

HARMONI



Volume 13, Nomor 1, Januari - April 2014

Jurnal Multikultural & Multireligius

DINAMIKA INTEGRASI DAN KOMUNIKASI KEHIDUPAN KEAGAMAAN

Negara, Masyarakat Sipil dan Agensi
dalam Relasi Antar Komunal Islam

Nawari Ismail

Pelayanan Administrasi Kependudukan
bagi Komunitas Adat Baduy

Asnawati

Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial
(Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi
Papua Barat)

Moh. Rosyid

Islamisasi Sains dan Sainifikasi Islam:
Model Manajemen Pemberdayaan
di Masjid Salman ITB Bandung

Anik Farida

Nilai-nilai Kerukunan dalam Tradisi Lokal
(Studi Interaksi Kelompok Umat Beragama
di Ambawara, Jawa Tengah)

Nurudin

Pemberdayaan Penyuluh dalam Meningkatkan
Pelayanan Keagamaan di Kabupaten Lamongan
Provinsi Jawa Timur

Ayatullah Humaeni dan Zaenal

Miskomunikasi dan Robohnya Sendi Harmoni
Antar Kristen-Islam dalam Pembangunan
Masjid Al-Munawar Narhornop Marsada,
Kabupaten Tapanuli Utara

M. Yusuf Asry

Dinamika Hubungan Antar Umat Beragama:
Studi Kasus Penanganan Konflik Umat Buddha
Tri Dharma dengan Konghucu (MAKIN) Kecamatan
Pemangkat Kabupaten Sambas Kalimantan Barat

Ibnu Hasan Muchtar

Jurnal Harmoni	Nomor 1	Volume 13	Halaman 211	Jakarta Januari - April 2014	ISSN 1412-663X
-------------------	------------	--------------	----------------	---------------------------------	-------------------

ISSN 1412-663X

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius

DINAMIKA INTEGRASI DAN KOMUNIKASI KEHIDUPAN KEAGAMAAN

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius
Volume 13, Nomor 1, Januari - April 2014

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. Jessica Soedirgo (University of Toronto)
2. Mohd Roslan Bin Mohd Nor (University of Malaya)
3. Hisanori Kato (Butsuryo College of Osaka)
4. Hery Harjono (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
5. M. Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
6. Koeswinarno (Penelitian dan Pengembangan Agama)

PEMIMPIN REDAKSI:

Abdul Jamil

SEKRETARIS REDAKSI:

Fakhruddin

DEWAN REDAKSI:

1. Ahmad Syafi'i Mufid
2. Nuhriison M. Nuh
3. Bashori A. Hakim
4. Ibnu Hasan Muchtar
5. Kustini
6. Haidlor Ali Ahmad
7. Zainuddin Daulay
8. Abdul Azis

SIRKULASI & KEUANGAN:

Lastriyah & Rahmah Nur Fitriani

SEKRETARIAT:

Agus Mulyono, Slamet Firdaus, Muchtar & Fathan Kamal

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

I Nyoman Suwardika

COVER

Mundzir Fadli

PENERBIT:

Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi

Pimpinan Redaksi ___5

Gagasan Utama

Negara, Masyarakat Sipil dan Agensi dalam Relasi Antarkomunal Islam

Nawari Ismail ___8

Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial (Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat)

Saidin Ernas, dkk. ___22

Penelitian

Islamisasi Sains dan Saintifikasi Islam: Model Manajemen Pemberdayaan di Masjid Salman ITB Bandung

Anik Farida ___36

Miskomunikasi dan Robohnya Sendi Harmoni Antar Kristen-Islam dalam Pembangunan Masjid Al-Munawar Nahornop Marsada, Kabupaten Tapanuli Utara

M. Yusuf Asry ___52

Nilai-nilai Kerukunan dalam Tradisi Lokal (Studi Interaksi Kelompok Umat Beragama di Ambarawa, Jawa Tengah)

Sulaiman ___65

Misi Kristen dan Dampaknya bagi Kemajemukan: Pandangan IPTh. Balewiyata Malang

Syaiful Arif ___77

Dinamika Hubungan Antar Umat Beragama: "Studi Kasus Penanganan Konflik Umat Buddha Tri Dharma dengan Konghucu (MAKIN)" Kecamatan Pemangkat Kabupaten Sambas Kalimantan Barat

Ibnu Hasan Muchtar ___90

Pelayanan Administrasi Kependudukan bagi Komunitas Adat Baduy

Asnawati ___108

Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Kacamata Peran BP4

RR. Rina Antasari dan Nilawati ___123

Pemberdayaan Penyuluh dalam Meningkatkan Pelayanan Keagamaan di Kabupaten Lamongan Provinsi Jawa Timur

Ayatullah Humaeni dan Zaenal Abidin ___139

Pelayanan Kantor Urusan Agama terhadap Pencatatan Perkawinan di Kota Kediri Pasca Deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur Tahun 2013

Muchtar ___157

Perkembangan Aliran/Paham Keagamaan di Sumatera Barat

M. Agus Noorbani ___173

Telaah Pustaka

Islam Indonesia di Mata Seorang Akademisi Jepang

Abdul Aziz ___187

Pedoman Penulisan ___193

Lembar Abstrak ___195

Indeks Penulis ___208

Ucapan Terima Kasih ___211

Dinamika Integrasi dan Komunikasi Kehidupan Keagamaan

Konflik dan integrasi muncul seperti dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan begitu saja dalam satu masyarakat. Dua paradigma besar tersebut, konflik dan integrasi, tumbuh sebagai teori klasik dalam ilmu sosial dan humaniora, yang lazim pula dikenal dengan *structural functional and conflict theory* (Mirsal, 2004:119). Teori struktural fungsional (*integration approach, order approach, equilibrium approach*), melihat bahwa keutuhan masyarakat terjaga oleh semacam mekanisme sosial, yaitu mekanisme sosialisasi dan kontrol sosial. Lebih lanjut kemudian teori ini menjelaskan bahwa masyarakat adalah suatu sistem sosial yang terdiri dari bagian dan struktur-struktur yang saling berkaitan dan saling membutuhkan keseimbangan, di mana fungsionalisme struktural lebih mengacu pada keseimbangan. Teori ini menilai bahwa semua sistem yang ada di dalam masyarakat pada hakikatnya mempunyai fungsi tersendiri. Suatu struktur akan berfungsi dan berpengaruh terhadap struktur yang lain. Dengan cara yang sama dapat dikatakan bahwa semua peristiwa pada tingkat tertentu, seperti peperangan, bentrok, bahkan sampai kemiskinan pun mempunyai fungsi tersendiri, dan pada dasarnya dibutuhkan dalam masyarakat. Prinsip dasar teori klasik ini dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Herbert Spencer, Emile Durkheim, Bronislow Malinowski, Redcliffe Brown, serta puncaknya dalam karya sosiologi dikembangkan oleh Talcott Parson (Nasikun, 1995: 11).

Pada masyarakat multietnik, penyelesaian konflik umumnya mengambil bentuk penciptaan katup pengaman, mengisolasi kelompok kepentingan, transformasi konflik, dominasi

dan hegemoni, negosiasi, mediasi, memecahkan masalah bersama, dan berbentuk rekonsiliasi (Miall et al., 2000; Atmadja, 2002). Dalam kasus keindonesiaan, usaha apapun yang dipergunakan untuk mengurung kemajemukan, entah dilakukan pada masa Orde Lama dengan nasionalisme, negara Islam, negara komunis, dan rezim Orde Baru dengan ideologi tingkat tingginya, kenyataannya justru menimbulkan bencana, karena Indonesia terdiri dari banyak suku, dan masih bergulat dengan simbol-simbol tradisional (Geertz, 1999:52). Pada jaman Orde Baru penanganan konflik lebih banyak bersifat hegemoni dan dominasi negara dan kekuasaan dengan ideologi tinggi, sehingga tidak dapat memuaskan pihak yang berkonflik. Dengan demikian warisan permasalahan jaman Orde Baru, saat ini bagaikan “tumpukan gunung es yang baru mencair” yang mengakibatkan terjadinya “ledakan konflik” yang berupa gejala reformasi yang sumber dan arahnya mulai tidak jelas, serta terjadi secara massif di beberapa tempat.

Berapa hasil studi terhadap berbagai konflik yang terjadi di berbagai belahan bumi, ditemukan trend konflik internasional terakhir, ternyata bukan konflik antarnegara atau sosial-internasional yang terjadi, namun lebih merefleksikan melemahnya struktur negara, runtuhnya kedaulatan dan ikatan lokal (*local genius*) dalam sistem negara bangsa. Sumbangan eksternal terhadap konflik berskala lokal dapat dilihat dalam banyak kasus keterlibatan institusi internasional seperti Perserikatan Bangsa-Bangsa terkesan sangat berlebihan. Sumbangannya bukan mencari solusi terbaik, tetapi terkadang lebih memicu

konflik menjadi lebih meluas dan atau menginternasional (Miall et al., 2000; Faruk, 2001).

Lahirnya Negara Indonesia dalam wacana sidang-sidang BPUPKI dan PPKI selama beberapa bulan misalnya, aliran-aliran pemikiran diwarnai oleh semangat nasionalisme dan demokrasi yang relegius. Dengan demikian, usaha untuk memerdekakan diri di dalam wilayah RI, sebenarnya melanggar semangat pendiri negara. Piagam Jakarta yang disusun oleh Panitia Sembilan di bawah pimpinan Soekarno, terdapat anak kalimat "... dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya", penghapusannya sangat mudah karena adanya jiwa kebersamaan tanpa membedakan agama dan suku, dan tidak ada alasan di alam demokratis yang multietnik untuk memaksakan kehendak dalam urusan agama yang dianut oleh warga negaranya (Kuntowijoyo, 1991; Bahar, 1996; Robison, 1990). Dalam pendidikan nilai, pengembangan pendekatan *cross cultural*, serta inter dan antaretnik, merupakan kebutuhan mendesak untuk mengaktualisasikan nilai-nilai "e pluribus unum" ala Amerika dan Bhineka Tunggal Ika ala Indonesia (Al-Rasyid, 2002; Anderson, 2002).

Bersatunya pluralisme etnik itu didasari oleh rasa senasib dan sepenanggungan, yang merupakan reaksi dari penjajah Belanda (Hobsbawm, 1992; Kartodirdjo, 1999). Hal ini tentu merupakan wujud dari nasionalisme Indonesia, yang kini ada dalam persimpangan antara kekuatan etnosentrisme dan kekuatan pengaruh globalisasi (Faruk, 2001). Nasionalisme kita perlu dirawat dan ditata kembali sesuai dengan tuntutan perkembangan jaman. (Mungkin) tidak satupun warga negara Indonesia ingin mengkhianati Negara Kesatuan Republik Indonesia, tetapi terjadinya tanda-tanda penyapihan di berbagai daerah, tidak lebih hanya

sebuah reaksi dari ketidakadilan politik, ekonomi, dan sosial daerah dengan pusat (Steger, 2005:73). Jika kita dapat memahami dengan baik maka konflik-konflik adat yang terjadi dalam skala lokal dapat bercermin dari sejarah pendirian NKRI di masa lalu.

Melihat fenomena teoritik dan empiris semacam itulah, HARMONI edisi awal Tahun 2014 ini, mencoba menyajikan 12 artikel dengan 1 'bedah buku'. Ada 7 tema yang berkaitan dengan tema konflik dan integrasi, yakni Negara, masyarakat Sipil dan Agensi dalam Relasi Antarkomunal Islam (Nawari Ismail), Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial (Saidin dkk), Misskomunikasi dan Robohnya Sendi harmoni Antara Kristen-Islam (Yusuf Asry), Nilai-Nilai Kerukunan dalam Tradisi Lokal (Sulaiman), Transformasi Konflik Kasus Ahmadiyah di Tasikmalaya (Abdul Jamil), Misi Kristen dan Dampaknya bagi Kemajemukan (Syariful Arif), dan Dinamika Hubungan Antarumat Beragama (Ibnu Hasan Muchtar). Masing-masing artikel memang tidak secara eksplisit menyebut sebagai bagian dari kaca mata fungsional structural, namun jika melihat cara pandang penulis artikel, jelas mereka berada dalam kutub paradigma tersebut. Konflik yang berakar dari pengabaian nilai-nilai local, jelas tampak sebagai pandangan Durkheimian, meski Nawari tidak menyebutnya secara eksplisit dalam artikel yang mengaitkan antara negara, masyarakat dan agensi. Atau misalnya Saidin dan kawan-kawan yang secara eksplisit menyebutkan baywa, situasi harmonis di Fakfak dan sekitarnya menunjukkan bahwa terdapat dinamika konflik dan integrasi yang terjadi secara berbeda pada setiap wilayah di Papua. Cara pandang 'semacam' ini tampak, baik implicit maupun eksplisit dalam ke-7 artikel.

Kemudian 5 artikel lain, berkaitan erat dengan komunikasi keagamaan

dan pelayanan, seperti misalnya Pemberdayaan Penyuluh dalam Meningkatkan Pelayanan Keagamaan (Ayatullah dkk), Pelayanan Kantor Urusan Agama terhadap Pencatatan Perkawinan (Muchtari), Pelayanan Administrasi Kependudukan bagi Komunitas Adat Baduy (Asnawati), Kekerasan dalam

Rumah Tangga dari Kacamata BP4 (Rina Antasari, dkk) serta Perkembangan Aliran/Paham Keagamaan di Sumatera Barat (M Agus Noorbani).

Tema-tema tersebut tetap diracik oleh Redaksi Jurnal HARMONI dengan tetap mempertahankan agama sebagai pisau analisis. Selamat Membaca!!!

Daftar Pustaka

- Al-Rasid, Harun. "Negara Kesatuan versus Federal: Mencari Bentuk Ideal Negara Indonesia di Masa Depan", dalam Ikrar Nusa Bhakti dan Riza Sihbudi (ed) *Kontroversi Negara Federal: Mencari Bentuk Negara Ideal Indonesia Masa Depan*, Jakarta: Mizan, 2002.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*, Yogyakarta: INSIST, 2002.
- Atmadja, I Nengah Bawa, "Integrasi, Konflik dan Manajemen Konflik Desa Multietnik", *Kertas Kerja*, pada Jurusan Sejarah IKIP Negeri Singaraja, 2002.
- Faruk. "Globalisasi, Reimajinasi, Deimajinasi: Sosial Negara Bangsa dan Kita", dalam *Nasionalisme-Etnisitas: Pertaruhan Sebuah Wacana Kebangsaan*. Jakarta: Seri Dian VII Tahun VIII, 2001.
- Geertz, C. *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Hobsbawm, E.J.. *Nasionalisme Menjelang Abad XXI*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Kuntowijoyo. "Desa dalam Perspektif Perubahan Sosial". Dalam Dadang Juliantara ed., *Menggeser Pembangunan Memperkuat Rakyat Emansipasi dan Demokratisasi dari Desa*. Yogyakarta: Lapera, 1991.
- Mial Hugh, et al., *Resolusi Konflik Kontemporer: Menyelesaikan, Mencegah, Mengelola, dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama dan Ras*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Mirsel, Robert. *Teori Pergerakan Sosial*. Yogyakarta: Resist, 2004.
- Nasikun. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Ralawali Pers, 1992.
- Steger, Manfred B. *Globalisasi Bangkitnya Ideologi Pasar*. Yogyakarta: Lafadl.

Negara, Masyarakat Sipil dan Agensi dalam Relasi Antarkomunal Islam

Nawari Ismail

Dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

Diterima redaksi 26 Februari 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

This study is a comparative study that uses qualitative methods. Case selection was based on the following criteria: (1) an area with a plural society and with Special Islamic Splinter Groups (KISK) and non-KISK, yet was without violent intergroup conflict. The City of Yogyakarta (Ahmadiyah case) and Gowa (An-Nadzir case) was chosen for the first set of cases. (2) An area with a plural society, with KISK members and other Islamic groups, that violent conflict. The second set of cases are thus Kuningan Regency, West Java (Ahmadiyah case) and Sampang Regency, East Java (Shia case). This study uses the purposive method and involves the study of the Executive Board and members of KISK, heads of civic groups such as Islamic organizations (e.g. Local boards of Indonesian Ulama Council), consul agencies related to intercommunal relations, and local government officers. Data was collected through in-depth interviews, discussions, documentaries, and observations, as well as internet sources or websites

Keywords: *Social Structure, Social Relation, Conflict and Harmony, Agency, Civil Society, Islamic Group Splinter, Religiosentrism.*

Abstrak

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan rancangan studi kasus. Penelitian dilakukan di daerah dengan kriteria: (1) struktur masyarakatnya plural dan terdapat kelompok Islam Sempalan Khusus (KISK) dan non-KISK, dan daerah yang relatif tidak terjadi konflik kekerasan antar kelompok. Untuk itu dipilih Kota Yogyakarta dalam kasus Ahmadiyah dan Kabupaten Gowa dalam kasus An-Nadzir. (2) Daerah yang memiliki struktur masyarakat plural, terdapat jamaah KISK dan kelompok Islam lainnya, namun di daerah tersebut terjadi konflik kekerasan antara KISK dengan kelompok Islam lainnya. Untuk itu dipilih Kabupaten Kuningan Jawa Barat untuk kasus Ahmadiyah, dan Sampang untuk kasus Syiah. Penentuan informan menggunakan teknik *purposive*, meliputi: pengurus dan anggota KISK, pimpinan kelompok-kelompok sipil seperti Ormas Islam, termasuk MUI setempat, lembaga konsul yang terkait dengan masalah relasi intrakomunal Islam, aparat pemerintah setempat. Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara mendalam, perbincangan, dokumenter, dan observasi, serta sumber internet atau website.

