama & Kekuasaan: Pergulatan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia (Sebuah Ringkasan dan Komentar)

Nuhrison M. Nuh
Peneliti Kehidupan Keagamaan

Judul Asli	: Ulama & Kekuasaan: Pergulatan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia
Pengarang	: Dr. Jajat Burhanudin
Penerbit	: Mizan Khazanah Ilmu-ilmu Islam
Tahun terbit	: Cetakan 1, Juni 2012
Tebal	: 481 halaman termasuk indeks

Buku ini merupakan terjemahan dari disertasi penulis yang berjudul *"Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama in Colonial Indonesia"*, pada sekolah Leiden University di Belanda, lulus pada tahun 2007. Untuk menulis disertasi ini, Jajat melakukan penelitian di Leiden Belanda selama 4 tahun (2001 – 2005), dan selama menulis disertasinya dia dibimbing oleh Kees Van Dijk dan Nico Kaptein.

Terdiri dari 10 bab, diawali dengan pendahuluan (hal 1), bab 2 Islamisasi Negeri di Bawah Angin: Ulama dan Politik Kerajaan (15), bab 3 Membangun Ranah: Ulama di Negeri Bawah Angin yang Berubah (61), bab 4 Jaringan Timur Tengah dan Menguatnya Diskursus Islam Berorientasi Syariat (95), bab 5 Kolonialisme dan Pembentukan Elit Muslim Baru (139), bab 6 Menjadi Komunitas Berbeda: Dimensi Historis Sosiologis Pesantren (187), bab 7 Munculnya Arena Baru: Hindia Belanda Modern dan Jaringan yang Berubah (225), bab 8 Reformis Islam dan Terciptanya

Ruang Publik (279), bab 9 Menegosiasikan Modernitas: Gerakan Ulama di Hindia Belanda (323), bab 10 Ulama di Indonesia Kontemporer: Refleksi ke Depan (371).

Studi yang dilakukan oleh Jajat Burhanudin ini dimaksudkan untuk mengulas satu isu paling sentral tentang ulama, yakni argumen historis dan mekanisme yang ditempuh para sarjana Muslim untuk terus berperan aktif di tengah kehidupan umat Islam di dunia modern. Menghadapi berbagai perubahan fundamental akibat modernisasi kehidupan umat Islam, ulama terus eksis sebagai elite sosial-keagamaan dengan posisinya yang terhormat.

Meningkatnya pendidikan tinggi dan munculnya penggunaan media cetak-elektronik telah memberi kontribusi bagi munculnya ruang publik, dimana ulama hanya menjadi salah satu di antara banyak Muslim yang berbicara tentang Islam. Peran ulama sebagai ahli tunggal dalam Islam kontemporer telah berakhir, dan karenanya terjadi fragmentasi otoritas keagamaan dalam Islam.

Keberlangsungannya mengafirmasi pendapat bahwa munculnya ruang publik adalah inheren dari modernitas. Namun hal itu bukan berarti berhentinya ulama dalam menyuarakan Islam. Dengan mengadopsi berbagai cara dan metode yang diadaptasi dari modernitas, ulama terus berpartisipasi dalam pembentukan diskursus Islam kontemporer. (Jajat Burhanudin, 2012: 1-2).

Pengalaman Indonesia menjadi bukti bagi peran penting ulama sebagaimana dijelaskan diatas. Modernitas berkontribusi memberi kesempatan dan kemungkinan yang luas bagi ulama untuk mendefinisikan Islam dan membentuk otoritas. Islam Indonesia sekarang meyakinkan bagaimana ulama berpartisipasi dalam berbagai peran, melampaui wilayah tradisional mereka di dalam institusi keagamaan di pedesaan. Selain sebagai pemimpin pesantren, sejumlah ulama Indonesia kini juga terlibat, sebagai contoh, dalam memperkenalkan Islam melalui media cetak dan elektronik, yang sebelumnya diakui sebagai milik kaum reformis di perkotaan. Lebih jauh, sebagian ulama juga berpartisipasi dalam berbagai peristiwa politik akbar di Indonesia seperti pemilihan umum; ini semua menunjukkan pengaruh dan peran mereka yang berlanjut dalam masyarakat Islam. (Jajat: 2012: 2).

Tujuan dan alasan dari penulisan buku ini adalah kritik terhadap pelbagai karya sebelumnya yang menyoroti perkembangan mutakhir ketika ulama telah mapan sebagai institusi sosial keagamaan pasca berdirinya NU tahun 1926; karya-karya sebelumnya tidak memberikan perhatian kepada latar belakang intelektual dan proses sosio historis yang dialami ulama dalam sejarah Indonesia; dan menekankan sejarah sosial-intelektual yang masih terabaikan oleh karya-karya terdahulu. (M. Nur Kholis Setiawan: 2013: 1).

Pendekatan yang digunakan dalam studi ini adalah pendekatan sejarah sosial, yang menempatkan teks sebagai realitas otonom, yang dengannya dibangun konstruksi historis. Teks dianggap berasal dari individu ulama yang berkontribusi pada pembentukan religiusitas umat Islam dan membentuk otoritas di tengah masyarakat. Dengan demikian, narasi berfokus pada kontribusi ulama terhadap pembentukan diskursus Islam Indonesia dan pengaruhnya terhadap konfigurasi sosial politik. (Muhamad Hisyam, 2013: 2).

Islamisasi Negeri di Bawah Angin: Ulama dan Politik Kerajaan

Di Nusantara pra-kolonial – secara tradisional disebut “Negeri di bawah angin” hubungan erat ulama dan raja (penguasa) merupakan satu karakteristik menonjol. Di Samudra Pasai, kerajaan Islam pertama di Nusantara pada abad ke -13, hubungan erat ulama dan raja telah terjadi. Hal yang sama dapat dikatakan untuk kerajaan Malaka pada awal abad ke 15. Sejarah Melayu, menggambarkan secara detail tentang peran penting ulama dalam kerajaan. Sejarah Melayu menyebutkan ulama memiliki posisi terhormat di dalam Istana, sebagai penasihat raja dan pejabat resmi istana (Winstedt, 1938: 129).

Berdasarkan data historis pembentukan kerajaan Samudra Pasai, Malaka, Aceh, Demak, Banten, Cirebon, Giri-Geresik, dan Mataram, ternyata Islam menjadi bagian tidak terpisahkan dalam pembentukan kerajaan, dan pada gilirannya pembangunan politik dan budaya. Ulama, menjadi kelompok sosial utama yang terlibat dalam kehidupan istana kerajaan. Menyandang posisi sebagai penasihat para raja, ulama juga berperan memperkuat pelaksanaan ajaran Islam di kerajaan. Dalam bingkai budaya politik kerajaan inilah, bentuk

awal penerjemahan Islam di Nusantara berlangsung. (Jajat, 2013: 15-22).

Perlu juga diungkap, bahwa pada masa ini terjadi pelembagaan hukum, seperti Kadi, Syaikhul Islam, Pekih Najumudin dan Pengulu. Lembaga/jabatan kadi membentuk salah satu kedudukan penting ulama dalam sistem peradilan, yang memberi mereka peluang memiliki otoritas keagamaan. Melalui lembaga kadi, hukum Islam (syariat) dirumuskan dan fatwa dikeluarkan. Dengan demikian, ulama memegang peran sentral dalam regulasi dan menentukan kehidupan keagamaan umat Islam. Posisi kadi sering dianggap sebagai sebuah indikator pengaruh Islam dalam masyarakat Muslim (Gullick, 1965: 139).

Selain kadi, di kerajaan Aceh terdapat pula apa yang disebut dengan Syaikhul Islam, sebuah lembaga yang secara khusus didesain untuk memberi nasihat kepada raja. Meskipun bentuknya keagamaan, jabatan Syaikhul Islam memiliki pengaruh besar dalam pembuatan kebijakan-kebijakan raja dalam masalah sosial dan politik. Sementara di Banten, kadi kerajaan yang oleh sumber Banten dinamai Pakih najmudin memegang peran penting dalam urusan keagamaan kerajaan. Dalam kaitannya dengan praktik hukum Islam, Kerajaan Banten, bersama-sama dengan Aceh, merupakan bukti dari meningkatnya Islam berorientasi syariat di Nusantara pada abad ke -17. (Jajat, 2013: 40-41). Masyarakat Jawa memiliki istilah khusus untuk jabatan kadi, yaitu penghulu. Sama dengan kadi, penghulu adalah jabatan yang diangkat secara resmi oleh raja untuk memikul tugas-tugas agama di kerajaan. Oleh karena itu, penghulu menjadi bagian dari administrasi kerajaan, yang hirarki strukturalnya mengikuti tingkat teritorial kerajaan.

Sebagaimana ditegaskan oleh Reid (1993b:84), Islam memilii sumbangsih

pada pembentukan kerajaan-kerajaan absolutis di Nusantara pra-kolonial, dan ulama memberi legitimasi keagamaan untuk meningkatkan absolutisme kerajaan tersebut. Pada masa ketika Islam muncul sebagai sebuah ideologi politik yang mapan di kerajaan, dan ulama dilembagakan kedalam kadi dan syaikhul Islam, absolutisme raja memperoleh momentumnya dalam sejarah Indonesia.

Membangun Ranah: Ulama di Negeri Bawah Angin yang Berubah

Peran penting Islam dalam budaya Jawa diwujudkan dalam pola hubungan para raja dengan peasantren, domain para ulama. Dalam hal ini, para raja memelopori pembangunan pesantren-pesantren di sejumlah daerah yang secara tradisional didesain untuk tujuan keagamaan, disebut desa perdikan desa-desa di bawah kekuasaan kerajaan yang diberi status khusus dalam fungsi keagamaan dan dibebaskan dari pajak. Desa perdikan memiliki makna kultural dalam sistem dan budaya politik Jawa. Ia menjadi perhatian utama raja dalam menciptakan dan mengawal tata negara (*njaga tata-tentrening praja*), dalam mana agama memegang peran penting sebagai sebuah cara vital bagi keseimbangan [harmoni antara makrokosmos dan mikrokosmos] dan karenanya harus dimasukkan sebagai tujuan pemerintahan (Jajat, 2013:79-80).