Kata Kunci: struktur sosial, relasi sosial, konflik dan harmoni, agensi, masyarakat sipil, kelompok Islam sempalan, religiosentrisme.

Pendahuluan

Era reformasi di Indonesia telah melahirkan dilema, di satu sisi ada pengakuan dan penumbuh-kembangan prinsip-prinsip masyarakat madani dan multikulturalisme, namun di sisi lain konflik-konflik horizontal bernuansa agama dan konflik vertikal antara kelompok agama dengan negara masih saja sering terjadi. Berbeda dengan awal tahun 2000-an yang ditandai dengan maraknya konflik antar umat beragama, beberapa tahun terakhir kehidupan keagamaan lebih banyak ditandai dengan konflik internal umat Islam yang melibatkan kelompok sempalan. Ketidakharmonisan dan konflik kekerasan intrakomunal Islam berkembang meluas bukan hanya di berbagai daerah di Jawa, melainkan di luar Jawa seperti antara Ahmadiyah di Kuningan, Lombok dan tempat lain, kasus Syiah di Situbondo dan Sampang, serta kasus penolakan kelompok Islam mapan terhadap keberadaan FPI di Kudus dan Kalimantan Tengah. Di pihak lain, meskipun di berbagai daerah ada kelompok sempalan (khusus) namun tidak terjadi ketidakharmonisan dan konflik.

Secara garis besar ada dua kelompok Islam yaitu kelompok arus utama (*mainstream groups*) dan kelompok sempalan (*splinter groups*). Islam arus utama/mapan (selanjutnya disingkat KIM) ditandai dengan jumlah pengikut yang banyak dan ide serta metode gerakannya sudah menjadi arus pemikiran utama umat Islam pada umumnya. Islam sempalan merupakan kelompok yang doktrin keagamaan dan atau metode gerakannya menyempal dari kelompok Islam mapan, dan biasanya bersifat minoritas. Pada saat ini kelompok Islam sempalan dapat dikategorikan ke dalam sempalan umum dan khusus. Kelompok Islam sempalan umum (KISU) memiliki ciri-ciri sebagai berikut: doktrin/

worldview dan atau metode gerakannya menyempal dari kelompok Islam mapan, bisa dikenai stereotip sesat atau tidak sesat. Kelompok Islam sempalan khusus (KISK) memiliki ciri-ciri sama seperti KISU, namun doktrinnya distereotipkan sesat oleh kelompok pihak lain, baik oleh kelompok Islam mapan, sesama Islam sempalan, atau Negara.

Kelompok Islam sempalan khusus (selanjutnya disingkat KISK) yang distereotipkan negatif dapat dipilah ke dalam beberapa kelompok yaitu: (1) kelompok sesat secara formal, (2) kelompok sesat secara publik, (3) kelompok yang doktrinnya diragukan sesat-tidaknya, baik secara formal maupun publik. Kelompok sesat secara formal merupakan sebuah kelompok sempalan yang diberi 'stempel' sesat oleh pihak yang 'dianggap kompeten' yaitu melalui fatwa MUI ataupun pemerintah (Kementerian Agama, Kejaksaan Agung, dan lembaga terkait lainnya). Kelompok kedua adalah kelompok sempalan yang dipersepsikan oleh masyarakat sebagai sesat meskipun lembaga yang dianggap berwenang belum menyatakannya. Sementara pada kelompok ketiga meskipun pihak yang dianggap berkompeten belum sampai menyatakan sesat, namun baik masyarakat maupun pihak berkompeten tersebut masih meragukan kebenaran ajarannya karena masih ada sesuatu yang misterius, karena itu kelompok sempalan ini terus berada dalam pemantauan.

Adanya stereotip sesat, baik secara formal maupun publik, dan meragukan ajaran kelompok sempalan khusus, dipandang oleh sebagian ahli sebagai variabel penyebab terjadinya konflik kekerasan terhadap kelompok sempalan. Analisis seperti ini mungkin ada benarnya, namun bisa juga menyesatkan dan akan berdampak serius terhadap pengambilan kebijakan dalam mengatasi kekerasan terhadap kelompok sempalan. Pandangan

seperti ini mungkin ada benarnya dalam kasus kekerasan terhadap kelompok sempalan di suatu daerah, namun belum tentu benar dalam kasus di daerah lain. Dalam kasus Ahmadiyah misalnya, mengapa di daerah tertentu terjadi konflik kekerasan, namun di daerah lain damai, padahal sama-sama ada jamaah Ahmadiyah yang dianggap sesat secara formal. Sementara dalam kasus LDII yang merupakan metamorfosis Islam Jamaah, yang sampai sekarang dianggap sesat secara formal tidak terjadi lagi konflik kekerasan terhadapnya. Di pihak lain kaum Syiah dan kelompok Abu Ayyub di Aceh mengalami konflik, sedangkan An-Nazir, dan lainnya tidak atau belum. Hal ini mengandaikan adanya faktor-faktor yang turut mempengaruhi bentuk relasi sosial intra komunal Islam di setiap daerah.

Pertanyaan pokoknya adalah mengapa di kalangan umat Islam di suatu daerah terjadi konflik (kekerasan), sedangkan di daerah lain damai, padahal sama-sama ada kelompok sempalannya. Dengan kata lain mengapa terjadi perbedaan dan persamaan bentuk relasi sosial (konflik atau damai) di lingkungan kelompok sempalan di lokasi yang berbeda, padahal sama-sama distereotipkan sebagai sesat dan atau diragukan baik secara formal maupun publik.

Tinjauan Pustaka

Teori Inspirator: Penelitian ini berasumsi bahwa aspek struktur dan tindakan pelaku pihak yang terlibat dalam relasi sosial berkelindan antara satu dengan yang lain. Karena itu kajian penyebab terjadinya bentuk relasi sosial tertentu dapat digunakan kedua pendekatan tersebut.

1. Masyarakat Sipil dalam Relasi Sosial

Ashutosh Varshney (2009) merupakan ahli yang berusaha

mengaitkan antara konflik dan damai dengan masyarakat sipil (*civil society*). Ia memfokuskan kajiannya pada jaringan atau ikatan interkomunal, bukan intrakomunal. Masyarakat sipil sendiri oleh Varshney dicirikan dengan kelompok yang ada di antara keluarga dan negara, ada interkoneksi antarindividu/keluarga, dan bebas dari campur tangan atau kooptasi negara. Bentuk peran masyarakat sipil dilihat pada jaringan atau ikatan yang ada dalam masyarakat.

Ia membagi jaringan atau ikatan kewargaan tersebut ke dalam 2 jenis yaitu jaringan kewargaan *asosiasional* dan *quotidian*. Ikatan asosiasional merupakan ikatan kewargaan yang berupa aktifitas warga yang terorganisir. Dalam hal ini Varshney fokus kepada asosiasi-asosiasi yang bersifat interkomunal yaitu asosiasi yang anggotanya terdiri dari komunitas agama yang berbeda (khususnya Hindu-Muslim), misalnya asosiasi bisnis, organisasi profesi, klub-klub penyalur hobi, serikat buruh, dan partai politik yang latar pengikutnya campuran. Ikatan *quotidian* berupa ikatan kewargaan dalam hidup keseharian meliputi interaksi kehidupan yang rutin seperti saling kunjung antar warga (Hindu-Muslim), makan bersama, terlibat bersama dalam acara perayaan, dan bermain bersama.

Bentuk jaringan asosiasional dari Varshney tersebut mirip dengan konsep *cross-cutting affiliation*. Dalam sosiologi biasa disebut sebagai wadah yang menjadi afiliasi dan wadah bertemunya orang-orang yang berbeda latar belakang karena adanya individu-individu yang berperan ganda di beberapa wadah.

Asumsi dan tesis yang diusung oleh Varshney adalah struktur sosial masyarakat berkorelasi dengan adanya dan intensitas konflik-damai antaragama. Menurutnya hal ini karena ada dan tingginya keterlibatan warga dalam ikatan antaragama, dan sebaliknya lemahnya

keterlibatan dalam ikatan intraagama. Dengan kata lain, jika kedua ikatan tersebut (asosiasional dan quotidian) kuat maka akan terwujud kedamaian. Lebih lanjut, jika dilakukan perbandingan antara kekuatan kedua ikatan tersebut, ikatan asosiasional lebih kuat daripada ikatan quotidian, khususnya ketika pihak-pihak tertentu (politisi) berupaya mempolarisasi komunitas agama melalui berbagai isu dan provokasi (Varshney, 2009: 3-5).

2. Agensi Pelaku dalam Relasi Sosial

Isu sentral dalam wacana teoritik tentang tindakan adalah berkisar pada kebebasan tindakan manusia dalam kaitannya dengan struktur sosial. Dalam perspektif konstruktivisme atau ideasional manusia dengan segala potensinya adalah makhluk pemikir, aktif, bebas, dan manipulatif yang mampu mempengaruhi lingkungan di luar dirinya. Dalam kaitannya dengan agama manusia menafsirkan simbol-simbol agama sesuai kepentingannya. Karena itu pula realitas itu bersifat subyektif yaitu terletak dalam ide, simbol-simbol dan makna yang dikonstruksi masing-masing kelompok agama.

Blumer menegaskan melalui konsep *self indication*-nya bahwa manusia (dalam bertindak) merupakan aktor sadar yang reflektif, ia menyatukan obyek-obyek yang diketahuinya melalui proses komunikasi yang sedang berjalan, ketika ia mengetahuinya, kemudian menilai, memberi makna dan memutuskan untuk bertindak. (Herbert, 1969: 12).

Lebih jauh Blumer mengemukakan 3 premis interaksionisme simbolik yaitu: (i) tindakan manusia dalam menghadapi sesuatu atau manusia lain tidak (hanya) sebagai respon terhadap stimulus, dengan kata lain tidak sekedar ditentukan oleh struktur atau situasi obyektif, namun berasal dari dalam diri aktor yaitu menafsirkan dan memkanai sesuatu

secara subyektif oleh aktor. (2) makna-makna adalah produk sosial yang muncul selama interaksi. Artinya, pemaknaan tersebut berasal dari interaksi seseorang dengan orang lain. Manusia belajar cara melihat dunia dari orang lain. (3) aktor-aktor sosial memberikan makna terhadap situasi, orang lain, dan sesuatu melalui proses interpretasi. (Ibid, 1969: 4-5).

Dalam konteks penelitian ini ketika melihat relasi aktor-aktor/kelompok bukan sekedar melihat tindakan mereka sebagai tanggapan langsung terhadap rangsangan dari luar. Walaupun misalnya pihak-pihak yang terlibat dalam tindakan keagamaan tersebut terlibat dalam sebuah kata, tindakan, obyek (baik obyek fisik, sosial maupun abstrak seperti peraturan di bidang keagamaan dan hak-hak sipil), situasi dan peristiwa yang sama, namun mereka (dapat) mendefinisikan dan menafsirkan secara beragam yang kemudian melahirkan tindakan sosial yang berbeda pula. Perbedaan tafsir dan pemaknaan itu dimungkinkan karena masing-masing pihak yang terlibat dalam persaingan keagamaan mempunyai pengalaman berbeda, nilai-nilai agama dan keyakinan yang berbeda. Perbedaan tindakan subyektif itu juga dapat terjadi karena adanya perbedaan status dan peranan tiap aktor, baik di lingkungan kelompoknya (agama-kepercayaan-institusi negara) maupun perbedaan status dan peran kelas sosial-ekonomi-politik dalam masyarakat setempat.

3. Posisi Agen dan Struktur

Proses adanya konflik dan damai menyiratkan adanya tarik menarik antara agensi dan struktur. Dalam kaitan ini, Bourdieu melihat individu sebagai sosok kreatif dan dalam relasi sosialnya dapat mempengaruhi dan sekaligus dipengaruhi struktur yang ada. Artinya, para pelaku, individu termasuk kelompok, adalah sosok aktif yang

bebas, meskipun mereka juga dibatasi oleh habitus-habitus lain yang menjadi struktur. (Bourdieu, 1977: 12).

Dalam konteks ini Aheam (2001) ketika melihat kaitan *habitus*-nya Bourdieu dengan agensi menyimpulkan bahwa kerangka pikir Bourdieu selain memungkinkan transformasi sosial yang berasal dari tindakan yang dilahirkan dari habitus, juga memberikan kemungkinan adanya resistensi. (Aheam, 2001: 105). Hal ini mengandaikan bahwa ekspresi kebebasan bertindak pelaku bukan hanya berupa resistensi namun juga berupa akomodasi. Simpulan seperti ini dapat difahami dari pandangannya tentang habitus yang dianggap sebagai 'kapasitas untuk melahirkan produk tanpa akhir' (*an endless to engender product*).

Menurut Aheam, konsep keagenan Bourdieu selain memberikan ruang gerak bagi tindakan agensi juga tidak menafikan struktur, sekali lagi ada relasi timbal balik antara tindakan agen dengan struktur. Hal ini menurutnya karena Bourdieu, menekankan disposisi-disposisi pelaku, dan karena habitus berada dalam lingkungan fisik dengan segala tindakan para pelaku, baik yang mewujudkan secara mental maupun fisik, sehingga habitus dapat diterapkan dalam situasi baru untuk memperkuat kondisi yang sudah ada. (Ibid, 2001: 105).

Sejalan dengan hal ini, Abu Lughad mencatat bahwa dalam struktur yang timpang secara gender, dalam peristiwa keseharian, banyak ditemukan gejala resistensi dari perempuan. Menurutnya, proses dominasi selain beroperasi melalui pengonstruksian, pembelengguan dan pemaknaan emosi individu perempuan, juga adanya resistensi sebagai hasil dari relasi kuasa antar pihak, (Abu Lughat, 1993: 89). Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa relasi kuasa dapat menghasilkan beragam bentuk dan aspek. Pandangan Abu Lughad ini sesuai dengan pandangan (sebagian) teori feminis. Dalam hal ini

Aheam mencatat bahwa dalam teori feminis, yang dinamakannya dengan pendekatan 'agensi sebagai sinonim dengan resistensi,' (*agency as a synonym for resistance*) memandang bahwa agensi merupakan sosok yang aktif walaupun berada dalam struktur sosial yang tidak setara, karena individu juga melakukan resistensi. (Aheam, 2001, :106).

Pandangan Bourdieu dan kaum feminis memiliki kemiripan dalam hal adanya persentuhan antara agen dan struktur. Pandangan seperti ini berbeda dengan pandangan yang melihat tindakan agen tidak ada kaitannya dengan struktur seperti dalam teori 'agensi sebagai sinonim dengan kebebasan' (*agency as synonym for free will*). Sependapat dengan Aheam, teori agensi yang menjadi pandangan teori tindakan (*action theory*) ini memandang bahwa agensi membutuhkan prasyarat keadaan mental dalam diri individu, misalnya niat kesadaran diri, titik pandang yang rasional, dan pengendalian niat. Teori agensi ini menafikan unsur sosial budaya yang melingkupi tindakan manusia.

Sementara itu, Foucault memandang bahwa tidak ada sesuatu yang dapat dianggap sebagai agensi. Hal ini karena kuasa itu ada di mana-mana, bukan karena ia meliputi segalanya, namun karena berasal dari mana-mana. Walaupun ia dioperasikan dengan maksud dan tujuan tertentu bukan berarti kuasa berasal dari pilihan dan keputusan individu. Dengan pandangan seperti ini, Aheam menyebutnya dengan teori *absence of agency* (ketiadaan agensi). Meskipun begitu penting dicatat bahwa pengikut Foucault, seperti O'Hara, menegaskan bahwa Foucault tidak pernah menafikan peran agensi. Hal ini setidaknya didasarkan atas pandangan Foucault bahwa kuasa bukan suatu substansi namun sebuah relasi yang dinamis sehingga memberi kemungkinan pada tindakan agensi.

Kajian Terdahulu: Kajian ini berkaitan dengan relasi antar kelompok, khususnya intrakomunal muslim. Kajian dan hasil penelitian berkaitan dengan relasi atau interaksi antarkelompok Islam sebenarnya sudah banyak dilakukan oleh ahli atau peneliti. Salehuddin misalnya, memfokuskan diri kepada relasi antara kelompok Islam Tauhid, NU dan Muhammadiyah di lereng pegunungan selatan Yogyakarta (Gunung Sari). Ia menemukan, perbedaan paham agama dan posisi terhadap tradisi lokal berpengaruh terhadap interaksi sosial keagamaan masyarakat. Dua hal tersebut (paham agama dan posisi terhadap tradisi lokal) menyebabkan adanya persaingan dan terjadinya sekat-sekat interaksi atau komunikasi antarkelompok. (Salehuddin, 2007).

Sementara itu, Abidin yang meneliti relasi antar kelompok Islam di Lombok Barat Nusa Tenggara Barat, khususnya antara kelompok Salafi dengan kelompok Islam mapan atau *mainstream* (Abidin menyebutnya dengan non-Salafi). Relasi antara kedua kelompok (pinggiran dan mapan) berupa konflik. Konflik terjadi karena misiologi (dakwah) eksklusif kelompok Salafi yang menyalahkan kelompok lain dan kurang menghargai perbedaan pendapat. Selain juga karena faktor kebijakan politik pemerintah yang dianggap merugikan kepentingan salah satu pihak. (Abidin, 2009)

Penelitian tentang relasi antarkelompok Islam juga dilakukan Syaukani (2009) dalam kasus konflik Sunni dan Syiah di Bondowoso Jawa Timur. Secara khusus Syaukani mengkaji tentang kasus-kasus dan penyebab resistensi masyarakat (Islam Sunni) terhadap kelompok Syiah (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia atau IJABI). Ia menemukan, resistensi kelompok Islam mapan yang berbentuk tindakan kekerasan disebabkan akumulasi ketidaksenangannya terhadap kelompok

Syiah, eksklusifitas dan berkembangnya stereotip terhadap kelompok Syiah, kurangnya mediasi serta keberpihakan MUI dan Departemen Agama.

Beberapa kajian tersebut ada relevansinya dengan penelitian ini, khususnya dalam kaitannya dengan subyek penelitiannya yaitu kelompok Islam mapan dan sempalan, serta dalam aspek relasi. Meskipun begitu penelitian tersebut belum memanfaatkan isu masyarakat sipil dan tindakan keagenan pelaku dalam proses bentuk relasi intrakomunal muslim.

Penelitian Ismail (2011) tidak melihat posisi masyarakat sipil dalam kaitannya dengan konflik. Adapun penelitian ini, dengan mengadaptasi beberapa pandangan Varshney awal mengaitkannya dengan isu masyarakat sipil, selain aspek keagenan pelaku. Bedanya, Varshney mengkaji konflik antar etnik/agama dengan fokus kepada ikatan atau jaringan interkomunal (asosiasi yang menghimpun berbagai komunitas yang berbeda) di India, sementara penelitian ini mengkaji relasi sosial intern umat beragama, khususnya yang melibatkan kelompok sempalan, dan selain melihat ikatan interkomunal penelitian ini juga melihat ikatan intrakomunal dari individu-individu muslim yang berbeda paham agamanya, termasuk tindakan-tindakan yang bernilai keagenan dari pelaku. Dengan kata lain penelitian fokus kepada relasi intern umat Islam, meskipun dalam kasus Ahmadiyah sebagian umat Islam menganggapnya bukan muslim, namun secara emik mereka dianggap muslim karena mereka mengidentifikasi dirinya sebagai muslim. Selain itu Varshney nampak lebih menekankan aspek struktur daripada keagenan pelaku. Penelitian ini juga menjadikan beberapa kelompok sempalan intern umat Islam sebagai kesatuan kajian, baik yang diberi stereotip sesat maupun yang diragukan kebenaran secara formal maupun publik.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan rancangan studi kasus. Penelitian dilakukan di daerah dengan kriteria: (1) struktur masyarakatnya plural dan terdapat KISK dan non KISK, dan daerah yang relatif tidak terjadi konflik kekerasan antar kelompok. Untuk ini diambil Kota Yogyakarta dalam kasus Ahmadiyah dan Kabupaten Gowa dalam kasus An-Nadzir. (2) Daerah yang memiliki struktur masyarakat plural, terdapat jamaah KISK dan kelompok Islam lainnya, namun di daerah tersebut terjadi konflik kekerasan antara KISK dengan kelompok Islam lainnya. Untuk itu dipilih Kabupaten Kuningan Jawa Barat untuk kasus Ahmadiyah, dan Sampang untuk kasus Syiah. Penentuan informan digunakan teknik *purposive*, meliputi: pengurus dan anggota KISK, pimpinan kelompok-kelompok sipil seperti Ormas Islam, termasuk MUI setempat, lembaga konsul yang terkait dengan masalah relasi intrakomunal Islam, aparat pemerintah setempat. Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara mendalam, perbincangan, dokumenter, dan observasi, serta sumber internet atau website.

Untuk mencapai kredibilitas, penelitian ini menggunakan beberapa cara yaitu: pengoptimalan waktu penelitian, triangulasi yaitu memverifikasi, mengubah-memperluas informasi dari pelaku satu ke pelaku lain dan atau dari satu pelaku sampai 'jenuh.' Hal ini akan dilakukan dengan beberapa cara yaitu menggunakan multi metode untuk saling mendukung dalam memperoleh data, melakukan *snow-ball* dari sumber informasi satu ke satu informasi yang lain. Selain itu digunakan pengecekan oleh sejawat atau orang yang dianggap ahli dalam bidang atau fokus yang sedang diteliti, serta pembuktian terhadap data yang diperoleh dengan memanfaatkan

instrumen bantu berupa catatan lapangan (*fieldnotes*), perekam suara, dan alat foto. Analisis data dilakukan dalam dua tahap yaitu analisis ketika di dalam proses penelitian di lapangan dan analisis setelah penelitian di lapangan. Analisis ketika di lapangan dilakukan dengan induksi-analitik. Analisis setelah di lapangan dilakukan secara *thick description* dan komparatif.

Profil KISK

Profil KISK di daerah yang diteliti memiliki sejarahnya masing-masing. Ahmadiyah, baik GAI dan JAI di Yogyakarta dan Kuningan termasuk kelompok yang cukup tua, sementara Syiah di Sampang dan An-Nadzir relatif muda. Paham keagamaannya dianggap menyempal dari paham kelompok Islam umumnya, namun mengalami perlakuan yang berbeda. Selain KISK di Gowa, semuanya dianggap sesat. Perkawinan dan kegiatan keagamaan mereka bersifat eksklusif. Jamaah KISK di Yogyakarta lebih berpendidikan dibandingkan dengan jamaah KISK di Kuningan, Gowa dan apalagi dengan di Sampang. Begitu juga pekerjaan jamaah KISK di Yogyakarta lebih 'bergengsi' daripada yang di Kuningan, apalagi dengan yang di Sampang dan Gowa yang lebih banyak berprofesi sebagai petani

Struktur Sosial Masyarakat

Struktur sosial di lingkungan keempat kasus penelitian ini selain ada persamaan juga ada perbedaan. Struktur sosial yang banyak berpengaruh atau terkait dengan bentuk relasi sosial KISK dan kelompok di luar dirinya meliputi budaya lokal yang terkait dengan nilai-nilai kerukunan dan posisi tokoh dalam struktur sosial masyarakat, paham agama mayoritas yang berkembang dalam masyarakat, sejarah relasi sosial dalam

masyarakat, dan lokasi tiap kelompok agama khususnya mengenai ada tidaknya kantong-kantong komunitas, dan jaringan relasi.

Di semua daerah dan masyarakat Indonesia memiliki nilai-nilai yang mengajarkan tentang kerukunan atau harmoni di antara mereka. Nilai-nilai harmoni tersebut terus disosialisasikan antar generasi oleh elite masyarakat lokal. Budaya lokal dapat menjadi modal bagi masyarakat setempat dalam menghadapi berbagai tantangan dan isu yang cenderung mengarahkan masyarakat untuk berkonflik. Masalahnya adalah sering nilai-nilai kerukunan lokal tersebut diabaikan, sehingga terjadi ketegangan dan konflik. Di sisi lain, posisi dan peran tokoh lokal juga masih diperhatikan masyarakat setempat.

Tidak dapat dipungkiri bahwa paham agama masyarakat di suatu tempat menjadi pengarah dan pengendali bagi tindakan masyarakat, khususnya bagi penganut agama dari kalangan santri. Kian taat beragama suatu masyarakat kian kuat untuk menjadikan paham agamanya sebagai acuan dalam bersikap dan bertindak. Selain itu, ada kecenderungan kuat paham agama mayoritas menjadi standar penilaian bagi paham agama kelompok lain.

Dalam aspek kesejarahan relasi menunjukkan bahwa tiap daerah sebenarnya tidak sepenuhnya steril dari konflik, walaupun masyarakat di suatu daerah itu setidak-tidaknya saat ini dianggap berada dalam harmoni. Perbedaannya terletak pada interval waktu terjadinya konflik awal dengan konflik susulannya; bentuk konflik yang ada, apakah dalam bentuk konflik ide, masif, dan atau kekerasan; dan perubahan bentuk relasi sosial awal (dari konflik atau integrasi) ke relasi sosial susulannya (konflik atau integrasi).

Di luar kasus KISK, hampir di semua daerah tidak ditemukan pengelompokan pemukiman penduduk atau kantong komunitas yang sangat eksklusif berdasarkan latar belakang agama atau suku dalam skala besar. Kelompok minoritas umumnya berbaur dengan pemukiman mayoritas. Memang ada beberapa rumah tangga kelompok minoritas setempat di tengah pemukiman mayoritas setempat. Sebaliknya dalam kasus warga KISK ditemukan adanya kantong komunitas, namun dengan kondisi relasi yang berbeda yaitu berkonflik dan damai.

Jaringan kewargaan dalam hidup keseharian masyarakat menunjukkan perbedaan relatif, karena perkembangan masyarakat yang berbeda. Yogyakarta sebagai bagian dari pekotaan lebih bersifat urban dibandingkan dengan ketiga lokasi yang lain. Apalagi jika melihat lokasi KISK di ketiga daerah yang lain tersebut berada di daerah semi urban yaitu: Manislor (Kuningan), Omben dan Karangpenang (Sampang), dan Romanglampoa (Gowa). Masyarakat Yogyakarta meskipun lebih urban, namun intimitas interaksi tidak menjadi hilang, sebab dalam banyak hal sifat-sifat guyub masih ditemukan. Hubungan-hubungan ketetanggaan dan pertemanan masih berkembang, apalagi kunjungan dan hubungan kekerabatan. Bahkan perkawinan antar tetangga, daerah, suku, dan paham agama masih sering ditemukan.

Di samping itu, pada saat hari raya agama dan menjelang ramadhan, orang-orang yang berbeda paham agama masih melakukan kegiatan bersama dan bersilaturahmi antara satu dengan yang lain. Hal yang sama ditemukan di ketiga daerah yang lain.

Penyebab Bentuk Relasi

Penyebab perbedaan bentuk relasi sosial (konflik atau harmoni)

antarkomunal Islam di suatu daerah meskipun sama-sama ada KISK-nya karena ada tiga (3) faktor besar yaitu:

Pertama, berkembang-tidaknya religiosentrisme antarpihak yang disertai dengan berkembang-tidaknya toleransi, terutama dari pihak mayoritas. Religiosentrisme adalah sebuah pandangan yang melihat paham kelompok Islam lain secara negatif karena berdasarkan standar dan klaim kebenaran dari paham agamanya sendiri, sehingga melahirkan stereotip negatif. Di satu pihak terjadi stereotip sesat formal, dan sesat publik terhadap KISK, di pihak lain ada pengkafiran dari KISK terhadap KIM.

Hal ini mengandaikan bahwa walaupun religiosentrisme atau stereotip negatif berkembang, namun jika sikap toleransi berkembang maka konflik kekerasan dan gerakan masif tidak akan ada, begitu juga sebaliknya. Hal ini terlihat dalam kasus Ahmadiyah di Yogyakarta, dan dalam batas-batas tertentu An-Nadzir di Gowa. Sementara dalam kasus Ahmadiyah di Kuningan dan Syiah di Sampang stereotip negatif yang berkembang diiringi melemahnya toleransi, sehingga muncul konflik. Lemah dan kuatnya toleransi tersebut terkait dengan faktor-faktor lain, baik yang berasal dari struktur yang ada dalam masyarakat maupun tindakan-tindakan yang dilakukan berbagai pihak.

Kedua, tindakan-tindakan yang dilakukan setiap kelompok dalam berelasi dengan kelompok lain, baik oleh negara, kelompok masyarakat sipil, dan tindakan agensi dari KISK sendiri. Tindakan-tindakan berbagai pihak tersebut selain telah menyebabkan terjadinya konflik juga menyebabkan integrasi. *Ketiga*, struktur sosial yang menjadi daya paksa bagi kelompok seperti posisi tokoh lokal, paham agama, kantong komunitas, sejarah relasi, dan jaringan relasi. Faktor-

faktor tersebut tidak berdiri sendiri, namun saling berkelindan.

Penyebab Harmoni

Penyebab harmoni di Gowa dapat dilihat pada faktor internal atau keagenan dari KISK, yaitu pemahaman keagamaan KISK yang tidak mengkafirkan KIM dan kelompok Islam yang lain. Faktor agensi yang lain karena adanya komitmen KISK untuk menjadi sumber perdamaian dan kerukunan dalam masyarakat, kemampuan bersosialisasi dengan masyarakat dan pencitraan yang baik melalui kegiatan sosial, dan dakwah bilhal kepada masyarakat, serta kemampuan beradaptasi dengan masyarakat sekitar sehingga terjadi mutualis-simbiosisme.

Adapun faktor eksternal selain karena belum adanya stereotip sesat secara kolektif dan formal dari KIM. Kasus Gowa sekaligus menunjukkan kuatnya otoritas dan peran lembaga konsul seperti MUI dalam menentukan kriteria stereotip-sesat, sekaligus mempengaruhi tindakan kelompok lain dalam menghadapi KISK. Karena itu, meskipun ada KIM yang beresistensi terhadap KISK, namun tidak melahirkan konflik masif dan kekerasan.

Tindakan aparat negara dalam bentuk dukungan simbolik menjadi salah satu penyebab (eksternal) kedamaian di Gowa dan tidak adanya konflik terhadap KISK. Dukungan simbolik aparat lokal terhadap KISK terlihat dari kunjungan dan pemberian penghargaan terhadap warga KISK di bidang sosial-ekonomi.

Sedangkan di Yogyakarta, faktor penting tidak terjadinya konflik masif dan kekerasan karena sikap dan kebijakan multikulturalisme elite budaya-politik. Politik multikulturalisme telah berdampak terhadap berkembangnya toleransi dari kelompok sipil dan aparat negara. Faktor lain yaitu tidak adanya kantong komunitas KISK. Selain itu,

eksklusivitas KISK (JAI) dalam relasi keseharian serta tidak dilibatkannya KISK dalam lembaga konsul tetap menjadi faktor potensial terjadinya kecemburuan dan konflik interkomunal Islam. Selain itu, ada beberapa yang mengganjal dalam konteks Yogya yaitu berkembangnya generalisasi dari masyarakat dan aparat pemerintah sendiri terhadap dua KISK (GAI dan JAI). Hal ini akibat dari belum adanya kesatuan persepsi di lingkungan pejabat internal pemerintah, dan belum adanya kesatuan pandang dalam penentuan kriteria kesesatan suatu kelompok antara negara dan lembaga konsul Islam (MUI).

Penyebab Konflik

Sementara di Sampang terjadinya konflik karena kegagalan negosiasi antarpihak, perebutan basis otoritas dan legitimasi antar elite agama, dan persaingan internal keluarga. Kegagalan negosiasi dan perebutan otoritas serta legitimasi menunjukkan bahwa setiap kelompok, KISK dan KIM, sama-sama melakukan tindakan agensi atau sama-sama menjalankan kuasa dan berkontestasi.

Di dalam proses penjalanan kuasa atau agensi tersebut, setiap pihak berstrategi dan berjuang untuk menggapai kepentingan masing-masing. Dalam perjuangan tersebut pasti ada salah satu pihak yang unggul atau mendominasi. Bagi yang unggul dia akan terus berusaha mempertahankan keunggulannya, sedangkan bagi yang terdominasi tetap berusaha bertahan, dan suatu saat akan membalikan keadaan. Kecenderungan ini mirip dengan pandangan Bourdieu yang menyatakan bahwa, individu dan kelompok sebagai sosok kreatif dan dalam relasi sosialnya dapat mempengaruhi dan sekaligus dipengaruhi struktur yang ada. Para pelaku selain aktif yang bebas,

mereka juga dibatasi oleh habitus-habitus lain yang menjadi struktur, artinya ada relasi timbal balik antara tindakan agen dengan struktur. Tindakan yang dilahirkan dari habitus, juga memberikan kemungkinan adanya resistensi, sehingga ekspresi kebebasan bertindak pelaku bukan hanya berupa resistensi namun juga berupa akomodasi.

Selain itu ada dua kecenderungan yang menarik dalam kasus Sampang yaitu: (1) Konflik KISK dan KIM di Sampang tersebut semakin menguat ketika KIM mampu melakukan kolaborasi dengan elite politik lokal dan regional, dan bahkan dalam batas-batas tertentu pada level nasional. Kemampuan elite KIM mempengaruhi elite politik sekaligus menunjukkan dominasinya terhadap elite politik sekaligus memberikan bukti bahwa mereka masih memiliki posisi penting dalam struktur masyarakat Madura. Kemampuan mempengaruhi elite politik dan strategi kolaborasi telah menjadikan KIM dominan dalam dinamika konfliknya dengan KISK. (2) Di sisi lain, isu KISK sebenarnya telah melahirkan kontestasi internal elite KIM sendiri. Isu KISK dijadikan sarana merebut opini publik untuk tercapainya kepentingan politik di kalangan sebagian elite KIM. Sebagaimana diketahui bahwa afiliasi politik elite KIM di Sampang cukup beragam, dan hal ini nampak juga ketika Pemilu pada tahun 2012 yang lalu. (3) Konflik di Sampang juga dipicu oleh kontestasi internal dalam keluarga atau elite KISK sendiri, sehingga menjadikan konfliknya lebih kompleks dan mendalam. Di dalamnya terkandung pertahanan *harga diri* yang didasarkan atas budaya setempat.

Kecuali faktor keluarga, beberapa faktor yang terdapat di Sampang tersebut terdapat juga di Kuningan, terutama adanya kolaborasi antara elite KIM dan elite politik.