Desa perdikan membentuk komunitas-komunitas relegius di bawah kepemimpinan ulama, dimana ajaran Islam diterapkan dan aturan-aturan Islam dibuat. Dengan demikian, di desa perdikan inilah, pesantren mula-mula didirikan. Karenanya desa perdikan dianggap berkontribusi pada proses Islamisasi masyarakat lokal (Steenbrink, 1984: 169).

Melalui uraian di atas, membuktikan munculnya sebuah panorama keagamaan

baru setelah jatuhnya kerajaan-kerajaan maritim, dan berubahnya pusat pengajaran Islam dari istana ke pesantren di pedesaan Jawa. Melalui perkembangan ini, ulama mulai memasuki periode baru dalam perjalanan sejarahnya. Pesantren menggiring ulama menghadapi dan menjadi bagian masyarakat-masyarakat Muslim pedesaan, yang pada giliran berakibat pada terbentuknya diskursus keislaman yang berbeda dengan lingkungan kosmopolitan kerajaan maritim di wilayah pesisir. (Jajat, 2013: 83). Berdirinya pesantren menandai munculnya ulama sebagai elit pedesaan, baik dalam kaitannya dengan agama maupun sosio-ekonomi. Melalui pesantren inilah, otoritas ulama dibangun, yang membuat mereka memperoleh posisi kuat sebagai pemimpin masyarakat bagi kaum Muslim yang tinggal di pedesaan. (Jajat, 2013: 86). Kalau pesantren berperan di Jawa maka Surau berperan di Minangkabau dan Dayah berperan di Aceh dalam melakukan Islamisasi dalam masyarakat. (Jajat, 2013: 87-91).

Jaringan Timur Tengah dan Menguatnya Diskursus Islam Berorientasi Syariat

Dengan runtuhnya kerajaan-kerajaan maritim, fungsi ulama berubah dari pejabat kerajaan, menjadi guru agama di pesantren. Maka otoritas keagamaan tidak bisa lagi dibangun hanya berdasarkan hubungan eksklusif dengan elit yang berkuasa, sebagaimana terjadi pada jabatan di kerajaan. Justru ulama sendiri, dengan pesantrennya, yang kemudian menjadi fondasi bagi otoritas keagamaan mereka di tengah-tengah umat Islam. Pada titik inilah menurut Jajat, Makkah memegang peranan penting bagi para ulama. Pengalaman belajar di Makkah dipercaya meningkatkan otoritas dan pengaruh intelektual ulama di tengah-tengah umat Islam (Djajadinigrat, 1936: 201).

Pertumbuhan institusi pendidikan yang dipimpin ulama membuat persepsi kaum Muslim Nusantara terhadap Makkah berubah. Persepsi yang berubah ini diartikulasikan dengan baik dalam pemaknaan haji. Ketimbang memaknai haji dalam kerangka politik berorientasi raja, para ulama pesantren melihat ibadah sebagai sesuatu cara efektif untuk belajar Islam (*thalab al-'ilm*), disamping melaksanakan salah satu kewajiban utama sebagai Muslim.

Didukung oleh persepsi terhadap Makkah yang makin meningkat sebagai pusat pengajaran Islam, komunitas Jawi menandai pengembaraan mereka ke Makkah untuk mencapai karir intelektual mereka di bidang *thalab al-'ilm*. Berdasarkan persepsi tersebut maka pada akhir abad ke 19 Makkah menjadi pusat penghasil ulama, bersamaan dengan kemunculannya sebagai tujuan belajar umat Islam.. Kekuasaan Syarif Usman yang netral secara agama, yang berbeda dari Dinasti Wahhabi Saudi sebelumnya yang teokratis, mendorong tumbuhnya suatu iklim intelektual yang kondusif di mana ulama dari berbagai mazhab hukum Islam yang berbeda-beda dapat hidup. Dalam situasi tersebut para imigran dari negeri-negeri Islam (*al-mujawirun*) meningkat pesat. Mereka mengisi hampir setengah dari jumlah penduduk total Makkah yang mencapai 150.000 orang pada tahun 1909. Para ulama dari negeri-negeri Islam mendirikan lingkaran pengajaran (*halaqah*) di Masjidil Haram bagi rekan-rekan setanah air mereka yang melakukan rihlah ke Makkah untuk berhaji dan *thalab al-'ilm*. Berbarengan dengan jumlah imigran yang terus meningkat, ditemukan sekitar 120 halaqah di Makkah pada akhir abad ke 19, dimana ulama mengajarkan pada muridnya beragam bidang pengetahuan Islam. Dalam kaitan inilah komunitas Jawi menjadi satu elemen penting dalam pengajaran Islam berpola *halaqah* di Makkah, yang melaluinya mereka

membangun sebuah jaringan intelektual antara Hindia Belanda dengan Timur Tengah. (Jajat, 2013: 112-113).

Salah seorang ulama Jawi terkemuka di Makkah adalah Nawawi Banten. Dia merupakan salah seorang ulama Jawi dengan pencapaian intelektual yang luar biasa baik di Makkah maupun di Hindia Belanda. Nawawi tidak hanya menginspirasi komunitas Jawi untuk lebih terlibat dalam studi Islam secara serius, tetapi juga berperan dalam mendidik sejumlah ulama pesantren terkemuka. Salah satunya adalah Mahfudz Termas. (Jajat, 2013: 114-115). Dari tangan Nawawi dan Mahfudz, lahir sejumlah ulama terkemuka seperti Khalil Bangkalan dari Madura dan Hasyim Asy'ari dari Jombang, Jawa Timur. Selain itu sejumlah ulama penting lainnya adalah Wahab Hasbullah dari Jombang, Muhamad bakri bin Nur dari Yogyakarta, Asnawi Kudus, Muammar bin Kiai Baidawi dari Lasem, dan Ma'sum Muhammad Lasem dari Jawa Tengah, serta Kiai Abbas Buntet dari Cirebon, Jawa Barat. Sementara dari Banten adalah Haji Ilyas dari Serang, Tubagus Muhamad Asnawi dan Abdul Gaffar dari Caringin. (Jajat, 2013: 115-116).

Dengan demikian, halaqah di Makkah, khususnya dibawah bimbingan Nawawi dan Mahfudz, berkontribusi dalam mencetak ulama pesantren. Pengalaman belajar di Makkah telah meningkatkan otoritas ulama, dan pada akhirnya membentuk jaringan yang kokoh.

Selanjutnya Jajat membahas tentang watak diskursus Islam yang ditransmisikan ke Hindia Belanda. Penting ditekankan di sini bahwa peran Makkah sebagai pusat Islam berorientasi syariat pada abad ke -17 dan 18 tetap bertahan bahkan memuncak pada ke 19. Lebih dari sekadar merekonsiliasikan tasawuf dan syariat, ulama Makkah pada abad ke 19 secara sungguh-sungguh mengusung penerapan syariat Islam

dalam kehidupan keberagamaan umat Muslim.

Kecendrungan Islam berorientasi syariat di Makkah mulai menguat ketika ia menjadi pusat gerakan Islam Wahhab, seiring kontrol politik Dinasti Sau'd atas Hijaz pada tahun 1803. Pemikiran Islam berorientasi syariat inilah yang dipelajari ulama Jawi di Makkah dan ditransmisikan ke Hindia Belanda, yang kemudian menjadi substansi dari pembelajaran Islam di Pesantren. Ulama Jawi memperkenalkan dan menulis kitab-kitab kepada pembaca Muslim di Hindia Belanda. Selain itu fatwa kepada Mufti Makkah juga terlibat dalam proses transmisi tersebut. Baik kitab maupun fatwa menjadi unsur utama dalam transmisi Islam, di mana ulama Jawi memainkan peranan penting. (Jajat, 2013: 129-130).

Kolonialisme dan Pebentukan Elit Baru Muslim

Islam berorientasi syariat, semakin menguat pada abad ke -19. Dengan perkembangan tersebut, salah satu aspek utama Islam berorientasi syariat, aktivisme, tumbuh dan mewarnai diskursus masa itu, memperlihatkan meningkatnya perhatian terhadap perlunya pembaruan sosio-moral umat Muslim. (Rahman 1966: 193-194). Dengan aktivisme ini, Islam berorientasi syariat mengambil bentuk gerakan protes melawan stabilitas politik yang coba ditegakkan Pemerintah Kolonial di Hindia Belanda. Dan Makkah dianggap Belanda sebagai sumber inspirasi bagi aktivisme anti-kolonial tersebut. (Jajat, 2013: 140 – 141).

Maka pada masa ini muncul ulama-ulama yang memberontak melawan Belanda. Sehingga di beberapa daerah terjadi perang melawan Belanda seperti perang Padri di Sumatera barat (1807-1832), perang Diponegoro di Jawa (1825-

1830), pemberontakan Banten (1888), dan perang Aceh (1873-1910). Teks-teks yang digunakan untuk mendorong masyarakat untuk berjihad antara lain kitab *Nasihat Al-Muslimin fi Faddhilati Jihad* karangan Abdussamad Al-Falimbani dan karya-karya Ahmad Rifai Kalisasak.

Untuk menghadapi pemberontakan para ulama, Belanda berkolaborasi dengan ulama pemerintah dan penghulu berusaha menjinakkan ulama yang di mata kolonial membuat kesulitan.