Posisi Negara dan Masyarakat Sipil

Dalam menghadapi kasus KISK ada dua kekuatan besar yang bermain, setiap pihak menjalankan tindakan atau kekuasaan, yaitu masyarakat sipil dan negara. Kekuatan masyarakat sipil terpola ke dalam dua kelompok yaitu kekuatan sipil antiKISK (KIM dan KISU) dan kekuatan sipil antidiskriminasi dan pegiat HAM. Negara dan kekuatan sipil antiKISK selalu berkolaborasi dalam menghadapi KISK, sedangkan kekuatan sipil antidiskriminasi mendukung KISK.

Posisi KISK di tingkat lokal sangat dipengaruhi oleh persepsi, sikap dan regulasi yang dilakukan negara dan kekuatan masyarakat sipil anti KISK pada level nasional, walaupun mungkin sebuah KISK lokal berposisi mayoritas.

Tindakan-tindakan yang dilakukan negara berupa *regulasi* atau pengaturan melalui kebijakan, baik pada tingkat nasional maupun lokal. Negara juga tidak memasukkannya sebagai lembaga konsil, dan bahkan menafikan sebagian hak-hak sipil warga KISK. Ketika terjadi proses konflik, kekuatan sipil antiKISK membagi peran (*sharing role*) meskipun sering juga berpadu. Mereka ada yang bermain melalui pada level konflik ide seperti penyebaran stereotip sesat, dan fatwa ataupun keputusan, baik pada tingkat nasional maupun lokal. Selain itu ada yang berperan sebagai pelaku konflik masif dan kekerasan.

Agensi KISK

Agensi yang dilakukan oleh KISK lebih sebagai upaya mempertahankan diri (Ahmadiyah dan Syiah) dan upaya pelanggaran relasi dan kondisi yang sudah ada (status quo relasi) melalui berbagai tindakan. Tindakan mempertahankan diri dilakukan melalui permainan dan pembalikan wacana, resistensi diam dan aktif, negosiasi baik

pada tingkat lokal maupun nasional, membangun aliansi dan jejaring dengan kekuatan sipil antidiskriminasi, bahkan mengakomodasi tuntutan masyarakat. Adapun pelanggaran status quo relasi (dalam kasus An-Nadzir) berupa pengembangan peran dalam kegiatan sosial dan ekonomi masyarakat.

Refleksi

Dari uraian tersebut dapat ditarik beberapa kesimpulan yaitu: *Pertama*, Struktur sosial yang banyak berpengaruh atau terkait dengan bentuk relasi sosial KISK dan kelompok di luar dirinya meliputi budaya lokal yang terkait dengan nilai-nilai kerukunan dan posisi tokoh dalam struktur sosial masyarakat, paham agama mayoritas yang berkembang dalam masyarakat, sejarah relasi sosial dalam masyarakat, dan lokasi tiap kelompok agama khususnya mengenai ada tidaknya kantong-kantong komunitas, dan jaringan relasi. *Kedua*, penyebab perbedaan bentuk relasi sosial (konflik atau harmoni) intrakomunal Islam di suatu daerah meskipun sama-sama ada KISK-nya karena ada tiga (3) faktor yang saling berkelindan, yaitu: (1) berkembang-tidaknya religiosentrisme antarpihak yang disertai dengan berkembang-tidaknya toleransi, terutama dari pihak mayoritas. (2) tindakan-tindakan yang dilakukan setiap kelompok dalam berelasi dengan kelompok lain, baik oleh negara, kelompok masyarakat sipil, dan tindakan agensi dari KISK sendiri. (3) struktur sosial yang menjadi daya paksa bagi kelompok seperti posisi tokoh lokal, paham agama, kantong komunitas, sejarah relasi, dan jaringan relasi. *Ketiga*, dalam menghadapi kasus KISK masyarakat sipil terpola ke dalam dua kelompok yaitu kekuatan sipil antiKISK (KIM dan KISU) dan kekuatan sipil anti-diskriminasi dan pegiat HAM. Negara dan kekuatan sipil anti-KISK selalu berkolaborasi dalam

menghadapi KISK, sedangkan kekuatan sipil antidiskriminasi mendukung KISK. Sementara itu, KISK yang berkonflik menjalankan agensi sebagai upaya mempertahankan diri, baik melalui pembalikan wacana, resistensi diam dan aktif, negosiasi baik pada tingkat lokal maupun nasional, membangun aliansi dan jejaring dengan kekuatan sipil antidiskriminasi, dan mengakomodasi kepentingan mayoritas. Adapun KISK yang tak berkonflik berupaya melanggengkan relasi dan kondisi yang sudah adadengan mengakomodasi tuntutan masyarakat, dan pengembangan peran diri dalam kegiatan sosial dan ekonomi masyarakat.

Berdasarkan kesimpulan tersebut, ada beberapa catatan yang harus diperhatikan, antara lain: (1) Mengingat penyebab terjadinya bentuk relasi sosial di lokasi tempat KISK berada karena multi faktor, maka dalam upaya pengembangan relasi sosial potitif perlu diperhatikan beberapa faktor yang saling berkelindan tersebut. Secara garis besar dapat

difokuskan kepada: (a) minimalisasi stereotip dan pengembangan nilai lokal mengenai keharmonisan, (b) mengevaluasi secara cermat tindakan-tindakan yang dilakukan setiap kelompok yang ikut memicu konflik dan damai, termasuk aparat negara sendiri. (c) mencermati aspek-aspek struktur sosial yang ikut memberikan pengaruh terhadap terciptanya konflik dan damai. (2) Pemerintah perlu melakukan sosialisasi informasi mengenai perbedaan profil dan paham keagamaan GAI dan JAI, baik kepada masyarakat Islam maupun kepada pejabat pemerintah daerah sendiri. (3) Selain itu pemerintah juga perlu mengimplementasikan isi SKB 3 Menteri secara adil dan komprehensif, baik mengenai larangan dan pengawasan kegiatan Ahmadiyah (JAI) maupun pengawasan terhadap tindakan masyarakat Islam yang mengarah kepada penafian kerukunan dan toleransi. Juga perlu sinkronisasi antara isi SKB 3 Menteri dengan fatwa MUI tahun 2005, khususnya mengenai kelompok sasarannya dan kriteria sesat.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. 'Integritas Nasional, Globalisasi, dan Kearifan Lokal,' dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*. No. 65/2001.
- Abidin, Andi Zainal. *Sejarah Sulawesi Selatan*. Makassar: Hasanuddin University Press, 1999.
- Abidin, Zaenal. 'Tindak Anarkhis terhadap Kelompok Salafi di Lombok Barat Nusa Tenggara Barat.' Dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. VIII, No. 31, Juli-September 2009
- Abu Lughat, Lila. *Writing Women Worlds, Bedouin Stories*. Contemporary Debates. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Ahimsah, Heddy Shri. *Minawang Hubungan Patron Klien di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998
- Badan Pusat Statistik (BPS) Gowa. *Gowa Dalam Angka*. Gowa: BPS, 2012.
- Burhanuddin, Asep. *Ghulam Ahmad Jihad Tanpa Kekerasan*. Yogyakarta: LKiS 2005.

- Bogdan, Robert C & Biklen, Sari Knopp. *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Method*. Boston: Allyn & Bacon, Inc, 1982.
- Bourdieu P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs. N.J: Prentice Hall, 1969.
- Connolly, Petter. *Approaches to the study of Religion*. Terjemahan Aeka, *Pendekatan Sosiologi Agama*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative & Quantitative Approachs*. London: Sage Publications, 1994.
- Foucault, M. *Power/Knowledge*. New York: Tantheon, 1980.
- Gatra, *Edisi Khusus*. No. 02-03 Tahun X, 6 Desember 2003
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Inc.Publisher, 1973.
- . *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terjemahan Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989
- Hamid, Abdullah. *Andi Pangerang Petta Rani Profil Pemimpin yang Manunggal Dengan Rakyat*. Jakarta: Gramedia Widya Sarana Indonesia, 1991.
- . *Manusia Bugis-Makassar*. Jakarta: Inti Idayu Press, 1985.
- Hamilton, Peter (edit.). *Talcott Parsons dan Pemikirannya*. Terjemahan Hartono H. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Hefner, Robert W. *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hidayat, Ainurrahman. 2009. 'Karakter Orang Madura dan Filsafat Politik Lokal', dalam *Jurnal KARSA*. Volume XV. No.1. April 2009.
- Islamy. *Desain Pemberdayaan Masyarakat Nelayan dalam Pengentasan Kemiskinan di Indonesia*. Jakarta: P3KS Depsos RI, 2005.
- Ismail, Nawari. *Konflik Umat Beragama dan Budaya Lokal*. Bandung: Lubuk Agung, 2011.
- . *Budaya Lokal sebagai Modal dalam Pengembangan Kerukunan Umat Beragama*, *Jurnal Mukaddimah*, Vol. XIV. No. 24 Januari-Juni 2008.
- . 'Profil Konflik Umat Beragama Studi Kasus di Lima Daerah'. dalam *Jurnal Mukaddimah*, No. 20 Tahun XII/ 2006.
- . 'Lembaga Sosial Berorientasi Keluarga dalam Penciptaan Perdamaian Berbasis Ketahanan Sosial,' Laporan Penelitian, Jakarta: DP2M Kementerian Pendidikan.
- Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1985.
- Lincoln, Yvonna S., & Guba, Egon G. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills: Sage Publications, 1985.
- Majelis Ulama Indonesia. t.th. *Mengawal Aqidah Umal; Fatwa MUI tentang Aliran-aliran Sesat di Indonesia*, Jakarta: Sekretariat MUI.

- Mansur. *Pelarangan Pencatatan Pernikahan Bagi Jema'at Ahmadiyah Kuningan*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2006.
- Mahmud, A. Hasan. *Lontara*. Makasar: Silasa, 1976
- Masri, Abd. Rasyid. *Perilaku Sosial Komunitas Jamaah An-Nadzir*. Hasil penelitian tidak terpublikasi. Makassar: Program Pasca Sarjana Universitas Negeri Makassar, 2010
- Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society* (edit. Charle W.Morris). Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Moh. Sulhan dan kawan-kawan. *Mencari Akar-akar Diskriminasi Minoritas untuk Memantapkan Pluralisme Agama; Penelitian tentang Kekerasan Ahmadiyah di Kuningan*. Cirebon: P3M STAIN Cirebon, 2005.
- Muchtarom, Zaini. *Santri dan Abangan di Jawa*. Jakarta: INIS, 1988
- Nash, June. "Introduction: Social movements and global processes", dalam June Nash (ed). *Social movements an antropological reader*. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing, 2005.
- Nogi, Hesel. *Kebijakan Publik yang Membumi: Konsep, Strategi & Kasus Hukum*. Yogyakarta: Lukman Offset, 2003.
- Ripai, Ahmad. *Executive Summary Hasil Penelitian Kompetitif Kehidupan Keagamaan Puslitbang Kehidupan Keagamaan*. Jakarta: Balitbang Kementerian Agama, 2010.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Salehuddin, Ahmad. *Satu Dusun Tiga Masjid*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007
- Sewang, Ahmad. 'Empat Abad Islam di Sulawesi Selatan'. Makalah Seminar Internasional dan Festival Kebudayaan, Pusat Kajian Islam PKP Unhas dan Pemkot Makassar, 5-7 September 2007.
- Setyadi, Elly M., Kolip, Usman. *Sosiologi Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial: Teori, Praktik, dan Pemecahannya*. Jakarta: Prenada Media Group, 2011.
- Syaukani, Imam. 'Konflik Sunni-Syiah di Bondowoso,' dalam *Jurnal Harmoni*. Vol. VIII, No. 31, Juli-September 2009
- Sunyoto, Agus. 1991. dalam *Prospek*, Edisi 10 Nopember 1991.
- Taylor, Steven J. & Bogdan, Robert. *Introduction to Qualitative Research Methods The Search for Meanings*. New York: A Wiley-Interscience Publication, 1984.
- Varshney, Ashutosh. *Konflik Etnis dan Peran Masyarakat Sipil*. Penerjemah Siti Aisyah dkk. Jakarta: Balitbang Agama Jakarta, 2009.
- Weber, Max. *Sosial Anction and tehe Types*. dalam Talcott Parsons et.al.edit. 1961. *Theories of Society*. New York: The Free Press, 1961.
- Zubairi, A. Dardiri. *Rahasia Perempuan Madura*. Esai-esai Remeh Seputar Kebudayaan Madura. Surabaya. Andhep Asor bekerja sama dengan Al-Afkar Press, 2013.
- Zulkarnain, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial (Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat)

Saidin Ernas

Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon

Heru Nugoro

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada

Zuly Qodir

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Diterima redaksi 14 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

This article argues that the social dynamics of conflict in Papua do not always consist of conflict. The case of Fakfak, West Papua demonstrates that peace and harmony also exists. This study utilizes the qualitative descriptive analysis method to study data gathered from observations made during fieldwork, interviews, and primary and secondary documents. The article argues two main points. First, religion and culture have an important role in building social norms of harmony that influence the social behavior of the individuals in social arenas such as politics and economics. Second, the institutionalization of values and norms are supported by both the government and civil society when they share the same vision for promoting peace and harmony. However, this study also acknowledges that factors such as separatism and religious radicalism, if not handled well, can break the harmonious social integration in Fakfak.

Keywords: *Social Integration, Religion, Culture.*

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan bahwa dinamika sosial kemasyarakatan di Papua ternyata tidak selalu menghadirkan cerita tentang konflik dan disintegrasi, tetapi juga tentang harmoni dan perdamaian sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat. Dengan metode *deskriptif analysis* terhadap data-data kualitatif yang dikumpulkan dari observasi lapangan, wawancara dan studi dokumentasi, penulis berhasil memperoleh beberapa temuan penting. *Pertama*, agama dan budaya berperan penting dalam melahirkan norma-norma sosial yang harmonis yang mempengaruhi praktik-praktik sosial individu hingga pada arena sosial yang lebih luas seperti politik dan ekonomi. *Kedua*, proses pelebagaan nilai dan norma didukung oleh pemerintah dan kekuatan *civil society* yang memiliki misi yang sama untuk mempromosikan harmoni dan perdamaian. Namun tulisan ini juga mengingatkan bahwa isu-isu konflik, seperti separatisme dan radikalisme agama, bila tidak ditangani dengan hati-hati bisa merusak integrasi sosial di Fakfak.

Kata Kunci: Integrasi Sosial, Agama, Budaya.

Pendahuluan

Sejauh ini studi tentang perdamaian di Papua masih dianggap sebagai sesuatu yang kurang menarik, karena dianggap keluar dari opini dominan yang telah mengkonstruksi Papua sebagai wilayah konflik yang paling panas di Indonesia. Para peneliti ilmu sosial dan dunia akademik seakan terjebak pada diskursus konflik yang cenderung hegemonik tersebut, sehingga berbagai penelitian tentang Papua lebih menyoroti dinamika konflik dan kekerasan (CSIS, 2006, LIPI, 2009). Orang Papua masih dilihat sebagai objek yang diam atau tidak mempunyai prakarsa untuk menggagas perdamaian. Rentetan konflik politik, sosial dan ekonomi yang memanjang sejak integrasi Papua dengan Indonesia, dikonstruksikan sebagai narasi dominan yang memperlihatkan kesulitan untuk membangun perdamaian Papua berdasarkan inisiatif lokal. Padahal masyarakat Papua pada dasarnya mempunyai kekuatan dari dalam untuk mengelola konflik sosial dan kekerasan dengan cara-caranya sendiri yang kemudian terbukti sukses mengendalikan konflik dan kekerasan, sebagaimana terjadi dengan masyarakat di wilayah Fakfak, Propinsi Papua Barat.

Situasi harmonis di Fakfak dan sekitarnya menunjukkan bahwa terdapat dinamika konflik dan integrasi yang terjadi secara berbeda pada setiap wilayah di Papua. Pada kasus Fakfak, integrasi sosial dapat berjalan dengan baik karena ada berbagai faktor yang mendukungnya. Integrasi dibangun secara kultural di atas kesadaran dan inisiatif lokal, sehingga memiliki makna dan kekuatan dari dalam untuk merawat keragaman, baik agama, budaya, maupun perbedaan kepentingan ekonomi dan politik. Hal ini berbeda dengan konsepsi integrasi sosial yang selama ini difahami dan dipraktikkan selama kurun waktu kekuasaan Orde Baru (1971-1998). Keragaman di dalam

masyarakat selalu dipersepsikan sebagai sumber konflik yang harus ditangani dengan cara-cara yang hegemonik, yaitu melakukan penyeragaman dengan memaksakan identitas nasional yang tunggal.

Model integrasi sosial yang dipaksakan melalui berbagai instrumen kekuasaan, tentu menafikkan kemungkinan adanya nilai-nilai tertentu yang mampu mendorong masyarakat untuk mengelola perbedaan dengan cara-cara yang tepat, sehingga melahirkan integrasi dan harmoni sosial yang otentik di dalam masyarakat. Dalam banyak kasus, masyarakat di berbagai daerah berhasil membangun dan menciptakan harmoni sosial melalui mekanisme kultural yang dibangun di atas norma-norma, nilai-nilai dan moralitas budaya yang mengikat mereka dalam keseimbangan. Sebut saja misalnya tradisi *Bela Baja* di Pantar Nusa Tenggara Timur yang menjadi pengikat persaudaraan antara umat Islam dan Kristen (Rita Pranawati, 2011), atau tradisi *Pela Gandong* di Maluku Tengah yang membantu proses penyelesaian konflik di Maluku (Ernas, 2006). Demikian juga tradisi *Satu Tungku Tiga Batu* di Fakfak Papua Barat (Iribaram, 2011). Namun berbagai kearifan lokal tersebut masih dipandang sebelah mata, karena dianggap tidak cukup kuat dan teruji untuk menyelesaikan konflik. Cara pandang seperti ini menyebabkan pemerintah cenderung mengabaikan cara-cara lokal dalam penyelesaian konflik.

Hal ini misalnya dapat diamati secara jelas dalam proses penanganan masalah-masalah di Papua yang berlangsung selama ini. Pemerintah cenderung mengedepankan proses politik dan kekuasaan. Padahal konflik Papua merupakan jenis konflik yang telah berkembang dengan dinamika yang sangat kompleks. Dari masalah historis yang berkaitan dengan proses integrasi Papua ke dalam NKRI yang oleh Jacques

Bernard (2004:135), disebut sebagai “ *the late integration* (proses integrasi yang terlambat), hingga soal kegagalan pembangunan, diskriminasi sosial, dan kekerasan politik dan pelanggaran HAM (Muridan S. Widjono, 2009:3-19). Kegagalan dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang saling terkait dengan politik, ekonomi, sosial, budaya dan agama di Papua, semestinya mendorong kita untuk mengkaji berbagai alternatif lain dalam menyelesaikan masalah Papua. Dalam dimensi tertentu kita dapat belajar dari fenomena damai dan harmonis yang terjadi di Fakfak dan sekitarnya, dimana perdamaian dan harmonisasi melibatkan masyarakat dan nilai-nilai lokal yang mengikat mereka dalam keseimbangan, sehingga relasi sosial yang terbentuk adalah keberadaan (ko-eksistensi), kerjasama (kolaborasi) dan kerekatan (kohesi) yang membentuk integrasi sosial.

Apa yang terjadi di Fakfak tentu sangat menarik untuk dikaji dan diteliti, di tengah harapan untuk mengelola konflik yang terjadi di Papua dengan cara-cara yang lebih baik, beradab, demokratis dan bisa diterima oleh semua kekuatan sosial politik di Papua. Dalam kaitan itu, maka kajian ini ingin mengetahui faktor-faktor yang menjadi penentu di dalam integrasi sosial di Fakfak? Bagaimanakah proses pelembagaan nilai-nilai integrasi sosial tersebut sehingga membentuk ruang sosial yang harmonis? Terakhir, studi ini juga akan mengidentifikasi tantangan-tantangan yang dihadapi masyarakat Fakfak, di tengah perubahan sosial yang terus terjadi di Papua dewasa ini?

Teorisasi Konsep Integrasi

Secara umum teori utama yang dipilih sebagai *grand theory* dalam memahami fenomena yang menjadi *locus* penelitian ini, yakni teori integrasi sosial (*sosial integration*). Namun untuk

menjelaskan kasus integrasi sosial yang terjadi di Fakfak, maka *grand theory* tersebut akan diperkuat oleh beberapa teori dan konsep lain yang memiliki relevansi, seperti teori tentang konflik dan konsensus serta teori reproduksi sosial. Berikut ini akan dijelaskan konsep-konsep tersebut sehingga membentuk sebuah kerangka teoritik yang diperlukan untuk menjelaskan integrasi sosial yang terjadi pada masyarakat Fakfak.

Secara sosiologis, teori integrasi sosial merupakan bagian dari paradigma fungsionalisme struktural yang diperkenalkan Talcot Parson (1927-1979). Paradigma ini mengandaikan bahwa pada dasarnya masyarakat berada dalam sebuah sistem sosial yang mengikat mereka dalam keseimbangan (*ekuilibrium*). Hal ini tercermin dari dua pengertian dasar integrasi sosial yaitu, *pertama*, pengendalian terhadap konflik dan penyimpangan sosial dalam suatu sistem sosial tertentu, dan *kedua*, menyatukan unsur-unsur tertentu dalam suatu masyarakat sehingga tercipta sebuah tertib sosial (Ritzer, 2009:258). Biku Parekh (2008:84-87) menyebutkan bahwa proses integrasi sosial dalam sebuah masyarakat hanya dapat tercipta bila terpenuhi tiga prasyarat utama. *Pertama*, adanya kesepakatan dari sebagian besar anggotanya terhadap nilai-nilai sosial tertentu yang bersifat fundamental dan krusial (*moral contract*). *Kedua*, sebagian terdistribusi dalam berbagai unit sosial, saling mengawasi dalam aspek-aspek sosial yang potensial. Hal ini untuk menjaga terjadinya dominasi dan penguasaan dari kelompok mayoritas atas minoritas. *Ketiga*, terjadi saling ketergantungan di antara kelompok-kelompok sosial yang terdistribusi di dalam suatu masyarakat untuk pemenuhan kebutuhan ekonomi dan sosial secara menyeluruh. Kontrak moral (*a moral contract*) adalah ketaatan terhadap nilai-nilai yang menjadi *platform* bersama dalam masyarakat, sehingga

membentuk semacam kepemilikan bersama atas nilai-nilai tersebut. Ia menjadi titik temu perbedaan yang harus ditaati dalam sebuah masyarakat untuk menjamin tegaknya perdamaian. Ketaatan pada *moral contract* akan menempatkan masyarakat pada kondisi yang *equal* sebab masyarakat memiliki hak dan tanggungjawab yang sama dalam kehidupan sosial (Parekh, 2008).

Proses integrasi sosial dalam sebuah masyarakat tentu tidak menafikkan adanya konflik sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari fenomena sosial dan perubahan karena konflik, seperti yang dijelaskan Ralf Dahrendorf adalah fenomena sosial yang selalu hadir (*inherent omni presence*) dalam setiap masyarakat manusia (Ritzer, 2009). Dengan kata lain konflik yang hebat sekalipun memiliki peluang untuk dapat dipadamkan atau didamaikan dengan mengombinasikan dua pola sekaligus. *Pertama*, membangun konsensus yang mempertemukan “kepentingan-kepentingan” kelompok yang bertikai tersebut ke dalam sebuah tatanan kekuasaan yang dapat mengurangi perbedaan (Maswadi Rauf, 2000:15. *Kedua*, melakukan usaha yang serius untuk mendorong penguatan kembali nilai-nilai kebersamaan yang disebut Parekh (2008:87) sebagai “kontrak moral” antar kelompok dan individu dalam sebuah masyarakat majemuk.

Pierre Bourdieu (1930-2002), menawarkan konsep *habitus* dan *field* (ranah) untuk menganalisis kontestasi nilai dan norma dalam ruang sosial yang luas. *Habitus* adalah struktur mental atau kognitif yang dengannya orang berhubungan dengan dunia sosial. Menurut Bourdieu (1977:72), individu menggunakan *habitus* untuk berhubungan dengan realitas sosial karena ia telah dibekali dengan serangkaian skema terinternalisasi yang mereka gunakan untuk mempersepsi, memahami, mengapresiasi dan mengevaluasi dunia

sosial seperti halnya konsepsi tentang benar-salah, baik-buruk, berguna-tidak berguna, terhormat-terhina (Mohammad Adib, 2012:97). Adapun *field* (ranah) merupakan jaringan relasional antar posisi-posisi objektif dalam suatu tatanan sosial yang hadir terpisah dari kesadaran individual. Oleh karena itu, ranah bukan ikatan intersubyektif antara individu, namun bermacam hubungan yang terstruktur dan tanpa disadari mengatur posisi-posisi individu. Ranah merupakan metafora yang digunakan Bourdieu untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang terstruktur dan dinamis dengan daya-daya yang dikandungnya. (Ritzer dan Goodman, 2010:582-590). Praksis dari kerangka konseptual Bourdieu ini memiliki relevansi untuk menjelaskan fenomena harmoni sosial yang terbentuk pada masyarakat Fakfak karena sebuah masyarakat yang teratur dan harmonis merupakan perwujudan dari adanya sistem nilai yang dianut oleh masyarakat yang cenderung menghindari konflik dan adanya ruang sosial yang mendukung terwujudnya kondisi tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan yang dilakukan terhadap masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat. Asumsi yang dikembangkan dalam penelitian ini adalah bahwa integrasi dan harmoni yang terjadi di Fakfak tampaknya disebabkan oleh beberapa faktor yang saling berkaitan, yaitu (1) Fakfak memiliki sejumlah karakteristik dan keunikan dibandingkan wilayah lainnya di Papua sehingga dinamika intergasi sosial yang tercipta memiliki keberhasilan yang sangat tinggi; (2) Budaya dalam masyarakat Fakfak merupakan modal sosial yang sangat penting dan strategis sehingga mampu merekatkan perbedaan-perbedaan agama, etnisitas, pandangan dan status ekonomi dalam satu hubungan sosial yang

harmonis; (3) Di Fakfak, nilai-nilai kultural tersebut sudah dapat dilembagakan dalam sistem pemerintahan, politik dan ekonomi sehingga memberikan jaminan kuat pada keberlanjutan harmoni dan perdamaian. Data-data yang dikumpulkan dalam penelitian ini menggunakan beberapa strategi yang digunakan dalam pendekatan kualitatif; pengamatan (*observation*), wawancara mendalam (*indepth-interview*) dan studi pustaka (*library research*).

Hasil dan Pembahasan.

Sekelumit tentang Fakfak

Fakfak merupakan salah satu kabupaten tertua di Papua bersama delapan kabupaten lainnya yang pertama kali dibentuk pemerintah Indonesia dan terletak di bagian leher dari “kepala burung” Pulau Papua yang saat ini menjadi bagian dari Propinsi Papua Barat. Di era kolonialisme Belanda, Fakfak bersama Manokwari dikenal sebagai dua pusat pemerintahan yang disebut *Afdelling*. Bahkan bila ditarik jauh ke belakang, pada masa kerajaan Majapahit, khususnya masa pemerintahan Hayam Wuruk, Papua telah dianggap sebagai bagian dari wilayah negara nusa Majapahit. Hal ini tercatat dalam Kitab *Negarakertagama* yang ditulis oleh Pujangga Prapanca tahun 1365, dalam Kidung 13, 14, dan 15 secara khusus memuat nama-nama daerah yang berada di bawah kedaulatan Majapahit dan salah satu daerah di antaranya adalah Wwanin atau Fakfak saat ini (Onim, 2007).

Posisi Fakfak yang menghadap langsung ke Maluku, laksana sebuah pintu gerbang yang menyambut mereka yang akan berkunjung ke Papua. Letaknya yang strategis dengan pelabuhan laut terbaik, memudahkan kapal dagang dari berbagai negeri bisa bersandar dalam berbagai jenis cuaca. Tidak mengherankan apabila sejak abad ke-15, Fakfak telah menjadi

wilayah terdepan di Papua yang telah dikunjungi oleh orang luar dari berbagai daerah dengan beragam kepentingan. Ada yang berkunjung untuk kepentingan ekonomi, ekspansi politik, pengambilan budak hingga penyebaran agama.

Berdasarkan data BPS 2013, jumlah penduduk Fakfak 71.069 jiwa. Terdapat lebih dari 14 suku bangsa hidup di Fakfak, terdiri dari bangsa pribumi dan pendatang yang berasal dari Maluku, Sulawesi, Jawa dan Sumatera. Agama Islam merupakan agama mayoritas di Fakfak (53,80%), setelah itu agama Kristen (28,35%) dan Katolik (17,59%) (BPS Fakfak, 2013). Namun berbagai perbedaan tersebut tidak memicu konflik atau ketegangan antara agama, etnis dan budaya. Justru hubungan sosial antar masyarakat terjadi dalam relasi yang harmonis dan damai dan jarang terjadi konflik dalam skala besar seperti yang terjadi di tempat lain di Papua, meskipun pada tingkat tertentu potensi konflik selalu ada.

Dominasi Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial.

Pada dasarnya masyarakat Fakfak adalah masyarakat komunal yang sangat mementingkan hubungan persaudaraan dan kekerabatan. Pada awalnya hubungan persaudaraan itu hanya mengikat antara keluarga kemudian berlanjut antara suku lalu menjadi persaudaraan dalam satu wilayah geografis. Faktor sejarah tentang peperangan, permusuhan dan *pengayuan* (kanibalisme) antar suku dan kelompok yang menjadi dasar persaudaraan tersebut. Penguatan hubungan persaudaraan diyakini sebagai jalan untuk memelihara perdamaian dan menghadapi kekuatan musuh yang mungkin akan datang dari luar.

Kehadiran agama Islam sejak abad ke-16 dan Kristen serta Katolik pada abad ke-19 (Onim, 2007) dan perjumpaannya

dengan tradisi dan budaya Fakfak justru melahirkan sejumlah nilai dan norma sosial yang mengikat masyarakat Fakfak dalam keseimbangan. Masyarakat tidak ingin penetrasi agama memecah belah hubungan kekerabatan dan persaudaraan yang telah terbentuk di antara mereka sejak lama. Maka terbentuklah tradisi *agama keluarga*, yang meyakini bahwa meskipun dalam satu keluarga ada perbedaan agama, tetapi mereka merasa harus tetap menjadi keluarga yang utuh sehingga perbedaan agama tidak menjadi soal bagi masyarakat di Fakfak.

Dari pemahaman ini muncul filosofi dan kearifan lokal yang disebut *Satu Tungku Tiga Batu*, sebagai lambang harmoni sosial di antara masyarakat. Secara sederhana filosofi *Satu Tungku Tiga Batu* merupakan gambaran kultural tentang persaudaraan masyarakat Fakfak. Dalam konstruksi tradisional masyarakat Fakfak, *Satu Tungku Tiga Batu* menggambarkan keseimbangan, ibarat satu tungku yang ditopang oleh tiga batu saat memasak makanan oleh orang-orang di zaman dahulu. Tanpa tiga kaki dari batu, tungku tersebut tidak akan stabil dan mengakibatkan masakan akan mudah tumpah. Tiga batu ini diibaratkan sebagai tiga agama besar yang berada di Fakfak yaitu agama Islam, Katolik dan Protestan (Iribaram, 2011). Dalam pemikiran masyarakat adat Fakfak, kalau tiga kaki dari batu itu stabil maka semua persoalan dapat diatasi dengan baik, sehingga implementasi dari filosofi *Satu Tungku Tiga Batu* dimaknai bukan saja dalam kehidupan beragama tetapi menjangkau semua aspek kehidupan dalam masyarakat. Nilai-nilai dasar dari *Satu Tungku Tiga Batu* sebagaimana tertuang dalam bahasa Baham-Iha adalah tentang cinta kasih (*idu-idu*), perdamaian (*mani nina*) dan kerukunan (*yoyo*).

Idu-idu adalah pandangan bahwa semua orang Fakfak harus membangun

cinta kasih di antara mereka. Semua masalah harus diselesaikan dengan menanggalkan emosi dan menumbuhkan semangat cinta kasih yang menjadi dasar persaudaraan sejati. Sedangkan *Mani Nina* adalah pandangan bahwa tujuan hidup seseorang di dunia ini adalah untuk menciptakan perdamaian. Sehingga bagi masyarakat Fakfak, hanya orang-orang yang bisa menjaga perdamaian di dunia ini yang bisa memperoleh kedamaian di alam sesudah mati (akhirat). Adapun *Yoyo* adalah pandangan tentang kerukunan yang menjadi tanggung jawab semua orang Fakfak (Wawancara dengan Jubair Hubrow, 6 November 2013).

Beberapa praktik sosial yang melambangkan toleransi dan kerukunan antar umat beragama dapat dilihat pada seremoni penyambutan Salib Tuhan Yesus yang melibatkan semua kelompok agama di Fakfak. Setiap hari besar agama seperti Lebaran dan Natal dirayakan dengan penuh kegembiraan, saling mengunjungi dan mengirim makanan dan hadiah. Demikian pula pembangunan rumah-rumah ibadah yang dilakukan secara bersama-sama dengan tradisi *bakubantu/masohi* atau gotong royong di antara umat Islam dan Kristen. Tidak jarang seorang Kristen menjadi ketua pembangunan masjid, dan juga sebaliknya. Mereka menganggap agama yang mereka anut bukanlah alasan untuk memisahkan ikatan kekeluargaan dan persaudaraan di antara mereka. Maka dengan mudah kita dapat menemukan sebuah keluarga yang terdiri dari tiga agama; Islam, Kristen dan Katolik sebagaimana dituturkan oleh Bapak Simon Hindom sebagai berikut:

“Di keluarga saya, delapan bersaudara, ada yang menjadi Kristen, ada yang Islam, dan Katolik. Ada saudara saya haji, keponakan saya bahkan ada yang jadi pastor. Dalam tradisi kami di sini, sudah terbiasa berbagi agama, asalkan ikhlas dan taat. Jadi, misalnya karena

pernikahan seorang perempuan terpaksa menjadi mualaf. Maka, nanti salah satu anaknya disarankan ikut agama Kristen

atau Katolik. Ini demi kebersamaan". (wawancara dengan Simon Hindom, 28 Oktober 2013)



Gambar.1

Kerukunan Umat Beragama di Fakfak

Ket. Gambar.