Menjadi Komunitas Berbeda: Dimensi Historis Sosiologis Pesantren

Akibat utama pemberontakan Banten adalah munculnya sentimen anti pegawai pemerintah di antara umat Islam Banten. Ulama menganggap mereka sebagai *kafir indianas* atau setengah kafir, dan karenanya dinilai kotor akibat hubungan mereka yang dekat dengan Belanda yang kafir.

Ranah pesantren semakin terputus dengan politik kolonial, yang menjadi domain eksklusif priyayi atau aristokrat pribumi. Ulama menjadi lebih terkonsolidasi sebagai lembaga Islam yang otoritatif di tengah-tengah umat Muslim. Mereka menjadi inti dari apa yang dikenal sebagai kaum santri. Dengan demikian, makna santri juga meluas dari semula murid pesantren menjadi sebuah komunitas. Maka baik priyayi maupun ulama pesantren berkembang menjadi dua komunitas yang secara sadar menampilkan diri dalam terma-terma keagamaan dan perilaku sosial yang berbeda. Dengan demikian, pada akhir abad ke-19 inilah mulai terbentuknya perbedaan sosial keagamaan yang terkenal, *santri*, *abangan*, dan *priyayi*, sebagaimana yang dikaji Clifford Geertz di Jawa pada tahun 1950-an. (Jajat, 2013: 188-190).

Dalam kondisi tersebut, ulama muncul sebagai komunitas berbeda menjadi inti dari komunitas santri. Meski tidak selalu eksklusif, komunitas santri mengembangkan bentuk pengetahuan agama dan praktik-praktik ritual yang berbeda dengan abangan dan priyayi.

Pada masa ini hidup seorang ulama di Jawa yaitu kyai Saleh Darat. Dia selain menjadi bagian dari kehidupan intelektual Makkah, dia juga sangat berakar dalam budaya Jawa. Selain menekankan Islam berorientasi syariat, dia juga memperkenalkan corak Islam tersebut dalam bentuk penulisan kitab yang mudah dipahami masyarakat Jawa. Saleh Darat menulis hampir semua karyanya dalam bahasa Jawa, menunjukkan bahwa dia mengabdikan kemampuan intelektualnya untuk masyarakat Jawa. Hasilnya, beberapa karyanya menjadi sumber bagi praktik keagamaan komunitas santri di Jawa. Salah satu bukunya yang monumental adalah *Majmu'at al-Syariat*, yang memiliki makna penting dalam proses integrasi pesantren dengan budaya dan masyarakat Jawa. Saleh Darat mendedikasikan *Majmu'at* untuk memberi Muslim awal sebuah doktrin-doktrin Islam yang mudah dipahami.

Munculnya Arena Baru: Hindia Belanda Modern dan Jaringan yang Berubah

Politik etis mengilhami kemajuan bagi rakyat Hindia Belanda. Sekolah dibuka luas untuk orang pribumi, tidak terbatas pada kaum ningrat, tetapi juga rakyat biasa. Dengan berdirinya sekolah-sekolah di Hindia Belanda, jumlah rakyat yang terdidik di sekolah-sekolah Barat meningkat, dari hanya 269.940 orang pada tahun 1900 menjadi 1,7 juta pada tahun 1930 an. Jumlah ini tentu saja tidak signifikan dibandingkan dengan total penduduk Hindia Belanda. Jumlah rakyat yang terdidik mencapai tidak

lebih dari 3 persen. Meski demikian, reformasi etis dalam bidang pendidikan telah menciptakan sebuah lapisan baru dalam masyarakat Hindia Belanda yang akrab dengan modernitas, yang diistilahkan Van Niel (1984) sebagai "elite Indonesia Modern". Mereka berbeda dari elit tradisional yang kedudukannya semata-mata berdasarkan kelahiran dan keturunan.

Melalui sekolah-sekolah tersebut muncul apa yang disebut dengan ide kemajuan. Ide kemajuan juga muncul dikalangan Muslim di daerah-daerah perkotaan di Hindia Belanda yang jumlahnya semakin meningkat pada awal abad ke 20. Di Jawa sebagian besar mereka adalah para pengusaha industri batik di kota-kota utama di Pulau Jawa. Kebanyakan mukim di kantong-kantong Muslim di perkotaan (kauman), mereka akrab dengan gaya hidup modern masyarakat kota dan lebih mudah beradaptasi dengan ide kemajuan. Kaum Muslim yang berbasis di perkotaan inilah yang memberi arah baru diskursus kemajuan, yang dirumuskan dalam terma-terma keislaman. Dengan berkembangnya ide kemajuan dikalangan Muslim maka muncullah non ulama sebagai pemimpin Muslim, mereka antara lain Raden Mas Tirtoadisurjo, H.Samanhudi, dan Ahmad Soorkatie.

Menjelang akhir abad ke-19, Makkah yang telah lama menjadi pusat model pengajaran tradisional pesantren-mulai berubah. Hal ini terkait dengan kematian seorang ulama Jaawi terkemuka pada 1897, Nawawi Banten, dan munculnya Ahmad Khatib dari Sumatera Barat sebagai pemimpin komunitas Jawi di Makkah. Ahmad Khatib telah melahirkan perubahan model kepemimpinan intelektual di komunitas Jawi. Hal itu terlihat dari judul-judul buku yang dia tulis, dimana dia mengambil sikap yang berbeda dari Nawawi Banten. Ketimbang menulis syarah dari kitab-kitab standar,

seperti yang dilakukan Nawawi Banten, Ahmad Khatib menulis karya-karya yang orisinal. Dan dia terlibat dalam persoalan-persoalan keislaman yang diperdebatkan di Sumatera Barat dan Hindia Belanda secara umum. Karya-karyanya ditulis untuk merespon isu-isu Islam aktual pada masa tersebut.

Murid-murid Ahmad Khatib terbagi ke dalam garis pemikiran dan orientasi Islam yang berbeda. Mereka yang berasal dari lingkungan ulama pesantren, seperti Hasyim Asy'ari dari Jawa Timur, mengambil peran yang berbeda dari mereka yang berada dalam lingkungan perkotaan di Hindia Belanda, seperti Ahmad Dahlan dari Yogyakarta. Dua ulama ini, meski belajar dengan Ahmad Khatib, mewakili dua model Islam yang masing-masing dikenal sebagai tradisional dan reformis. Hasyim Asy'ari memiliki genealogi intelektual sampai pada Nawawi Banten dan Khalil Bangkalan, sementara Ahmad Dahlan pada Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di Kairo, Mesir. Hasyim Asy'ari mendirikan persatuan ulama, Nahdhatul Ulama (NU), sementara Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah dengan agenda pembaruannya.

Tidak sampai dekade terakhir abad ke-19, al-Azhar di Kairo tampil sebagai tempat tujuan belajar baru, yang secara perlahan menggantikan Makkah sebagai pusat perkembangan Islam di Hindia Belanda, Komunitas Jawi di Makkah mempelopori jaringan dengan Kairo. Mereka mulai menjadikan Kairo sebagai tempat tujuan belajar, meski Makkah tetap dihormati karena jaringan intelektualnya yang telah berlangsung lama dengan Nusantara. Majalah al-Manar memainkan peranan penting bagi sikap komunitas Jawi yang tengah berubah ini. Majalah ini, dengan pesan-pesan pembaruan Islamnya, menarik komunitas Jawi di Makkah, ia telah merangsang minat yang besar terhadap

pembaruan di Kairo. Dengan semakin banyaknya mereka yang pergi belajar ke Kairo akhirnya memunculkan komunitas Jawi di Kairo. Komunitas Jawi di Kairo, seperti yang terjadi dengan komunitas Jawi di Makkah, telah berkontribusi dalam pembentukan elit keagamaan baru bagi Muslim Hindia Belanda. Beberapa pelajar yang menjadi inti dari Komunitas Jawi di Kairo, memegang peranan sentral dalam memperkenalkan dan menyebarkan pembaruan Islam dan spirit Modern Kairo kepada Hindia Belanda. Mereka menjadikan Hindia Belanda pada awal abad ke-20 sebagai arena bagi karir mereka.

Menegosiasikan Modernitas: Gerakan Ulama di Hindia Belanda

Upaya menghubungkan Islam dengan modernitas muncul sebagai salah satu isu krusial di Indonesia awal abad ke-20. Tidak terkecuali ulama pesantren. Mengikuti langkah kaum priyayi baru dan Muslim reformis, mereka mulai memasuki arena dimana unsur-unsur modernitas sudah tersedia. Dalam hal ini, pengalaman sosio-intelektual dua ulama terkemuka, Hasyim Asy'ari dan Wahab Hasbullah, harus diperhatikan. Mereka mewakili kecenderungan yang semakin kuat diantara ulama-ulama Hindia Belanda periode itu, yang semakin banyak menggunakan fasilitas dan perangkat modern dalam usaha mereka merumuskan Islam tradisionalis yang telah terbentuk lama di dunia pesantren.

Muhamad Hasyim Asy'ari lahir 14 Februari 1871 di Jombang Jawa Timur. Dia datang dari keluarga *bongso poetian* terkemuka. Di Tebuireng, Jombang ia memantapkan karirnya sebagai seorang ulama, mengikuti jejak Saleh Darat dan Khalil Bangkalan. Lebih penting lagi, karir ini menegaskan kedudukan intelektualnya di lingkungan pesantren

dan keterlibatan sosialnya di lingkungan ulama Jawa.