1. Keterlibatan Umat Islam pada Penjemputan Salib
2. Arsitektur Masjid Tua Pattimburk yang menyerupai Gereja
3. Arsitektur Gereja Tua Danaweria yang menyerupai Masjid
4. Gambar di Mimbar Masjid yang menyerupai Salib

Satu Tungku Tiga Batu merupakan hasil akulturasi antara adat dan agama dalam masyarakat Fakfak yang melahirkan nilai-nilai toleransi, kerukunan dan kesediaan untuk menerima perbedaan. Melalui tradisi ini semua sengketa dan pertentangan dalam masyarakat Fakfak selalu diselesaikan dengan cara-cara dialogis yang dikenal dengan istilah *dudu tikar*. Dalam tradisi *dudu tikar*, semua masalah harus diselesaikan secara damai dan keluarga, karena berakar dari filosofi; *Idu-idu*, *Mani Nina* dan *Yoyo* yang telah disebutkan di atas. Tradisi *dudu tikar* adalah upaya untuk menjaga nilai-nilai tersebut, agar masyarakat Fakfak bisa terus hidup penuh cinta, rukun dan damai dengan sesama saudaranya.

Fenomena masyarakat Fakfak memperlihatkan bahwa integrasi sosial yang melintasi batas-batas agama dan budaya dapat terjadi dengan baik karena dibingkai dalam pemahaman kultural dan religiusitas masyarakat setempat.

Nilai-nilai agama dan budaya menjadi faktor dominan yang menopang harmoni dan perdamaian masyarakat Fakfak. Nilai-nilai tersebut menjadi fundamen atau *moral contract* (Parekh, 2008), yang mempengaruhi praktik sosial, sehingga praktik sosial yang terjadi berada dalam relasi yang harmonis dan tetap menjaga keseimbangan agar tidak terjadi konflik. Antropolog Amerika Melville J. Herskovits dan Bronislaw Malinowski (1953) menyebut kondisi yang demikian itu sebagai *Cultural-Determinism* bagi masyarakat setempat, yaitu ketika dinamika sosial masyarakat ditentukan oleh nilai-nilai kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat itu sendiri.

Sebenarnya hubungan antara agama dengan kebudayaan merupakan sesuatu yang ambivalen. Agama dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya memiliki wilayah yang bisa saling tumpang-tindih. Kenyataan tersebut

tidak selalu menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya atau sebaliknya. Sehingga dalam masyarakat Fakfak, agama dan budaya bisa menyatu dan menjadi dua unsur penting yang berperan dalam mempengaruhi aktifitas masyarakat. Seperti kajian Weber (1958) tentang etika Protestan dan munculnya kapitalisme di Eropa Barat, ataupun kasus agama Shinto dan budaya disiplin pada masyarakat Jepang. Ketika ajaran agama masuk dalam sebuah komunitas yang berbudaya, akan terjadi tarik menarik antara kepentingan agama di satu sisi dengan kepentingan budaya di sisi lain. Proses akulturasi antara agama budaya lalu melahirkan serangkaian norma sosial yang disebut Piere Bourdieu (1983) sebagai *habitus* yang melahirkan praktik-praktik sosial. *Habitus* itulah yang menjadi struktur mental atau kognitif yang dengannya orang-orang di Fakfak berhubungan dengan dunia sosial yang kompleks, dan terkadang antagonistik.

Proses Pelembagaan Nilai dalam Integrasi Sosial di Fakfak

Dalam kasus masyarakat Fakfak, proses pelembagaan nilai dan norma dapat ditemukan pada dua bentuk; *pertama*, semangat agama keluarga yang melahirkan *Satu Tungku Tiga Batu* yang kemudian diadopsi sebagai spirit dalam hampir semua aktifitas sosial, keagamaan, politik bahkan ekonomi. Inilah yang disebut norma sosial yang melembaga (*institutionalized*). Pemerintah adalah salah satu agen utama yang mengadopsi filosofi *Satu Tungku Tiga Batu* sebagai asas untuk membentuk kehidupan politik di Fakfak yang seimbang dan harmonis. Pemerintah memiliki kepentingan untuk menjaga stabilitas keamanan sehingga memandang perlu untuk melembagakan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan politik. Dalam ranah politik lokal di Fakfak, muncul konsensus politik

untuk membagi jabatan-jabatan politik berdasarkan kekuatan-kekuatan lokal; agama dan etnis. Apabila bupati adalah seorang muslim, maka wakil bupati harus berasal dari kalangan Kristen atau Katolik. Demikian juga pada jabatan-jabatan SKPD dan birokrasi daerah, termasuk rekrutmen pegawai negeri sipil (PNS) juga memberi tempat kepada marga-marga asli orang Fakfak dan para pendatang.

Model politik akomodasi seperti ini memungkinkan kekuatan-kekuatan politik di Fakfak tetap terakomodir dan tidak ada yang merasa ditinggal, sehingga meminimalisir potensi konflik. Namun secara faktual politik bagi-bagi jabatan berdasarkan agama ini rawan disalahgunakan oleh para aktor politik lokal dalam perebutan jabatan politik. Kasus perselisihan personal antara Bupati Uswanas dan Wakilnya Nimitkendik telah menarik agama ke dalam konflik politik. Hal ini menunjukkan bahwa bila tidak hati-hati politisasi agama pada tingkat tertentu dapat berpotensi membenturkan kekuatan-kekuatan agama di Fakfak dalam konflik yang tidak diinginkan.

Selain masalah politik, praktik keseimbangan juga diterapkan dalam masalah-masalah ekonomi sehingga tidak terlalu dikuasai oleh etnis pendatang. Pembangunan ekonomi di Fakfak didorong untuk membuka kesempatan luas kepada masyarakat asli Fakfak sehingga tidak terlalu tertinggal dari etnis pendatang. Mereka diberikan hak monopoli untuk memiliki perkebunan-perkebunan pala di seluruh Fakfak. Pala menjadi komoditi unggulan yang dikuasai orang-orang Fakfak sejak dahulu, karena di tanam di atas tanah-tanah ulayat yang luas. Hak monopoli ini memberi mereka kemandirian ekonomi ketika berhadapan dengan masyarakat pendatang asal Bugis-Makassar, Cina dan Arab yang agresif dalam aktifitas

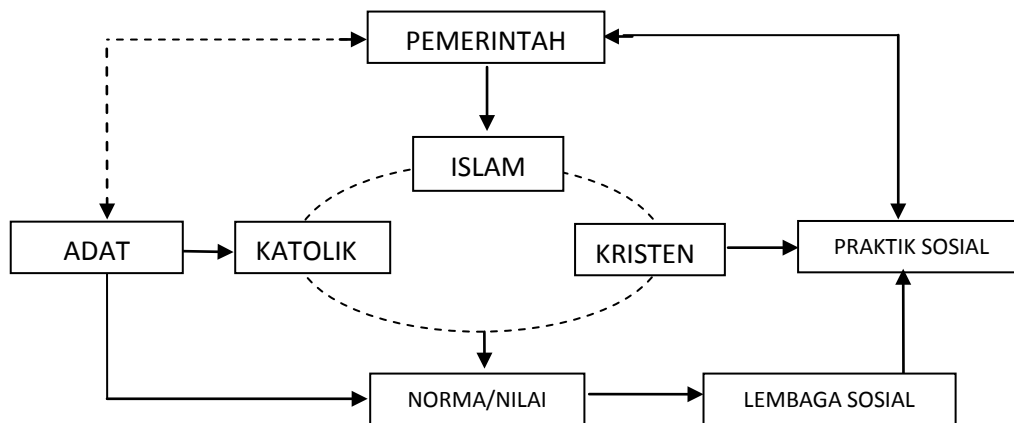
perekonomian dan perdagangan. Namun untuk memasarkan biji-biji pala tersebut masyarakat Fakfak bergantung pada pembeli lokal yang biasanya berasal dari etnis pendatang. Selain membeli pala dari masyarakat, para pedagang juga mendatangkan berbagai jenis barang dagangan; sandang, pangan dan papan yang dibutuhkan oleh masyarakat Fakfak. Relasi ekonomi yang demikian telah membentuk suatu hubungan yang saling membutuhkan (*symbiosis mutualism*), yang pada akhirnya meminimalisir proses permusuhan antara komunitas lokal dengan pendatang.

Pemerintah Fakfak juga berperan penting dalam memperkecil potensi konflik dalam hubungan-hubungan ekonomi. Pemerintah mendorong masyarakat asli Fakfak untuk terlibat dalam aktifitas ekonomi di pasar. Untuk kepentingan tersebut, pemerintah menyediakan tempat khusus bagi masyarakat lokal untuk berdagang di pasar Tumburuni Fakfak. Mereka menyediakan lapak-lapak untuk berjualan berbagai produk pangan lokal dan buah-buah musiman di lantai satu pasar tersebut. Setidaknya kebijakan

ini dapat menghindari kecemburuan sosial akibat praktik ekonomi yang hanya dikuasai kelompok pendatang. Di seluruh tempat di Papua, pasar bukan saja menjadi tempat aktifitas ekonomi namun juga telah menjadi arena kontestasi identitas, lokal dan pendatang. Sehingga sering terjadi konflik dan kekerasan yang bermula dari pasar yang dianggap sebagai simbol dominasi. Orang-orang Papua yang hanya bisa membuka lapak di pinggir jalan sambil memandangi dengan cemburu orang Bugis, Makassar dan Jawa yang menguasai pasar-pasar di Papua. Maka penting untuk memastikan bahwa masyarakat asli Papua agar memiliki akses dan kekuasaan terhadap pasar untuk menunjukkan bahwa sebetulnya mereka adalah penguasa di pasar dan bukan sekedar *jongos* dari majikan yang entah datang darimana. Pemerintah Fakfak menyadari situasi tersebut dan membuat kebijakan untuk memberi hak kepemilikan kepada para pedagang lokal di Fakfak untuk menempati tempat khusus dan strategis di pasar Tumburuni Fakfak. Hal ini mengurangi potensi konflik sosial karena kecemburuan ekonomi antara masyarakat asli dan pendatang.

Gambar. 2.

Skema Pelembagaan Nilai dalam Masyarakat Fakfak



Kedua, proses pelembagaan nilai dalam bentuk yang formal dan terorganisir dapat ditemukan pada sejumlah organisasi sosial yang menjalankan fungsi pengendalian sosial. Lembaga sosial yang demikian dapat ditemukan pada sejumlah organisasi formal baik yang telah hadir sejak dahulu, maupun yang baru dibentuk untuk menjaga dan mengawasi agar praktik-praktik sosial di Fakfak tetap berada dalam kerangka nilai dan norma lokal yang telah hidup dalam masyarakat. Lembaga sosial dimaksud adalah:

Tujuh lembaga adat Pertuanan (kerajaan) yang telah eksis sejak beberapa abad lampau, lembaga kerajaan yang memiliki wilayah yang luas dan masyarakat yang majemuk. Raja menjadi penguasa kultural yang berperan penting dalam menyelesaikan berbagai permasalahan yang berpotensi menimbulkan konflik. Oleh sebab itu dalam setiap kerajaan, memiliki lembaga pengadilan adat yang mengadili perkara-perkara adat antar warga masyarakat.

Dewan Adat Baham-Mata dan Pengadilan Adat yang didirikan pada tahun 2007 sebagai organisasi adat hasil *output* dari implementasi UU No.21 tentang Otonomi Khusus Papua. Dewan Adat berperan dalam mengendalikan konflik sosial melalui jembatan aspirasi antara kelompok-kelompok yang menyuarakan kemerdekaan Papua dan Pemerintah. Meskipun pada tingkat tertentu kelompok ini sering dituduh sebagai kekuatan separatis di Fakfak, namun mereka telah menjadi katalisator yang baik bagi kelompok-kelompok lokal yang mengusung ide kemerdekaan Papua. Sementara itu lewat Pengadilan Adat, mereka juga berperan dalam menyelesaikan sejumlah sengketa, konflik dan pertentangan antar kelompok.

Lembaga-lembaga keagamaan, MUI, GKI, GPI, Pastoral dan FKUB yang menjadi kekuatan sosial yang terus

mengingatkan umat tentang pentingnya menjaga toleransi, kerukunan dan saling menghormati di antara umat beragama. Kelompok ini secara spiritual terus memperkuat filosofi *Satu Tungku Tiga Batu*, bukan saja sebagai tanggung jawab sosial tetapi juga tanggungjawab keimanan.

Paguyuban Etnis Nusantara yang terdiri dari berbagai etnis; Sulawesi, Buton, Seram, Maluku, Jawa dan Sumatera yang juga memiliki peran dalam membangun saling pengertian antara masyarakat pendatang dan masyarakat asli Fakfak.

Lembaga-lembaga kemasyarakatan tersebut memiliki misi yang sama yaitu menjaga agar hubungan sosial antara agama, etnis dan budaya di Fakfak tetap berjalan harmonis dan damai. Mereka berfungsi sebagai pengendali sosial dan memastikan bahwa hubungan sosial dalam masyarakat tidak menimbulkan konflik. Bahkan lembaga adat seperti pengadilan adat memegang kunci sebagai resolusi konflik pada tahap yang paling awal, melalui kewenangannya untuk menangani sengketa-sengketa adat, hak ulayat, pelanggaran susila, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) hingga penghinaan agama. Dalam beberapa kasus seperti perkelahian antar kampung, polisi langsung menyerahkan kepada Pengadilan Adat untuk diselesaikan secara adat. Proses penyelesaian konflik secara kultural tersebut lebih diterima oleh masyarakat adat karena dianggap lebih memuaskan ketimbang penyelesaian melalui mekanisme hukum negara.

Apa yang terjadi di Fakfak menunjukkan bahwa sistem nilai dalam masyarakat dapat berjalan dan fungsional apabila menjelma menjadi sistem sosial yang kuat dan melembaga (Soekanto, 2000). Dalam perspektif reproduksi sosial, seperti yang digambarkan Bourdieu (Harker, 2009), sistem nilai (*habitus*) harus dapat diterima, disepakati, difungsikan dan secara formal dapat diterapkan

untuk mempengaruhi interaksi sosial dan memelihara keteraturan sosial. Pemikiran semacam ini mengandaikan bahwa arena sosial, ekonomi dan politik dapat dipengaruhi (distrukturkan) oleh nilai dan norma atau sebaliknya arena tersebut yang mempengaruhi (menstrukturkan) praktik-prakti sosial. Tradisi membutuhkan aktifitas ritual dan lembaga-lembaga adat untuk tetap mempertahankan eksistensinya. Bahkan lebih dari itu nilai-nilai budaya harus bisa berebut pengaruh dalam ruang-ruang politik dan ekonomi yang seringkali berjalan dalam logika yang kontradiktif.

Masa Depan Integrasi Sosial di tengah Perubahan Sosial di Papua.

Masyarakat Fakfak dan segenap kebudayaannya adalah sesuatu yang dinamis dan akan terus mengalami perubahan sesuai konteks ruang dan waktu. Setiap saat nilai-nilai budaya akan menghadapi tantangan, benturan bahkan kontestasi dengan nilai-nilai yang lain yang datang dari luar. Ataupun nilai-nilai baru yang muncul dari dalam masyarakat sebagai konsekwensi dari proses perubahan itu sendiri. Dalam hal ini kita bisa mengidentifikasi beberapa persoalan sebagai tantangan yang harus dihadapi oleh masyarakat Fakfak.

Pertama, penyelesaian berbagai masalah di Papua seperti masalah-masalah politik, ekonomi, sosial budaya dan hukum yang belum tuntas, diyakini secara struktural maupun kultural akan terus menekan masyarakat Fakfak. Sebagai salah satu kabupaten di Propinsi Papua Barat, masyarakat Fakfak tidak bisa menghindar dari berbagai problematika yang terjadi di kota-kota besar seperti Jayapura dan Manokwari dan berpengaruh ke banyak daerah di wilayah Papua lainnya. Isu-isu politik seperti separatisme dan otonomi khusus turut membelah masyarakat dalam

kelompok yang saling bertentangan. Kehadiran kelompok-kelompok yang semakin militan dalam memperjuangkan hak-hak politik Papua di Fakfak seperti Komite Nasional Papua Barat (KNPB), Komite Nasional Pemuda Papua Barat (KNPPB) pimpinan Arnoldus Koncu, dan kelompok yang berlawanan seperti Barisan Merah Putih pimpinan Islamil Bauw, serta milisi-milisi sipil yang disponsori aparat keamanan dalam konfliknya dengan kekuatan-kekuatan pro-kemerdekaan Papua merupakan tantangan yang tidak mungkin bisa diabaikan. Sementara pemberlakuan Otonomi Khusus dengan segala implikasinya dan pembangunan yang belum melahirkan kesejahteraan masih menjadi pertanyaan tentang kapan Papua bisa bangkit dari kemiskinan dan keterbelakangan.

Kedua, Potensi konflik keagamaan yang diintrodusir melalui isu Islamisasi dan radikalisme agama yang sedang berlangsung di Papua juga menjadi tantangan di Fakfak. Perubahan demografis dengan meningkatnya populasi umat Islam secara signifikan, ternyata dirasakan sebagai ancaman serius bagi sebagian besar masyarakat Kristen Papua. Sebab bagi sebagian gerakan-gerakan pro kemerdekaan, Islamisasi secara tidak langsung dianggap sebagai proses Indonesianisasi (Warta, 2011).