Di Pesantren Tebuireng ia tidak hanya memberikan para santrinya pembelajaran Islam, tetapi juga berperan dalam membangun komunitas ulama. Peran kedua ini bisa dijelaskan dari kenyataan bahwa ia merupakan seorang ulama berkedudukan tinggi dalam jaringan ulama Jawa pada masa itu, yang membuatnya tampil sebagai seorang ulama senior yang memimpin ulama lain di Jawa. Dari pesantren Tebuireng, lahir banyak ulama yang kemudian menjadi tokoh komunitas Muslim masing-masing. Di atas itu, dia muncul sebagai ulama yang paling ditakzamkan di Indonesia awal abad ke-20. Ulama Jawa dan Madura sangat menghormatinya, hingga memberinya gelar "*Hadratus Syaikh*".

Lahir Maret 1883 atau 1884, Wahab Hasbullah datang dari keluarga ulama. Dia dikenal sebagai santri kelana yang menghabiskan 15 tahun untuk mempelajari Islam di tujuh pesantren berbeda, termasuk pesantren milik Khalil Bangkalan di Madura dan Hasyim Asy'ari di Jombang, Jawa Timur. Pengalaman belajar dari dua ulama besar tersebut mempunyai arti khusus bagi Wahab Hasbullah.

Pada tahun 1916, Wahab Hasbullah bersama Mas Mansoer mendirikan Madrasah Nahdhatul Wathan, pusat pembelajaran Islam bergaya modern yang mengikuti langkah kaum muda Sumatera Barat. Di sinilah kepemimpinan Wahab Hasbullah mulai muncul. Lewat madrasah ini, Wahab Hasbullah mulai mendirikan landasan kokoh untuk membangun jaringan kuat di antara tokoh-tokoh ulama pesantren masa depan. Di samping karena jaringannya yang kuat, naiknya Wahab sebagai pemimpin Islam juga didukung modal ekonomi yang kuat.

Wahab Hasbullah- dengan kepemimpinan yang kuat, keluasan jaringan, dan sukses usaha bisnis yang dikelola- menjalankan peran sangat penting dalam menyuarakan kepentingan baris ulama di Hindia Belanda. Dengan dukungan spiritual Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah berperan besar dalam menghubungkan dunia ulama pesantren dengan modernitas.

Yang menarik dari apa yang ditulis oleh Jajat Burhanudin tentang konsep *ahlussunah wal jama'ah*. Menurutnya konsep tersebut merupakan temuan kaum tradisional, dan digunakan untuk mempertahankan pendirian keagamaan mereka dari serangan kaum reformis. Dengan istilah *ahlussunah wal jama'ah*, Hasyim Asy'ari menunjukkan bahwa Islam tradisional memiliki landasan kuat dalam Al-Qur'an, Sunnah, serta ajaran Islam yang dirumuskan ulama. Oleh karena itu, *ahlussunah wal jama'ah* merupakan tema esensial dari wacana tradisional. Ia bukan hanya digunakan sebagai ideologi resmi NU, tetapi juga berkembang menjadi ciri yang membedakan kaum tradisional dari kaum reformis. Para peuka tradisional meyakinkan tiap-tiap komunitasnya bahwa mereka merupakan bagian suatu faksi tunggal, *ahlussunah wal jama'ah* yang tetap setia memegang tradisi Nabi dan para sahabatnya. Dengan dasar pendirian ini, Hasyim Asy'ari berupaya mengasosiasikan kaum reformis dengan mereka yang berada diluar faksi *ahlussunah wal jama'ah*.

Beberapa Komentar

Buku ini sangat tebal sekali, sehingga tidak mungkin untuk membacanya secara keseluruhan ditengah kesibukan yang dihadapi oleh penulis. Oleh sebab itu tulisan ini hanya membahas sampai pada bab IX yang penulis anggap sesuai

dengan judul aslinya yang dibatasi ulama pada masa kolonial Belanda.

Buku ini sangat pantas dibaca bagi mereka yang berminat memperdalam tentang sejarah intelektual ulama di Indonesia, tetapi bukan berarti tanpa kritik dan catatan. Muhamad Hisyam, seorang peneliti dari LIPI memberikan beberapa catatan terhadap buku ini dalam acara bedah buku yang diadakan oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan pada tanggal 13 Maret 2013 di Hotel Millenium, Jakarta.

Catatan pertama, dalam buku ini tidak ada batasan yang jelas mengenai konsep ulama, akibatnya terjadi kecanggungan tersendiri ketika diskusi tentang munculnya polarisasi tradisional dan reformis. Seakan-akan yang disebut dengan ulama hanya yang berasal dari kalangan tradisional. Sehingga M. Natsir ulama yang sangat penting dalam merumuskan bentuk Indonesia di awal kemerdekaan tidak disinggung.

Salafi adalah bentuk jaringan Indonesia-Makkah masa kini tidak dibicarakan dalam buku ini, padahal jaringan tersebut sangat mewarnai relegius umat Islam Indonesia, walaupun anti politik. Buku ini terlalu ambisi untuk meliputi seluruh periode Islam di Indonesia, akibatnya kurangnya pengayaan sumber primer. Hampir 90 % narasi dan eksplasi di atas sumber sekunder. Sampai-sampai peristiwa mutakhir seperti argumen Ahmad Sidik tentang pilar NU diambil dari Barton (387-388). Meskipun demikian buku ini sangat kaya akan referensi. (Muhamad Hisyam, Maret, 2013). Dalam buku ini terdapat beberapa kekeliruan tahun dan konteks waktu, tetapi walaupun begitu buku ini punya nilai plus karena analisis historisnya yang kuat dan akurat (Muhamad Hisyam, Maret, 2013).

Prof. Dr. Phil Nurcholis Setiawan, mengkritik mengapa pemberontakan Banten hanya ditinjau dari dua paradigma, ada pendekatan tradisional dan pendekatan sejarah sosial. Dia memberi contoh buku *Atsushi Ota: "Banten Rebellion 1750-1752; Factors behind the Mass Participation"*; *Modern Asian Studies* 37,3 (2003: 613-651), Cambridge University Press, dimana Ota menggunakan pendekatan *socio political approach*. . Selain itu dia mengutip M.C Rickleft yang menekankan bahwa pemberontakan Banten disebabkan konflik politik antara pemerintah Belanda dan elit setempat, sedangkan While J. Kathirthamby-Well menyatakan bahwa peristiwa tersebut merupakan konsekuensi logis dari eksploitasi ekonomi yang dilakukan oleh pemerintah Hindia Belanda yang menindas rakyat Banten.

Kritik lainnya yang disampaikan, karena penulisan bab tidak dilakukan secara periodeisasi, maka nampak ke sembilan bab tersebut sekan-akan terpisah-pisah, tidak merupakan suatu rangkaian yang utuh, bagaimana caranya menghubungkan antar bab tersebut sehingga tidak terkesan adanya keterpisahan antar bab.

Kritik yang juga muncul dalam diskusi bedah buku mengapa dalam buku ini tidak diungkap peranan ulama dari kalangan perempuan. Apakah Rahmah al-Yunusiah yang mempunyai sekolah Diniyah Putri tidak bisa disebut sebagai ulama. Dalam buku ini masih terdapat beberapa kekeliruan tahun dan konteks waktu, tetapi walaupun begitu buku ini punya nilai plus karena analisis historisnya yang kuat dan akurat. Selanjutnya silahkan menyimak buku ini.

PEDOMAN PENULISAN JURNAL HARMONI PUSLITBANG KEHIDUPAN KEAGAMAAN BADAN LITBANG DAN DIKLAT KEAGAMAAN KEMENTERIAN AGAMA RI

1. Artikel yang ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris disertakan abstrak dalam bahasa Inggris dan Indonesia.
2. Konten artikel mengenai: a) Pemikiran, Aliran, Paham dan Gerakan Keagamaan; b) Pelayanan dan Pengamalan Keagamaan; c) Hubungan Antar Agama dan Kerukunan Umat Beragama.
3. Penulisan dengan menggunakan MS Word pada kertas berukuran A4, dengan font Times New Roman 12, spasi 1,5, kecuali tabel. Batas atas dan bawah 3 cm, tepi kiri dan kanan 3,17 cm. maksimal 15 halaman isi di luar lampiran.
4. Kerangka tulisan: tulisan hasil riset tersusun menurut sistematika berikut:
 - a. Judul.
 - b. Nama
 - c. Alamat lembaga dan email penulis
 - d. Abstrak.
 - e. Kata kunci.
 - f. Pendahuluan (berisi latar belakang, perumusan masalah, teori, hipotesis-*opsional*, tujuan)
 - g. Metode penelitian (berisi waktu dan tempat, bahan/cara pengumpulan data, metode analisis data).
 - h. Hasil dan pembahasan.
 - i. Penutup (kesimpulan dan saran)
 - j. Daftar pustaka.
5. Judul diketik dengan huruf kapital tebal (**bold**) pada halaman pertama. Judul harus mencerminkan isi tulisan.
6. Nama penulis diketik lengkap di bawah judul beserta alamat lengkap. Bila alamat lebih dari satu diberi tanda asteriks *) dan diikuti alamat penulis sekarang. Jika penulis lebih dari satu orang, kata penghubung digunakan kata "dan".
7. Abstrak diketik dengan huruf miring (*italic*) berjarak 1 spasi maksimal 150 kata.
8. Kata kunci terdiri dari 5 kata, ditulis *italic*.
9. Pengutipan dalam artikel berbentuk body note.
 - a. Setelah kutipan, dicantumkan penulisnya, tahun penulisan dan halaman buku dimaksud. Contoh: ...(*kutipan*)...(Nurcholis Madjid, 1997: 98).
 - b. Buku yang dikutip ditulis secara lengkap pada bibliografi.

10. Penulisan daftar pustaka disusun berdasarkan nomor urut pustaka yang dikutip:

- a. Buku dengan penulis satu orang. *Contoh:*
Hockett, Charles F. *A Course in Modern Linguistics*. New York: The Macmillan Company, 1963.
- b. Buku dengan dua atau tiga pengarang. *Contoh:*
Oliver, Robert T., and Rupert L. Cortright. *New Training for Effective Speech*. New York: Henry Holt and Company, Inc., 1958.
- c. Buku dengan banyak pengarang, hanya nama pengarang pertama yang dicantumkan dengan susunan terbalik. *Contoh:*
Morris, Alton C., [et.al.](#) *College English, the First Year*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1964.
- d. Buku yang terdiri dari dua jilid atau lebih. *Contoh:*
Intensive Course in English, 5 Vols. Washington: English Language Service, Inc., 1964.
- e. Sebuah edisi dari karya seorang pengarang atau lebih. *Contoh:*
Ali, Lukman, ed. *Bahasa dan Kasusastraan Indonesia sebagai Cermin Manusia Indonesia Baru*. Jakarta: Gunung Agung, 1967.
- f. Sebuah kumpulan bunga rampai atau antologi. *Contoh:*
Jassin, H.B. ed. *Gema Tanah Air, Prosa dan Puisi*. 2 jld. Jakarta: Balai Pustaka, 1969.
- g. Sebuah buku terjemahan. *Contoh:*
Multatuli. *Max Havelaar, atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda*, terj. H.B. Jassin, Jakarta: Djambatan, 1972.
- h. Artikel dalam sebuah himpunan. Judul artikel selalu ditulis dalam tanda kutip. *Contoh:*
Riesman, David. "Character and Society," *Toward Liberal Education*, eds. Louis G. Locke, William M. Gibson, and George Arms. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
- i. Artikel dalam ensiklopedi. *Contoh:*
Wright, J.T. "Language Varieties: language and Dialect," *Encyclopaedia of Linguistics, Information and Control* (Oxford: Pergamon Press Ltd., 1969), hal. 243-251.
"Rhetoric," *Encyclopaedia Britannica*, 1970, XIX, 257-260.
- j. Artikel majalah. *Contoh:*
Kridalaksana, Harimurti. "Perhitungan Leksikostatistik atas Delapan Bahasa Nusantara Barat serta Penentuan Pusat Penyebaran Bahasa-bahasa itu berdasarkan Teori Migrasi," *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Oktober 1964, hal. 319-352.

- Samsuri, M.A. *"Sistem Fonem Indonesia dan suatu Penyusunan Edjaan Baru,"* Medan Ilmu Pengetahuan, 1:323-341 (Oktober, 1960).
- k. Artikel atau bahan dari harian. *Contoh:*
Arman, S.A. *"Sekali Lagi Teroris,"* Kompas, 19 Januari 1973, hal. 5. *Kompas*, 19 Januari 1973.
- l. Tesis dan Disertasi yang belum diterbitkan. *Contoh:*
Parera, Jos. Dan. *"Fonologi Bahasa Gorontalo."* Skripsi Sarjana Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Jakarta, 1964.
- m. Bila pustaka yang dirujuk terdapat dalam prosiding. *Contoh:*
Mudzhar, M Atho. *Perkembangan Islam Liberal di Indonesia*, Prosiding Seminar Pertumbuhan Aliran/Faham Keagamaan Aktual di Indonesia. Jakarta, 5 Juni, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2009.
- n. Bila pustaka yang dirujuk berupa media massa. *Contoh:*
Azra, Azyumardi. 2009, *Meneladani Syaikh Yusuf Al-Makassari*, Republika, 26 Mei: 8.
- o. Bila pustaka yang dirujuk berupa website. *Contoh:*
Madjid, Nurcholis, 2008, *Islam dan Peradaban*. www.swaramuslim.org., diakses tanggal
- p. Bila pustaka yang dirujuk berupa lembaga. *Contoh:*
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. *Petunjuk Teknis Jabatan Fungsional Peneliti dan Angka Kreditnya*. LIPI, 2009. Jakarta.
- q. Bila pustaka yang dirujuk berupa makalah dalam pertemuan ilmiah, dalam kongres, simposium atau seminar yang belum diterbitkan. *Contoh:*
Sugiyarto, Wakhid. *Perkembangan Aliran Baha'i di Tulungagung*. Seminar Kajian Kasus Aktual. Bogor, 22-24 April. 2007.
- r. Bila pustaka yang dirujuk berupa dokumen paten. *Contoh:*
Sukawati, T.R. 1995. *Landasan Putar Bebas Hambatan*. Paten Indonesia No ID/0000114.
- s. Bila pustaka yang dirujuk berupa laporan penelitian. *Contoh:*
Hakim, Bashori A. *Tarekat Samaniyah di Caringin Bogor*. Laporan Penelitian. Puslitbang Kehidupan Keagamaan Balitbang Kementerian Agama Jakarta. 2009.
11. Kelengkapan tulisan: gambar, grafik dan kelengkapan lain disiapkan dalam bentuk file .jpg. Untuk tabel ditulis seperti biasa dengan jenis font menyesuaikan. Untuk foto hitam putih kecuali bila warna menentukan arti.
12. Redaksi: editor/penyunting mempunyai wenang mengatur pelaksanaan penerbitan sesuai format HARMONI.

ISSN 1412-663X

INDEKS ABSTRAK JURNAL VOL. 12 NO 1 TAHUN 2013

INDONESIA

INGGRIS

1. **Radikalisme dan Terorisme Agama,
Sebab dan Upaya Pencegahan****Ahmad Syafi'i Mufid**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Para teroris baik yang tertangkap, diadili dan dihukum maupun para pendukungnya, menyatakan apa yang mereka lakukan (teror) adalah jihad fi sabilillah. Perjuangan dengan kekerasan dan teror dipandang sebagai jihad suci, perampokan dipandang sebagai fa'i dan meledakkan diri (bom bunuh diri) dianggap syahid (amaliyah al istisyhad). Selagi cita-cita mendirikan daulah Islamiyah atau khilafah ala minhaj al nubuwah belum terwujud maka radikalisme kelompok ini akan tetap tumbuh dan berkembang. Namun demikian pandangan dan gerakan radikal serta terorisme ternyata dapat berubah sejalan dengan keterbukaan para ideologinya. Pengalaman Dr. Najih Ibrahim dan Dr. Karom Zuhdi di Mesir dapat menjadi model bagaimana ideologi jihadis seperti Al Jama'ah al Islamiyah di Mesir mengalami reinterperetasi dan kesadaran bahwa perjuangan yang selama ini dilakukan tidak pernah berhasil, bahkan kontraproduktif. Perubahan semacam ini dapat ditiru dan dikembangkan di Indonesia melalui dialog antara tokoh-tokoh yang berpaham radikal dengan Ahlu Sunnah wal Jamaah yang moderat. Majelis Ulama Indonesia diharapkan dapat menjadi rumah bersama diantara mereka melalui pengaktifan jaringan asosiasional dan jaringan keseharian umat Islam.

Kata Kunci: Radikalisme, Terorisme, Maqasid al Syari'ah

The terrorists arrested, put in trial, or sentenced, as well as their supporters, have stated that what they did (terror) was jihad fi sabilillah. Struggle with violence and terror has been perceived as a holy jihad, robbery has been considered as fa'i, and self-explosion (suicide bombing) has been believed as syahid (amaliyah al istisyhad). The radicalism of this group of people will keep on growing and developing as long as the ambition of establishing daulah Islamiyah or khilafah ala minhaj al nubuwah is not achieved yet. Nevertheless, radicalism and terrorism views and movements have been possibly changed as their ideologists have shown an openness. Dr. Najih Ibrahim and Dr. Karom Zuhdi's experience in Egypt is good to be a model on how jihad ideology, such as Al-Jama'ah Al Islamiyah in Egypt, underwent reinterpretation as well as awareness that past struggles have never been successful, and even contraproductive. This kind of change can be copied and developed in Indonesiabycreatingdialogueopportunities for radical thinkers and moderate Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Indonesian Council of Islamic Scholars (MUI) is expected to be a coordinating host for them by activating associational networks as well as muslims' daily networks.

Keywords: Radicalism, Terrorism, Maqasid Al Syari'ah

2. **Identitas Sosial, Fundamentalisme, dan Prasangka terhadap Pemeluk Agama yang Berbeda: Perspektif Psikologis**

Retno Pandan Arum Kusumowardhani
Oman Fathurrohman
Adib Ahmad

Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penelitian dengan pendekatan psikologi ini bertujuan untuk menguji hubungan antara identitas sosial dan fundamentalisme agama dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda pada mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebanyak 330 mahasiswa UIN Sunan Kalijaga menjadi subjek dalam penelitian ini dengan mengisi tiga buah skala, yaitu skala prasangka terhadap agama yang berbeda, skala identitas sosial, dan skala fundamentalisme agama. Data dianalisis menggunakan analisis regresi.

Hasil menunjukkan bahwa tidak terdapat hubungan antara identitas sosial dan fundamentalisme agama secara bersama-sama dengan prasangka terhadap agama yang berbeda ($R = 0.114$, $p = 0.120$). Penelitian ini juga tidak dapat membuktikan, baik hubungan antara fundamentalisme dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda, maupun hubungan antara identitas sosial dengan prasangka terhadap pemeluk agama yang berbeda.

Kata kunci: Prasangka, agama, identitas sosial, dan fundamentalisme.

This psychological research aims at assessing the relationship between social identity and religious fundamentalism with the prejudice—of students at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta—against believers of different faiths. The research subjects of this research were 330 students of UIN Sunan Kalijaga. They had to fill in the questionnaire of three themes, namely scale of prejudice against other religions, scale of social identity, and scale of religious fundamentalism. The data is approached through regression analysis.

The research found that there was no relationship between social identity and religious fundamentalism with prejudice against other religions ($R = 0.114$, $p = 0.120$). This research cannot also proof the relationship between fundamentalism and prejudice against people of other faiths, as well as the relationship between social identity and the prejudice against people of other faiths.