Orang-orang Islam Papua sendiri menyadari konstruksi identitas Papua yang Kristen. Saat ini mereka sedang berupaya merekonstruksi kembali sejarah agama di Papua, bahwa Islam pada dasarnya bukan merupakan agama baru di Papua tetapi justru merupakan agama pertama yang dikenal masyarakat Papua. Klaim ini berdasarkan fakta sejarah yang terus dimunculkan bahwa Islam telah lama hadir hampir dua abad sebelum agama Kristen masuk ke Papua. Beberapa publikasi yang terkenal misalnya tulisan Toni Wanggai (2009) "Rekonstruksi Sejarah Masuknya Islam di Papua", dan

tulisan Ali Atwa (2008) "Islam atau Kristen Agama Orang Papua?", merupakan upaya intelektual muslim Papua untuk memperkuat klaim sejarah Islam di Papua. Bahkan pemerintah daerah Kabupaten Fakfak pernah membuat penelitian yang diseminarkan pada tahun 2006 tentang sejarah masuknya Islam di Papua. Kesimpulan penting dari seminar tersebut bahwa Islam adalah agama pertama yang masuk ke Papua dan oleh karenanya merupakan agama *tuan tana* di Papua. Kesimpulan ini bukan sesuatu yang baru, tetapi belum menjawab pertanyaan tentang mengapa Islam tidak bisa berkembang baik di Papua, seperti yang disinyalir sejumlah penulis Kristen bahwa hal tersebut terjadi karena Islam kurang bisa diterima oleh masyarakat Papua yang memiliki kebudayaan yang khas (Onim, 2009).

Fakfak sendiri telah menjadi salah satu mercusuar dakwah Islam di Papua, sehingga banyak orang menyebut Fakfak sebagai "Serambi Mekkah-nya" Papua. Fakta ini tidak terbantahkan karena dari 71.069 jumlah penduduk Fakfak pada tahun 2012, mayoritas beragama Islam (53,80%), dan sebagian besar di antaranya adalah muslim pribumi yang cukup taat bahkan sebagian telah menjadi tokoh-tokoh Islam yang populer di Papua. Di sini berdiri salah satu gerakan Islam yang paling agresif dalam dakwah Islam di Papua, yaitu Al-Fatih Kaafah Nusantara (AFKN), sebuah organisasi dakwah yang didirikan oleh Ustadz Mohamed Zaaf Fadzan Garamatan, seorang warga asli Fakfak. AFKN memiliki misi untuk melanjutkan proses Islamisasi di Papua yang sempat terhenti oleh misi zending dan kolonialisme Belanda. Bagi beberapa kelompok Kristen di Papua, keberadaan ormas Islam dengan dakwahnya yang semakin marak belakangan ini telah menjadi ancaman bagi Kristen (ICG, 2008).

Kontestasi yang demikian menjadikan hubungan antar agama di hampir seluruh tempat di Papua, termasuk Fakfak menjadi tegang. Padahal sebagaimana telah dibahas dalam bagian-bagian sebelumnya bahwa Fakfak adalah daerah muslim terbesar di Papua yang berhasil meletakkan dasar-dasar toleransi yang kuat yang berakar pada kultur dan adat-istiadat masyarakat setempat. Pertanyaan yang fundamental saat ini adalah bagaimana mempertahankan norma dan kearifan lokal di Fakfak agar tetap fungsional di tengah berbagai tekanan dan proses perubahan sosial yang seringkali tidak bisa dicegah. Perubahan sosial terjadi pada semua masyarakat dalam setiap proses dan waktu dengan dampak yang bisa positif ataupun negatif. Dalam beberapa kasus proses integrasi sosial melemah justru sejalan dengan semakin melemahnya nilai-nilai sosial yang selama ini berfungsi sebagai *crosscutting affiliation* dan *crosscutting loyalty* dalam sebuah masyarakat. Sebagaimana kasus melemahnya tradisi *pela* dan *gandong* yang tidak bisa mengendalikan konflik sosial bernuansa agama di Ambon. Sebagian sosiolog percaya bahwa modernisasi yang melanda Indonesia (termasuk komunikasi dan budaya) menjadi salah satu penyebab bergesernya orientasi nilai budaya seperti *pela* dan *gandong* yang bersifat kultural religius, melemah menjadi bersifat simbolik semata. Hal ini terutama di kalangan anak-anak muda yang tidak memiliki *cultural sense* terhadap kebudayaannya sendiri.

Masyarakat Fakfak membutuhkan strategi bertahan dari globalisasi dan modernisasi yang membawa serta pengaruh-pengaruh buruk bagi eksistensi kebudayaan. Maka masyarakat lokal seperti di Fakfak tidak memiliki pilihan lain selain melakukan penguatan nilai-nilai budaya, juga perlu beradaptasi secara kreatif, sehingga bisa menerima proses perubahan tanpa harus larut dalam

perubahan itu sendiri. Masyarakat perlu mengenali lingkungan strategisnya, dan menyesuaikan diri dengan lingkungan tersebut. Studi ini menunjukkan bahwa masyarakat Fakfak bisa mempertahankan nilai-nilai budaya dan kearifan lokalnya justru karena mereka membuka diri terhadap kebudayaan lain sehingga beragam kebudayaan, ideologi dan agama yang masuk ke Fakfak saling berinteraksi dan membentuk kebudayaan Fakfak saat ini. Kehadiran berbagai kelompok pendatang dari Maluku, Sulawesi, Arab dan Cina sejak beberapa abad lalu justru telah memperkaya kebudayaan Fakfak. Upaya lainnya adalah melakukan transformasi kultural agar budaya-budaya lokal selalu sesuai dengan semangat zaman. Itu artinya selain membuka diri pada perubahan, masyarakat juga dituntut untuk melakukan tafsir dan kontekstualisasi terhadap tradisi, budaya, dan adat istiadat yang mungkin dianggap tidak sesuai lagi dengan kehidupan saat ini.

Catatan Penutup.

Kajian ini menunjukkan bahwa dinamika sosial di Papua bukan hanya tentang konflik dan kekerasan, sebab kita masih bisa menemukan harmoni dan perdamaian di wilayah-wilayah tertentu di Papua yang berkontribusi terhadap penguatan integrasi sosial sebagaimana terjadi di Fakfak, Papua Barat. Masyarakat Fakfak berhasil menjaga wilayahnya untuk tidak jatuh dalam konflik dan anarkisme sebagaimana

yang terjadi hampir di semua tempat di Papua. Agama dan budaya telah menjadi faktor determinan yang memperkuat integrasi sosial dalam masyarakat Fakfak yang majemuk. Integrasi sosial tersebut dibentuk dari akulturasi antara nilai-nilai agama dan budaya yang melahirkan nilai-nilai toleransi dan kerukunan antar masyarakat yang berbeda agama, etnis dan budaya. Nilai-nilai tersebut kemudian dilembagakan dalam filosofi *Satu Tungku Tiga Batu* yang menjadi norma dan kearifan lokal yang mengikat masyarakat Fakfak dalam satu keseimbangan.

Namun studi ini juga menemukan bahwa harmoni dan perdamaian pada masyarakat Fakfak memerlukan penguatan terus-menerus karena rentan dengan berbagai isu politik di Papua yang pada tingkat tertentu memecah masyarakat kedalam kelompok yang saling mencancam, seperti Pro-Merdeka dan Pro-NKRI. Sementara itu, munculnya isu Islamisasi yang didukung oleh kehadiran kelompok-kelompok keagamaan yang radikal dengan jaringan yang semakin meluas dan tidak toleran pada perbedaan agama, seperti HTI, Laskar Jihad dan AFKN serta gereja-gereja ekstrim dari kalangan Kharismatik dan Pantekosta juga patut di perhatikan. Oleh sebab itu, masyarakat Fakfak dan institusi sosial di sana perlu diperkuat untuk mempertahankan harmoni dan keragaman di tengah berbagai tekanan yang ada. Mungkin diperlukan kreatifitas dalam beradaptasi dan kemampuan melakukan transformasi agar nilai-nilai lokal tetap aktual di tengah berbagai perubahan.

Daftar Pustaka.

- Bertrand, Jacques. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Newyork: Cambridge University Press. 2004
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. United kindom: : Cambridge University, 1997

- Language and Symbolic Power*. Massachusetts: Harvard University Press, 1991
- Ernas, Saidin. *Perjanjian Malino dan Penyelesaian Konflik Mauluku*. Tesis Magister pada Program Ilmu Politik Universitas Indonesia, 2006.
- Harker, Richard, (edit). (*Habitush x Modal*)+*Ranah=Praktik, Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Jalasutra, 2009
- Iribaram, Suprpto. *Satu Tungku Tiga Batu (Kerjasama Tiga Agama dalam Kehidupan Sosial di Fakfak)*. Yogyakarta: Tesis Magister pada Program Pascasarjana Antropoli Universitas Gadjah Mada, 2011
- Nugroho, Heru. *Konstruksi Sara, Kemajemukan dan Demokrasi*, UNISIA, No.40/XXII/1999.
- Onim, J.F.. *Islam dan Kristen di Tanah Papua*. Bandung: Jurnal Info Media, 2006
- Parekh, Biku.. *A New Politics of Identity*. New York: Palgrave Macmillan, 2008
- Rethinking Multiculturalism, Keragaman Budaya dan Teori Politik*. Yogyakarta: Kanisius, 2008
- Pranawati, Rita (edit.). *Kebebasan Beragama dan Integrasi Sosial*. Jakarta: Center for Study of Religion and Culture (CSRC), 2011
- Putuhena, Saleh. *Studi Sejarah Masuknya Islam di Fakfak*. Diproduksi oleh Pemerintah Kabupaten Fakfak, 2006
- Rauf, Maswadi. *Konsensus Politik Sebuah Penjajagan Teoritik*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional, 2000.
- Ritzer, George.. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta; Rajawali Press, 1992
- dan Douglas J. Goodman.*Sociological Theory*, diterjemahkan oleh Nurhadi, "Teori Sosiologi; dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Moderen". Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009
- Soekanto, Soerjono.*Sosiologi, Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Takwin, Bagus. "Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal-usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam ilmu Sosial, Pengantar dalam Richard Harker, (edit.), (*Habitush x Modal*)+*Ranah=Praktik, Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Jalasutra, 2009.
- Warta, Cristian. "Perkembangan Masalah Agama di Papua: Sengketa antar Agama dan Pencegahan Konflik", dalam Fajar Ibnu Tufail (edit.), *Politik Identitas Pasca Orde Baru*, Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Widjoyo, Muridan S. *Papua Road Map; Negotiating the Past, Improving the Present and Securing the Future*. Jakarta: Yayasan TIFA, 2009.
- Wanggai, Toni Victor M. *Rekonstruksi Sejarah Umat Islam di Tanah Papua*. Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI. 2009.

“Islamisasi Sains dan Sainifikasi Islam”: Model Manajemen Pemberdayaan di Masjid Salman ITB Bandung

Anik Farida

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta

Diterima redaksi 14 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

This paper discusses part of the findings of a larger study entitled “The Effectiveness of Mosque Management in the Empowerment of People.” It specifically looks at the case of the Salman Mosque of ITB in Bandung. This research finds that the Salman Mosque is a place of knowledge empowerment in the area of Islamic Science and Technology, looking at science and technology from an Islamic perspective. The teachings of its mosque has led to changes in the mindsets, perspectives, worldviews and paradigms of the target audience, students. Ultimately, this religious empowerment model has led students—the countrys future scientists and technocrats—to value nature. It has taught them not to exploit nature, as practiced in secular science and technology, but to be khalifah fil-ardhi, protectors of nature.

Keywords: *management, empowerment, Islamization science, scientification*

Pendahuluan

Masjid merupakan pilar penting dalam sejarah perkembangan Islam. Melalui media masjid pula Nabi Muhammad merintis perjuangan mewujudkan masyarakat yang beradab ketika hijrah ke Yatsrib atau Madinah. Setidaknya ada tiga hal penting yang dilakukan Nabi Muhammad sebagai

Abstrak

Tulisan ini merupakan bagian dari temuan sebuah penelitian berjudul “Efektivitas Manajemen Masjid dalam Pemberdayaan Umat” yang salah satu sarannya adalah masjid Salman ITB di Bandung. Penelitian ini menemukan varian fungsi masjid di masjid Salman, yaitu sebagai wadah pemberdayaan keilmuan dengan cara mendekatkan sains teknologi dengan doktrin Islam, lebih fokus lagi pada saintifikasi ajaran Islam dan Islamisasi sains dan teknologi.

Standar efektivitas pemberdayaan umat pada masjid Salman ukurannya adalah pada perubahan mindset, cara pandang, world view dan paradigma sasaran penerima pemberdayaan, yaitu mahasiswa. Pada akhirnya pemberdayaan model ini akan menghasilkan ilmuan dan teknokrat yang tidak mengeksploitasi alam seperti pada sains dan teknologi yang sekuler, tetapi mereka akan menjadi teknokrat yang mempertimbangkan fungsi khalifah fil-ardhi sebagai pemelihara alam semesta.

Kata Kunci: *Manajemen, Pemberdayaan, Islamisasi sains, Sainifikasi*

strategi untuk membangun kota Madinah pasca hijrah, yaitu: *pertama*, membangun masjid. *Kedua*, memperkuat persaudaraan, khususnya antara kelompok Muhajirin dan Anshor, dan *ketiga*, membuat kontrak sosial atau ‘perjanjian’ antara kelompok-kelompok yang ada di Madinah. (Ibnu Qayyim, 2006; Nur Kholis Setiawan, 2012).

Masjid Quba, sebagai masjid pertama yang dibangun Nabi Muhammad di Madinah menjadi tonggak bagi proses pemberdayaan dan pengonsolidasian mewujudkan masyarakat yang berlandaskan nilai-nilai Islam. Pada masa tersebut, fungsi dan peran masjid Quba melingkupi hampir semua aspek kepentingan umat, baik kepentingan ibadah (*mahdhah*), sosial, politik dan juga ekonomi. Dengan banyak fungsi seperti itu, masjid Quba menjelma menjadi pusat aktifitas masyarakat. (Richard C Martin: 439).

Fungsi masjid mulai mengalami perubahan dan perkembangan seiring dengan semakin luasnya wilayah kekuasaan dan bertambahnya jumlah pemeluk Islam yang tersebar di berbagai jazirah seperti Kuffah, Basrah, Damaskus, dan Kairo. Di wilayah kekuasaan Islam tersebut masjid difungsikan sebagai pusat pemerintahan. Dengan demikian masjid tidak hanya menjalankan fungsi dan peran sebagai fasilitas untuk menjalankan urusan yang sakral (ibadah) tetapi sekaligus menjadi arena kegiatan pemerintahan.

Secara sosiologis kepelbagaian fungsi (mulgi fungsi) masjid dalam konteks sejarah juga terkait dengan realitas masyarakat waktu itu yang relatif masih homogen, tidak terfragmentasi dan tidak terspesialisasi dalam berbagai kegiatan, kepentingan dan ruang aktifitas. Bagaimanapun sebagai sebuah institusi atau lembaga sosial, masjid sangat terkait dengan karakteristik masyarakat penggunanya. Oleh karena itu, fungsi masjid akan banyak dipengaruhi oleh proses perubahan dan evolusi sosiologis masyarakat yang menggunakannya.

Persoalan berkurangnya fungsi dan peran masjid juga dipengaruhi oleh peranannya yang lebih dominan sebagai institusi *ibadah mahdhah* (ritual) ketimbang *ibadah ghairu mahdhah* (sosial). Masjid lebih banyak dijadikan ajang pengumpulan

retorika dakwah yang kadang tidak membumi dan berjarak dari pesan-pesan yang dapat memberdayakan kemampuan umat.

Sebagai negara dengan penduduk mayoritas muslim, Indonesia memiliki banyak masjid. Menurut data Lembaga Ta'mir Masjid Indonesia, saat ini terdapat 125 ribu masjid yang dikelola oleh lembaga tersebut. Sedangkan jumlah secara keseluruhan berdasarkan data Departemen Agama tahun 2004, jumlah masjid di Indonesia sebanyak 643.834 buah. Jumlah tersebut meningkat dari data tahun 1977 sebanyak 392.044 buah. Diperkirakan, jumlah masjid dan mushala di Indonesia saat ini antara 600-800 ribu buah. ([www.wikipedia bahasa Indonesia](http://www.wikipedia.bahasaIndonesia.com), ensiklopedia bebas, diakses tanggal 3 April 2013). Namun jumlah masjid yang potensial tersebut belum dapat dikembangkan secara maksimal oleh umat Islam.

Kelemahan umat dalam memakmurkan masjid adalah suatu kenyataan yang harus disikapi secara positif agar dapat memperbaiki kondisi yang ada. Langkah-langkah perbaikan tersebut haruslah bersifat strategis dan menyeluruh. Artinya solusi yang diberikan dapat menjadi jembatan bagi umat untuk bangkit memberdayakan dirinya sendiri dan berlangsung di setiap Masjid. Solusi tersebut juga diharapkan mampu membawa pengaruh besar dalam upaya memakmurkan masjid, yang pada gilirannya mampu memunculkan sebuah gerakan bersama yang bisa memberi dukungan berarti bagi perbaikan umat Islam.

Dalam konteks tersebut, masjid harus difungsikan bukan hanya sebatas pusat kegiatan ibadah bagi para jamaahnya, tetapi diharapkan dapat menjadi pusat aktifitas sosial dan ekonomi dan keilmuan bagi para jamaahnya. Oleh karena itu perlu dilakukan penelitian mengenai "Efektivitas Manajemen Masjid dalam Pemberdayaan Umat".