Keywords: Prejudice; Religion; Social Identity; Fundamentalism

3. **Kebiasaan Sosial-Budaya dan Tradisi Keagamaan
yang Memudar di Masyarakat Prambanan
Pasca Orde Baru**

M. Alie Humaedi

Peneliti Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Prambanan bukanlah satu gambar besar Indonesia. Namun, wilayah perbatasan Yogyakarta dan Jawa Tengah ini, selain sebagai tempat kelahiran pendiri partai, juga menjadi tempat pertarungan antara partai nasionalis dan partai agama. Pendukung PDI yang kebanyakan bertipologi abangan bersaing ketat dengan PAN dan PKS yang memiliki tipologi santri dalam makna Muhammadiyah. Kontestasi keduanya diwujudkan dalam praktik sosial budaya dan politik di masyarakat. PKS sering bekerjasama dengan Muhammadiyah, juga sebaliknya, atau tidak dengan PAN, dalam kampanye dan kerja politik. Melalui cara seperti ini, PKS menduduki posisi kedua pada Pemilu 2009, dan pengaruhnya juga melekat pada memudarnya aspek-aspek kebiasaan sosial budaya di masyarakat. Tulisan ini mempertanyakan kapasitas dan keberadaan partai-partai agama dalam kontestasi politik lokal sebelum dan pasca Pemilu 2009 yang memiliki pengaruh bagi kehidupan masyarakat.

Kata kunci : kebiasaan sosial budaya dan keagamaan, poliitik agama, Prambanan

Prambanan is not a huge reflection of Indonesia. However, this boundary territory of Yogyakarta and Central Java, in addition to the birthplace of party founders, is a competition arena between nationalistic parties and religious parties. The PDI supporters, mostly culture-based muslims compete competitively with those of PAN and PKS, mostly theology-based muslims in the context of Muhammadiyah. Such a competition is embodied through socio-cultural and political practices among the local people. PKS often works together with Muhammadiyah or PAN and vice versa, in political campaign as well as political work. Due to this way, PKS successfully put itself in the second position of the General Election in 2009 and so has made a significant influence on the local people's fading socio-cultural habits. This paper questions the capacity and existence of religious parties in the local political competition, before and after the General Election in 2009, which gives an impact on the people's life.

Keywords: Socio-cultural and religious habits, religious politics, Prambanan

4.

Aneh tapi Nyata: Satu Gereja Banyak Denominasi

M. Yusuf Asry

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Dalam hubungan antara dan intern umat beragama muncul permasalahan yang paling mengedepan ialah pendirian rumah ibadat yang dibutuhkan umat, tetapi terganjal oleh aturan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006. Semua pemeluk agama menghadapi masalah yang sama dengan intensitas yang berbeda. Salah satunya dikemukakan dalam tulisan ini yang terjadi pada pemeluk Kristen yang dikenal banyak denominasinya. Dengan alasan perbedaan dalam teologi dan tata peribadatan, masing-masing denominasi ingin mendirikan rumah ibadat, tetapi sering terbentur oleh ketentuan PBM 2006.

Namun diberbagai daerah terdapat kearifan local sejumlah denominasi, bahkan gereja dapat bersama di sebuah gereja. Pangalaman di Gedung Gereja Imanuel (GGI) Jalan Maleo Raya Bintaro Jaya, Kota Tangerang Selatan, Provinsi Banten baik dicermati. Aneh tapi nyata, satu gedung gereja banyak donominasi, bahkan gereja. Bagaimana dapat terjadi? Ketika memenuhi persyaratan beberapa denominasi dan gereja dapat mendirikan rumah ibadat sendiri tanpa masalah yang berarti. Kiat yang arif dalam mengatasi masalah seputar pendirian rumah ibadat tersebut dimuat dalam tulisan ini. Sebuah kearifan dapat jadi contoh dalam memelihara kerukunan.

Kata kunci: Aneh, Nyata, Gereja, Denominasi

In the relationship between intra and inter-faith believers there is one important problem that has to be faced, namely the establishment of houses of worship based on the joint ministerial decree signed by the Religious Affairs Ministry and the Home Affairs Ministry No. 9 and 8 2006. All religious believers have to face the same problem with different intensities. One of them is, as presented in this study, experienced by Christians with their well-known diverse denominations. Based on theological and ritual differences, each denomination wishes to establish their own house of worship, which is now hampered by the join ministerial decree 2006.

However, in some areas, the believers still uphold local wisdom which then leads to the existence of a church with different denominations. The experience of Imanuel Church Building (CGI) in Maleo Raya Bintaro Jaya, Tangerang Selatan, Banten, is interesting to note. Strange but real, one church with various denominations. How does this happen? There are no difficulties and problems in establishing the house of worship when all the requirements are fulfilled by these denominations and churches. This article provides some wise hints in handling problems of the establishment of houses of worship, a wise gesture which can be regarded as the role model in maintaining harmony.

Keywords: Strange; Real; Church; Denomination

5.

Dialog yang Represif: Studi Kasus terhadap Dialog MUI dan JAI di Kuningan

Flavius Floris Andries
 Prof. Dr. Mohtar Maso'ed (Promotor)
 Dr. ZainalAbidin Bagir (Ko-promotor)
 Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

Dialog antar agama, adalah kebutuhan mendasar dalam kehidupan multikultural seperti dalam konteks Indonesia. Tanpa adanya dialog antar agama, persoalan-persoalan konflik dan kekerasan yang berbasis agama akan sulit dihindari. Namun proses dialog bukanlah hal yang gampang dan mudah untuk dilakukan. Kebutuhan mencari metode berdialog yang tepat adalah kebutuhan mendasar, karena kesalahan dalam memilih metode akan mempersulit proses dialog, bahkan dialog akan menjadi tidak berarti atau gagal karena kesalahan dalam memilih metode. Penelitian ini ingin menunjukkan bagaimana gagalnya sebuah dialog akibat kesalahan dalam memilih metode dialog, sehingga proses dialog tidak sampai pada tujuan. Dengan menggunakan pendekatan studi kasus penelitian ini mencoba mengangkat persoalan gagalnya sebuah dialog antara Islam dan JAI di Kuningan. Penelitian ini sangat penting karena mengingat konflik bahkan kekerasan yang muncul akibat adanya perbedaan ideologi antara Islam dan JAI telah menempuh upaya dialog untuk menyelesaikan konflik tersebut, namun upaya tersebut gagal. Berdasarkan hasil riset ditemukan bahwa kegagalan dialog antara Islam dan JAI di Kuningan disebabkan oleh faktor represifitas kelompok Islam yang diwakili oleh MUI serta adanya sikap pemerintah sebagai mediator yang tidak netral.

Key World: JAI, MUI, pemerintah, Dialog represif.

A dialogue among religions is the basic need in the multicultural life of Indonesia. Without any interfaith dialogue, conflicts and violence in the name of religion are difficult to be avoided. However, the process of dialogue is not an easy task to do. There is a basic need to find the proper methods of dialogue, because a mistake in finding the methods will complicate the process of dialogue, the dialogue can be meaningless and failed. This research demonstrates the failure of a dialogue because of a mistake in finding methods of dialogue, which prevents the dialogue reaching its ends. Based on a case study, this research analyses the aspects that can lead to the failure of a dialogue between Islam (MUI) and JAI in Kuningan. This research is important because the conflicts and violence occurred on the basis of different ideologies between Islam and JAI have not met any solutions despite the engagement of both parties in some dialogues. This research found that the failure in the dialogue between Islam (MUI) and JAI in Kuningan was because of the repressive factors of Islamic groups represented by MUI and the attitude of the government as biased mediator.

Keywords: JAI; MUI; Government; Repressive Dialogue

6. **Upaya Penginjilan dan Faktor Penyebab
Konversi Agama dari Hindu ke Kristen Protestan
di Kabupaten Badung Bali**

Ni Kadek Surpi

Dosen IHDN Denpasar

Penelitian ini mengungkapkan upaya penginjilan dan faktor penyebab konversi agama dari agama Hindu ke Kristen Protestan di Kabupaten Badung. Konversi agama merupakan persoalan unik dan menarik dalam ranah ilmu sosiologi agama. Penelitian ini bukan hanya mencakup satu aspek studi melainkan perlu dikaji alam multiperspektif seperti sosiologi, psikologi maupun teologi. Bali sebagai pulau unik, menarik serta tersohor ke penjuru dunia juga telah lama dijadikan ladang misi yang menarik. Awalnya, kekristenan berproses dalam waktu yang sangat lambat, para zendeling sukar untuk mendapat pengikut. Pemerintah Hindia Belanda menutup pintu penginjilan dan melarang aktivitas penginjil di Bali.

Dari hasil penelitian diketahui penyebab konversi agama terjadi kegoncangan sosial akibat ketidakpuasan terhadap sistem dan agama, krisis individu, faktor ekonomi dan sosial budaya, pengaruh ilmu kebatinan, kehausan rohani dan janji keselamatan, keretakan keluarga dan urbanisasi, pernikahan dan urutan kelahiran dalam keluarga, pendidikan dan aktivitas penginjilan profesional serta lemahnya pemahaman agama Hindu.

Kata kunci : Konversi Agama, penyebab konversi agama, penginjilan.

This psychological research aims at assessing the relationship between social identity and religious fundamentalism with the prejudice—of students at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta—against believers of different faiths. The research subjects of this research were 330 students of UIN Sunan Kalijaga. They had to fill in the questionnaire of three themes, namely scale of prejudice against other religions, scale of social identity, and scale of religious fundamentalism. The data is approached through regression analysis.

The research found that there was no relationship between social identity and religious fundamentalism with prejudice against other religions ($R = 0.114$, $p = 0.120$). This research cannot also proof the relationship between fundamentalism and prejudice against people of other faiths, as well as the relationship between social identity and the prejudice against people of other faiths.

Keywords: Prejudice; Religion; Social Identity; Fundamentalism

7.

Al Wahdah Al Islamiyah: Radikalisme dan Komitmen Kebangsaan

Wakhid Sugiyarto

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Ormas keagamaan Wahdah Islamiyah (WI) sebuah gerakan Islam lokal berpusat di Makassar, memiliki perkembangan yang sangat pesat aktifitasnya bidang dakwah dan pendidikan. Melalui pendekatan kualitatif diketahui bahwa WI sebagai bisa dikatakan radikal dalam konsep, karena ketat memegang Qur'an dan Sunnah pemahaman asalafusshalih, tetapi cair dengan situasi kondisi dan tidak mengembangkan dakwah yang meresahkan seperti menghantam dan memperolok kelompok lain dalam taklim umum atau radio dakwah yang dikelolanya. Semua anggota dan simpatisan mengetahui ajaran agama sesat dan tidak sesat melalui proses belajar yang panjang. WI sangat menyadari bahwa batu sandungan dakwah adalah komunikasi publik yang kurang baik dengan kelompok dan masyarakat Islam dari aliran, paham dan gerakan keagamaan lainnya. Jika komuniaksi itu diperbaiki, maka mereka akan mengerti dan mungkin malah membantunya. WI mengharamkan oposisi terhadap pemerintah selama tidak melarang umat Islam melaksanakan agama. Bagi WI, Jihad adalah puncak keimanan seorang muslim yang tidak identik dengan terorisme, tetapi kesungguhan dalam menjalankan perintah agama. Perang hanyalah salah satu dari jihad. Jihad perang menjadi wajib jika sesuai dengan konteksnya

Kata kunci: Wahdah Islamiyah, radikalisme, Komitmen Kebangsaan.

The religious social organization, Wahdah Islamiyah (WI), is a local Islamic movement with its headquarters in Makassar. It has been growing rapidly with its main activities in da'wah (teaching dissemination) and education. Through qualitative approach, WI can be considered as a radical concept due to its strict adherence to Qur'an and Sunnah in line with asalafusshalih conception, but is friendly with its surroundings and has never developed any worrying da'wah (teaching dissemination) like attacking and mocking other groups in public lectures or its self-managed radio. All of the members and supporters recognize misleading teachings through a long-term learning process. WI thoughtfully realizes that the main obstruction in da'wah is poor public communication with other Islamic groups of people who have different interpretations, conceptions, and movements. Improving the communication can create a better understanding and might bring about some help from others. WI prohibits any opposition to the government as long as the government doesn't prohibit muslims from practicing their teachings. WI believes that jihad is the highest level of a muslim's conviction, not referring to terrorism, but a pure sincerity in practicing the religious teachings. War is only one of the jihad actions. Jihad in war is obligatory when the context exists.

Keyword: Wahdah Islamiyah, radicalism, national commitmen

8.

Komodifikasi Asketisme Islam Jawa: Ekspansi Pasar Pariwisata dan Prostitusi di Balik Tradisi Ziarah di Gunung Kemukus

Moh Soehadha

Dosen Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Tradisi ziarah di makam Pangeran Samudra, Gunung Kemukus, Sragen Jawa Tengah merupakan salah satu bentuk asketisme Islam Jawa yang menarik untuk diperbincangkan, karena selalu dikaitkan dengan kegiatan mencari pesugihan melalui prosesi ritual seks yang menyimpang. Berangkat dari realitas tentang komodifikasi ritual asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus tersebut, maka studi berikut mengkaji tentang pengaruh ekspansi pasar pariwisata dan prostitusi dalam menyuburkan kegiatan prostitusi di balik tradisi ziarah di Gunung Kemukus.

Dalam sejarah perkembangannya mulai tahun delapan puluhan, ekspansi pasar pariwisata dan prostitusi menyebabkan kegiatan ritual ngalap berkah yang sebelumnya merupakan bagian dari ekspresi keberagamaan, cenderung semakin mengukuhkan penyimpangan mitos tentang "ritual seks" di balik kegiatan ziarah. Akibatnya praktek asketisme Islam Jawa tersebut mengalami komodifikasi, serta tercerabut dari akar budaya dan keyakinan Islam Jawa.

Hasil studi menunjukkan bahwa Eksistensi perkembangan Asketisme Islam Jawa di Gunung Kemukus yang dicirikan oleh praktik ritual seks tersebut dapat dipotret sebagai gejala penyimpangan atas ajaran asketisme, baik yang ada dalam Hindhu, Buddha, maupun Islam. Praktik penyimpangan itu semakin kukuh, karena pengaruh dari ekspansi pasar pariwisata, terutama ketika menjadikan "seks" sebagai komoditas untuk mendapatkan akumulasi kapital. Potret tradisi ziarah dengan ritual seks di Gunung kemukus itu telah memperkuat asumsi tentang ciri dari asketisme Jawa yang bersifat ambigu. Di satu sisi, para peziarah melaksanakan praktik asketisme untuk 'manunggal, mencari jalan Tuhan', namun disisi lain praktik asketisme Jawa juga bertujuan untuk menggapai kenikmatan dan keinginan-keinginan duniawi seperti kekayaan, kewibawaan, dan kesuksesan duniawi lainnya.

Kata kunci : Komodifikasi, Asketisme, Islam Jawa, Ekspansi, Pasar Pariwisata, Prostitusi dan Ziarah

The tradition of pilgrimage at the tomb of the Prince Samudra, Mount Kemukus, Sragen in Central Java is one form of Islamic Java asceticism interesting to talk about, because it is always associated with seeking pesugihan ritual (ritual to seek wealth unseen) through deviant sex. Departing from the reality of commodification of ritual Islamic asceticism on Mount Kemukus, the following study examines the effects of market expansion in tourism and prostitution behind tradition of pilgrimage on Mount Kemukus.

In the history from the eighties, the expansion of the tourism market and prostitution cause ngalap berkah ritual (ritual to get blessing) which was part of the expression, likely to cause a deviation the myth "sex rituals" behind the pilgrimage activities. As a result, the practice of Islamic Java asceticism is experiencing commoditization, as well as uprooted from cultural roots and Islamic Java Faith.

The study shows that the existence of Islamic Java asceticism on Mount Kemukus characterized by the practice of ritual sex can be portrayed as a symptom of the doctrine of asceticism deviation, both in the Hindu, Buddhist, and Islamic. The practice is increasingly strong deviation, because the effect of the expansion of the tourism market, especially when it makes "sex" as a commodity for capital accumulation. Images of sex ritual tradition of pilgrimage to the tomb of Prince Samudra, Mount Kemukus it has strengthened its assumptions about the nature of Islamic Java asceticism is ambiguous. On the one hand, the pilgrims perform the practice of asceticism to unite with Good, seek the path of God, but on the other hand the practice of Islamic Java asceticism also aims to achieve pleasure and worldly desires such as wealth, prestige, and other worldly success.

Keyword: Komodifikasi, Asketisme, Islam Jawa, Ekspansi, Pasar Pariwisata, Prostitusi dan Ziarah

9.

Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa

Abdul Kholiq

Dosen/Peneliti Pusat Penelitian dan Pengkajian Lembaga Penelitian IAIN Walisongo Semarang

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pertama konstruksi identitas Kalang, Kedua: formasi identitas Islam-Kalang, dan ketiga: politik identitas yang digunakan dalam kehidupan social budaya Kalang. Karena bersentuhan dengan pemaknaan atas simbol-simbol maka penelitian kualitatif ini menggunakan pendekatan interaksi simbolik dan etnografi. Dalam penelitian ini diketahui bahwa Identitas Kalang melekat dalam diri orang Kalang sebagai blood identity. Identitas ini mengafirmasi diri melalui instrument budaya Kalang seperti melaksanakan sayud, upacara Obong, Gegalungan dan sebagainya. Dalam sejarah perjalannya, identitas Kalang mengalami dinamika. Kolonialisasi (Islam) terjadi sejak zaman kekuasaan Demak (abad 15), walaupun mereka menerima Islam dengan proses resistensi dan adaptasi yang alot. Melekatnya identitas Islam semakin nyata, manakala pemerintah pada tahun 1966 menetapkan agama formal dan mengharuskan seluruh warga negara memilih salah satu agama sebagai agama resminya. Gerakan santri di Sendangdawuhan era tahun 1990-an semakin semarak, karena arah kebijakan politik pemerintahan memberikan ruang gerak yang leluasa bagi proses Islamisasi. Perjumpaan yang menyebabkan kecenderungan luntarnya identitas Kalang dalam dominasi Jawa (Islam) mendorong perlawanan-perlawanan sebagai strategi politik untuk mempertahankan identitas. Sistem kosmologi Kalang yang mengikat darah keturunan Kalang menjadi intrumen "pertahanan" yang bisa mengikat orang-orang Kalang bertahan dalam identitas aslinya. Bentuk resistensi lain adalah cara menghormati arwah yang mengadaptasikannya dengan Islam melalui folklore-folklore perpaduan antara Islam dan Kalang.

Kata kunci : identitas, tradisi, perlawanan, islamisasi

This research aims at studying the identity construction in Kalang, the identity formation of Islam-Kalang, and finally identity politics of the social and cultural life in Kalang. This research applies symbolic interaction and ethnographic approach because the study covers interpreting symbols. This research found that the identity attached to a people of Kalang was their blood identity. This identity affirms through the instrument of culture of Kalang, such as performing sayud, the ceremony of Obong, Gegalungan and the like. Throughout the history, the identity of Kalang had experienced some dynamics. Colonisation (Islam) occurred since the era of Demak (15th century). Despite resistance and difficult adaptation, they, eventually, accepted Islam. Islam becomes one of the most important identities, especially since 1966 when the government decided to ask its citizens to choose one of the official religions. The santri movement has been developed significantly in Sendangdawuhan due to the government political policy providing supportive space for the process of Islamisation since the 1990s. There have been some tendencies for fading the identity of Kalang due to the presence of Islam which then led to the presence of resistance as the political strategy to maintain their identity. The cosmological system in Kalang binding descendants of Kalang becomes the instrument of "defence" that can help people of Kalang to preserve their authentic identity. The other forms of resistance can be seen through the way they respect the spirit and adapt it to Islamic aspects through combined folklore between Islam and Kalang.

Keywords : identity, tradition, resistance, islamization.

10. **Islam dan Kebangsaan:
Teori dan Praktik Gerakan Sosial Islam di Indonesia
(Studi atas Front Umat Islam Kota Bandung)**

Abdul Jamil

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Salah satu organisasi sosial keagamaan di Jawa Barat, yang aktif melakukan berbagai aksi pengerahan massa untuk menentang hal-hal yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam adalah Front Umat Islam (FUI) Kota Bandung. Melalui pendekatan kualitatif diketahui bahwa aksi-aksi FUI yang ingin memberantas praktik-praktik yang menyalahi agama dan bersifat memaksakan kehendak bisa dikategorikan sebagai suatu gerakan yang menyimpang (*social deviance*). Namun demikian konsepsi ideologis dan wawasan kebangsaannya bersifat moderat, dalam arti secara politik tidak menawarkan alternatif radikal terhadap kenyataan sosial politik yang sedang berlangsung, karena FUI tetap menghormati empat pilar kebangsaan yaitu Pancasila, NKRI, UUD 1945, dan Bhineka Tunggal Ika. Jika ditinjau dari teori gerakan sosial maka aktivitas FUI merupakan hal yang wajar, sebagai sebuah gerakan yang mempunyai tujuan politis dengan memanfaatkan *social capital*-nya dan melakukan proses *negosiasi sosial* untuk mengisi ruang publik (*public sphere*) dalam mewujudkan tatanan sosial yaitu Bandung yang agamis.

Kata kunci: Gerakan Sosial Islam, Wawasan Kebangsaan, FUI Kota Bandung.

Front Umat Islam (FUI) is one of religious social movements in West Java that is active in conducting many mass mobilizations to oppose matters that are considered deviating from Islamic teachings. Based on a qualitative approach, it is understood that the FUI can be regarded as a deviant social movement due to its approach in forcing the will of other believers whom they regard as defaming religion (Islam). However, their ideological and national concepts are moderate; politically they do not offer radical alternative to the current socio-political reality, FUI still respects the four pillars of Indonesian nationality, namely Pancasila, NKRI, UUD 1945, and Bhineka Tunggal Ika. Referring to the theory of social movement, as a movement that has a political objective and social capital, the activities of FUI are acceptable. FUI conducts social negotiation to realize social order in public sphere, namely Bandung which is religious.

Keywords: *Islamic social movement; Nationalism concept; FUI in Bandung*

11. **Agama sebagai Fondasi Perkembangan Masyarakat dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Orang Hatuhaha di Negeri Pelauw Maluku Tengah**

Yance Z. Rumahuru

Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri (STAKPN) Ambon

Paper ini mengkaji isu agama dan perubahan sosial dalam melihat apakah agama memengaruhi perubahan dalam kelompok-kelompok masyarakat. Tulisan ini bertujuan mengungkapkan peran agama terhadap perkembangan dan perubahan dalam masyarakat, dengan memberi konsentrasi pada komunitas muslim Hatuhaha di negeri Pelauw Maluku Tengah. Tulisan ini disajikan dari hasil penelitian penulis di Negeri Pelauw, Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah, menggunakan perspektif antropologi-historis dengan pendekatan metode kualitatif. Hasil penelitian ini menemukan bahwa agama (Islam) telah menjadi kekuatan penting bagi perkembangan masyarakat dan perubahan sosial di negeri Pelauw.

Kata kunci: Agama, Perubahan Sosial, Hatuhaha, Pelauw.

This paper analyses the issues of religion and social change, whether religion influences the changes in the life of communities. It aims at revealing the role of religion in the development of changes in Muslim community, especially that of Hatuhaha in Pelauw Central Moluccas. This paper is based on the fieldwork in Pelauw, Pulau Haruku, Central Maluku, using the historical-anthropological approach of qualitative method. The research found that religion (Islam) has become an important strength of the development of community and social change in Pelauw.

Keywords: Religion; Social Change; Hatuhaha; Pelauw

12. Peranan Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Cirebon dalam Pengelolaan Dana dan Asset Sosial Keagamaan bagi Peberdayaan Umat Islam

Fauziah

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Tulisan ini bertujuan untuk mengetahui peran Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Cirebon dalam mengelola dana dan asset sosial keagamaan bagi pemberdayaan umat Islam di Kota Cirebon. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dalam bentuk studi kasus. Hasil dari penelitian ini menyimpulkan antara lain: bahwa masih ada sebagian masyarakat yang memahami wakaf hanya sebatas tempat ibadah tidak diperkenankan untuk wakaf produktif. Pengelolaan dana dan asset sosial keagamaan YPDH Cirebon sudah cukup baik, efektif dan transparan. Adapun pemanfaatannya masih sebatas intern yayasan dan umat Islam. YPDH Cirebon berhasil mengembangkan dana dan asset sosial keagamaan yang dimiliki dengan membuat kios toko, gedung pertemuan dan ruko, dimana hasilnya dapat melengkapi sarana dan prasarana pendidikan yayasan yaitu membangun perpustakaan, laboratorium, memberikan beasiswa bagi siswa yang berprestasi dan siswa yang kurang mampu dan menciptakan lapangan pekerjaan bagi masyarakat.

Kata kunci: peran, pengelolaan dana, wakaf produktif, pemberdayaan umat.

This article aims at understanding the role of Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH, Darul Hikam Educational Foundation) in Cirebon in managing the funds and religious social assets for the empowerment of Muslims in Cirebon. Drawing on a case study based on qualitative descriptive approach, this research concludes that some people understand the concept of waqf merely in its relation to the place of worship, not as a productive waqf. The management of funds and religious social assets of YPDH in Cirebon is good, effective and transparent. However, the access is still limited to the people, of the foundation and Muslims. YPDH in Cirebon has successfully grown their funds and religious social assets by building a kiosk, conference hall and shophouse, in which the profit can help them to equip the infrastructure of the foundation, namely by building a library, laboratory, and providing a scholarship to excellent students and those who come from deprived backgrounds, as well as creating job vacancies for the community.

Keywords: Role; Fund Management; Productive Waqf; Muslim Empowerment

ISSN 1412-663X

A

Abdul Jamil

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Islam dan Kebangsaan: Teori dan Praktik Gerakan Sosial Islam di Indonesia (Studi atas Front Umat Islam Kota Bandung)

Abdul Jamil —

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

Abdul Kholiq

Dosen/Peneliti Pusat Penelitian dan Pengkajian Lembaga Penelitian IAIN Walisongo Semarang

Islam Kalang: Politik Identitas Sub Etnis Jawa

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

Ahmad Syafi'i Mufid

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Radikalisme dan Terorisme Agama, Sebab dan Upaya Pencegahan

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

F

Flavius Floris Andries

Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

Dialog yang Represif: Studi Kasus terhadap Dialog MUI dan JAI di Kuningan

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

Fauziah

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Peran Yayasan Pendidikan Darul Hikam (YPDH) Cirebon dalam Pengelolaan Dana dan Asset Sosial Keagamaan bagi Pemberdayaan Umat Islam

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

M

M. Alie Humaedi

Peneliti Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Kebiasaan Sosial-Budaya dan Tradisi Keagamaan yang Memudar di Masyarakat Prambanan Pasca Orde Baru

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

M. Yusuf Asry

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Aneh tapi Nyata: Satu Gereja Banyak Denominasi

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

N**Ni Kadek Surpi**

Dosen IHDN Denpasar

Upaya Penginjilan dan Faktor Penyebab Konversi Agama dari Hindu ke Kristen Protestan di Kabupaten Badung Bali

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

Nuhrison M Nuh

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Ulama dan Kekuasaan: Pergulatan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia (Sebuah Ringkasan dan Komentari Buku)

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

R**Retno Pandan Arum Kusumowardhani**

Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Identitas Sosial, Fundamentalisme, dan Prasangka terhadap Pemeluk Agama yang Berbeda: Perspektif Psikologis

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

W**Wakhid Sugiyarto**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Al Wahdah Al Islamiyah: Radikalisme dan Komitmen Kebangsaan

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

Y**Yance Z. Rumahuru**

Dosen Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri (STAKPN) Ambon

Agama sebagai Fondasi Perkembangan Masyarakat dan Perubahan Sosial: Studi Orang Hatuhaha di Negeri Pelauw Maluku Tengah

Volume 12, Nomor 1, Januari-April 2013

Redaksi Jurnal Harmoni mengucapkan terimakasih dan memberikan penghargaan setinggi-tingginya kepada Mitra Bestari atas peran serta dan selalu aktif demi meningkatkan kualitas Jurnal Harmoni. Selain itu juga telah memberikan perhatian, kontribusi, koreksi dan pengkayaan wawasan secara konstruktif. Mitra Bestari dimaksud adalah:

1. M. Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
2. Eko Baroto Walujo (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
3. Aswatini (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
4. Ridwan Lubis (UIN Syarif Hidayatullah)
5. Jajat Burhanudin (UIN Syarif Hidayatullah)
6. Syaiful Umam (UIN Syarif Hidayatullah)