Penelitian dilakukan di wilayah Bandung dengan mengambil dua lokasi. Lokasi pertama, Masjid Mujahidin yang terletak di Jalan Sancang Bandung. Masjid ini dipilih sebagai model masjid yang menerapkan manajemen modern dalam rangka pemberdayaan ekonomi umat. Salah satu program unggulan dari masjid ini adalah pemberdayaan ekonomi umat berupa pemberian modal usaha kepada beberapa fakir miskin.

Kedua, Masjid Salman Kampus ITB Bandung. Masjid ini dipilih sebagai model masjid yang menerapkan manajemen modern dalam upaya memberdayakan umat pada bidang keilmuan, yakni dengan menjadikan Masjid Salman sebagai pusat kegiatan belajar mengajar dan program keilmuan baik ilmu agama maupun ilmu umum. Program ini dapat menjangkau hampir semua jenjang pendidikan masyarakat.

Tulisan ini memaparkan temuan penelitian yang diperoleh di Masjid Salman ITB Bandung.

Metodologi Penelitian

Penelitian dimulai dengan tahapan identifikasi dan konfirmasi dengan pengelola objek penelitian. Dari proses identifikasi selanjutnya ditentukan pilihan teknik pengumpulan data sebagai berikut:

Pertama, indepth interview. Teknik ini dilakukan dengan mewawancarai pihak-pihak atau stake holder di kedua masjid yang menjadi objek penelitian. Di antara stakeholder adalah pengurus DKM atau BTM.

Kedua, kajian pustaka. Proses ini dilakukan dengan menganalisis literatur terkait dengan manajemen masjid dan pemberdayaan, hasil penelitian tentang kedua masjid yang menjadi objek penelitian, serta dokumen lain yang terkait.

Ketiga, teknik observasi dilakukan untuk melihat secara dekat implementasi manajemen masjid dalam berbagai kegiatan di kedua masjid tersebut.

Kerangka Konsep

Dalam tulisan ini digunakan beberapa konsep utama.

1. Pemberdayaan

Konsep pemberdayaan yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Empowerment is a process of helping disadvantaged groups and individual to compete more effectively with other interests, by helping them to learn and use in lobbying, using the media, engaging in political action, understanding how to 'work the system,' and so on (J.W, Ife, 1995).

Definisi tersebut mengartikan konsep pemberdayaan (*empowerment*) sebagai upaya memberikan otonomi, wewenang, dan kepercayaan kepada setiap individu dalam suatu organisasi, serta mendorong mereka untuk kreatif agar dapat menyelesaikan tugasnya sebaik mungkin. Di sisi lain Paul (1987) dalam Prijono dan Pranarka (1996) mengatakan bahwa pemberdayaan berarti pembagian kekuasaan yang adil sehingga meningkatkan kesadaran politis dan kekuasaan pada kelompok yang lemah serta memperbesar pengaruh mereka terhadap "proses dan hasil-hasil pembangunan."

Pendekatan utama dalam konsep pemberdayaan adalah bahwa masyarakat tidak dijadikan objek dari berbagai proyek pembangunan, tetapi merupakan subjek dari upaya pembangunan. Berdasarkan konsep demikian, maka pemberdayaan masyarakat harus mengikuti pendekatan sebagai berikut

(Sumodiningrat, Gunawan, 2002): *Pertama*, upaya itu harus terarah. Hal ini yang populer disebut pemihakan. Upaya pemihakan ini ditujukan langsung kepada yang memerlukan, dengan program yang dirancang untuk mengatasi masalahnya yang sesuai dengan kebutuhannya. *Kedua*, program ini harus langsung mengikutsertakan atau bahkan dilaksanakan oleh masyarakat yang menjadi sasaran. Mengikutsertakan masyarakat yang akan dibantu mempunyai beberapa tujuan, yakni agar bantuan tersebut efektif karena sesuai dengan kehendak dan mengenali kemampuan serta kebutuhan mereka. Selain itu, untuk meningkatkan kemampuan masyarakat dalam merancang, melaksanakan, mengelola, dan mempertanggungjawabkan upaya peningkatan diri dan ekonominya. *Ketiga*, menggunakan pendekatan kelompok, mengingat jika dilakukan secara sendiri-sendiri masyarakat miskin kesulitan dalam memecahkan masalah masalah yang dihadapinya. Selain itu, lingkup bantuan menjadi terlalu luas apabila penanganannya dilakukan secara individual. Pendekatan kelompok ini paling efektif dan dilihat dari penggunaan sumber daya jauh lebih efisien.

Aspek penting dalam suatu program pemberdayaan masyarakat adalah program yang disusun sendiri oleh masyarakat, menjawab kebutuhan dasar masyarakat, mendukung keterlibatan kaum miskin, perempuan, buta huruf dan kelompok terabaikan lainnya. Di samping itu, program pemberdayaan harus dibangun dari sumberdaya lokal, sensitif terhadap nilai-nilai budaya setempat, memerhatikan dampak lingkungan, tidak menciptakan ketergantungan, berbagai pihak terkait terlibat, serta berkelanjutan.

2. Manajemen Masjid

Secara bahasa, istilah manajemen masjid berasal dari kata manajemen dan

masjid. Kata masjid berasal dari kosa kata bahasa Arab *sajada* yang bermakna tempat sujud. Sementara kata manajemen, berasal dari kata *to manage* yang berarti mengurus, membimbing, mengawasi, mengelola atau mengatur. Dalam pengertian umum, manajemen adalah proses perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, dan pengawasan usaha-usaha para anggota organisasi dan penggunaan sumber daya-sumber daya organisasi lainnya agar mencapai tujuan organisasi yang telah ditetapkan. Apabila dua kata tersebut dipadukan, maka dapat disimpulkan bahwa manajemen masjid merupakan proses/usaha mencapai kemakmuran masjid yang ideal yang dilakukan oleh pemimpin/pengurus masjid bersama staf dan jamaahnya melalui berbagai aktifitas yang positif.

Manajemen masjid juga merupakan upaya memanfaatkan faktor-faktor manajemen dalam menciptakan kegiatan masjid yang lebih terarah dan diperlukan pendekatan sistem manajemen, yaitu *planning, organizing, actuating, dan controlling*.

3. Islamisasi Sains

Kerangka revolusi sains (ilmu pengetahuan) menurut Thomas Kuhn merupakan perkembangan sains dimulai dari krisis paradigma ilmu normal, diikuti oleh pengajuan paradigma baru dan periode pengembangan sains normal berbasis paradigma baru, kemudian diikuti oleh krisis lagi dan seterusnya. (Thomas S Kuhn, 1970). Kerangka krisis paradigma sebagai perangkat revolusi atau pembaruan ilmu ini juga harus diberlakukan atas ilmu-ilmu agama yang diklaim telah diturunkan dari Quran dan Hadits. Upaya-upaya membangun kembali sains telah dicoba dimulai melalui upaya-upaya "islamisasi sains" oleh Sir Naquib Alatas pada awal 1970-an, dan diwujudkan dalam sebuah institusi

pendidikan, yaitu Universitas Islam Internasional di Kuala Lumpur pada awal tahun 1980-an yang disponsori oleh Organisasi Konferensi Islam. Kelahiran beberapa UIN dari eks IAIN di Indonesia sedikit banyak mencerminkan upaya Islamisasi sains.

Islamisasi sains tidak hanya berarti menyisipkan ayat-ayat suci Al Quran yang sesuai dengan konsep tertentu dalam sains. Tetapi terfokus kepada bagaimana Islam sebagai fundamen nilai yang mengikat sains (*value bound*) atau bagaimana pemahaman sains dapat meningkatkan kadar iman dan takwa terhadap Allah. Jadi penulis membuat istilah Islamisasi Sains ke dalam dua katagori: (1) Islam to Sains; (2) Sains to Islam

Dasar pemikiran tersebut berangkat dari lima ayat dalam Surat Al-Alaq: "Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah! Dan Tuhanmu Yang Maha Pemurah yang mengajarkan dengan pena. Mengajar manusia hal-hal yang belum diketahuinya (Q.S. Al-Alaq:1-5). Lima ayat ini bukan sekadar perintah untuk membaca ayat Quraniyah. Terkandung di dalamnya dorongan untuk membaca ayat-ayat Kauniyah di alam. Manusia pun dianugerahi kemampuan analisis untuk mengurai rahasia di balik semua fenomena alam. Kompilasi pengetahuan itu kemudian didokumentasi dan disebarakan melalui tulisan yang disimbolkan dengan pena. Pembacaan ayat-ayat Kauniyah ini akhirnya melahirkan sains yang terdiri dari astronomi, fisika, kimia, biologi, geologi, dan sebagainya.

Al-Faruqi menetapkan lima sasaran dari rencana kerja Islamisasi Sains atau Ilmu, yaitu sebagai berikut:

1. Menguasai disiplin-disiplin modern
2. Menguasai khazanah Islam
3. Menentukan relevansi Islam yang spesifik pada setiap bidang ilmu pengetahuan modern
4. Mencari cara-cara untuk melakukan sintesa kreatif antara khazanah Islam dengan khazanah ilmu pengetahuan modern.
5. Mengarahkan pemikiran Islam ke lintasan-lintasan yang mengarah pada pemenuhan pola rancangan Allah. (Achmad Sudrajat, 2009).

4. Sainifikasi Islam

Sainifikasi Islam adalah upaya mencari dasar sains pada suatu pernyataan yang dianggap benar dalam Islam. Pernyataan yang "taken for granted" sebagai kebenaran dalam Islam tentu saja adalah yang bersumber dari Qur'an dan Hadist, baik mengenai suatu hal yang harus dipercaya atau suatu amal yang harus dilakukan.

Hal-hal yang harus dipercaya masuk dalam kategori aqidah. Apabila sumbernya adalah Quran atau Hadits mutawatir, kemudian dalalahnya tidak multi tafsir, maka ia masuk dalam dalil Qath'i, yang wajib dibenarkan secara pasti, misalnya adalah: pernyataan bahwa sebelum Nabi Muhammad, Allah mengutus banyak nabi di berbagai tempat, masa, dan dengan berbagai mukjizatnya. Misalnya Nabi Adam sebagai manusia pertama, Nabi Nuh disuruh membuat perahu, Nabi Musa pernah membelah laut merah, Nabi Sulaiman pernah berbicara dengan binatang, Nabi Isa pernah menghidupkan orang mati, dsb.

Pernyataan di atas adalah hal-hal yang ada di luar dunia empiris, sehingga nilai kebenarannya sangat tergantung pada sejauh mana penerimaan seseorang pada dalil Qath'i yang menjadi sumbernya.

Berdasarkan dalil Qath'i tersebut maka dikembangkan penelitian yang berbasis pada saintifikasi Islam, misalnya: mencari bekas 12 mata air Nabi Musa, mencari fosil hewan yang pernah berbicara dengan Nabi Sulaiman, mencari gua Ashabul Kahfi dan mempelajari efek terowong waktu, mencari fosil mayat yang konon pernah dihidupkan Nabi Isa, mencari bekas bulan yang terbelah di masa Nabi Muhammad, penelitian manuskrip-manuskrip kuno yang diklaim sebagai Kitab Nabi Musa, Daud, Isa, dan sebagainya.

Hasil dan Pembahasan Penelitian

Gambaran umum Masjid Salman ITB

Masjid Salman ITB merupakan pelopor konsep masjid dan dakwah kampus di Indonesia. Berlokasi di salah satu perguruan tinggi terbaik di negeri ini, masjid Salman sudah banyak melahirkan ilmuwan dan tokoh penting di tanah air. Pendirian masjid Salman dirintis oleh para mahasiswa pada sekitar tahun 1960 an. Proses pembangunannya dimulai dengan terbentuknya kepanitian pada 19 April 1960. Setelah melalui berbagai persiapan, para panitia menghadap Presiden Soekarno. Dalam pertemuan tersebut, Soekarno menandatangani rancangan gambar masjid yang dibuat oleh Ahmad Nu'man dan memberi nama Salman.

Salah satu catatan sejarah yang lahir di masjid ini adalah munculnya model dakwah kampus yang kemudian menginspirasi kegiatan dakwah di berbagai kampus di Indonesia. Pada tahun 1974, salah seorang perintis aktifitas dakwah kampus, Bang Imad menyelenggarakan arena Latihan Mujahid Dakwah (LMD). Pada saat itu sekitar 50 mahasiswa digembleng di ruang serba guna untuk menjadi kader dakwah yang tangguh. LMD kemudian menjadi api bangkitnya semangat keislaman di kampus-kampus.

Sejak itu, Masjid Salman menjadi sentrum pelatihan dakwah kampus di mana para peserta dibekali pengetahuan sains dan wawasan keislaman yang kuat. Pada perkembangan berikutnya para alumni LMD ini mulai meramaikan kegiatan keislaman di kampus lain yang ada di tanah air. Selanjutnya, sebagai bagian dari strategi menjalankan program dakwah Islam dan pelayanan umat, maka dibentuk pula lembaga-lembaga profesional beserta program-program unggulannya berupa program yang menyentuh langsung kegiatan ibadah mahdhoh dan kegiatan sosial. Di antaranya, Lembaga Pengembangan Manajemen dan Ekonomi Syariah (LPES) dengan pelatihan Ekonomi Syariah, Lembaga Muslimah Salman (LMS) dengan program Sekolah Pra Nikah dan *Parenting Class*, dan Lembaga Kaderisasi (LK) untuk membina kader inti mahasiswa yang difasilitasi asrama putra dan putri.

Program yang dijalankan Masjid Salman tersebut mengacu pada visi-misi Masjid Salman yaitu menjadi masjid kampus yang mandiri sebagai wadah pembinaan insan, pengembangan masyarakat, dan pembangunan peradaban yang Islami.

1. Fungsi Masjid Salman

Pada awal pendiriannya Masjid Salman dibangun untuk mengakomodasi kebutuhan mahasiswa dalam melaksanakan shalat lima waktu terutama pelaksanaan shalat jum'at dan kegiatan keagamaan lainnya. Keinginan akan adanya fasilitas masjid dilatarbelakangi jarak antara kampus ITB dengan masjid pada waktu itu terbilang jauh.

Fungsi dasar masjid sebagai tempat ibadah ini yang juga dikembangkan pertama kali di Masjid Salman. Namun kemudian fungsi Masjid Salman berkembang seiring dengan kreatifitas

dan kebutuhan dari jamaah yang menggunakannya. Seiring bergulirnya waktu, Salman ITB berkembang menjadi organisasi dengan sistem manajemen yang tertata. Bahkan, bisa dibilang, hadirnya Salman ITB ini menjadi contoh dari perwujudan salah satu darma dalam Tridarma Perguruan Tinggi, yakni pengabdian masyarakat. Melalui medium dakwah, para aktifis Salman ITB telah memainkan peran penting dalam mengabdikan kepada masyarakat.

Sebagai masjid kampus, Masjid Salman memiliki karakter kuat dalam pemberdayaan wawasan pengetahuan (keilmuan) bagi jamaahnya yang sebagian besar mahasiswa. Pengembangan keilmuwan ini menjadi ciri khas yang membedakan fungsi masjid yang dijalankan serta model pemberdayaan yang dikembangkan oleh pengelola Masjid Salman.

Secara garis besar fungsi-fungsi yang ada di Masjid Salman dibagi pada lima divisi program meliputi: Bidang Kemahasiswaan dan Kaderisasi, Bidang Dakwah, Bidang Pelayanan dan Pemberdayaan, Bidang Pengkajian dan Penerbitan, serta Lembaga Pengembangan Pendidikan.

1.1. Fungsi Ibadah

Selain fungsi utama sebagai tempat shalat, Masjid Salman juga menjalankan beberapa program keagamaan dan dakwah sebagai implementasi fungsi ibadah dari masjid itu sendiri. Diantaranya;

Pertama, program dakwah yang dikelola oleh Lembaga Pengembangan Dakwah (LPD) Salman ITB. Lembaga ini merupakan pusat pengembangan dakwah yang bertanggung jawab memikirkan, merancang, menyusun strategi, metode dan sistem dakwah, serta melaksanakan kegiatan dakwah menurut kaidah yang

dicontohkan Rasulullah Muhammad SAW, para sahabatnya dan tabiin.

Lembaga ini memiliki beberapa program unggulan seperti Bidang Tamir Masjid Salman dan Jaringan Dakwah Kampus. Acaranya dibentuk seperti *Salman Spiritual Weekend* setiap hari Sabtu. Acara ini rata-rata diikuti 200-300 orang tiap pertemuan. Selain itu, lembaga ini juga memberikan konsultasi keagamaan setiap hari kerja dari Senin-Jumat, termasuk pembinaan muallaf secara gratis.

Kedua, Program Rumah Quran. Program ini terbuka untuk umum, namun segmentasi utama bagi kampus dan dosen. Tahsin (perbaikan bacaan Al-quran), baik yang reguler (setiap hari) maupun pelatihan secara umum dilaksanakan sepanjang semester pertama 2009 dengan peserta berjumlah 149 orang. Tahfizh (menghafal Al-quran) dilaksanakan sepanjang semester pertama 2009 dengan peserta berjumlah 88 orang dan telah hafal 2 Juz dengan fokus Juz 29-30. Kemudian ada program Daurah Al-Quran yang telah berlangsung sejak tahun 2007 dan pada 2009 akan berlangsung di bulan Ramadhan.

Ketiga, Pengajian Wanita Salman (PWS) merupakan salah satu unit yang terdapat di Masjid Salman ITB. Lembaga ini diharapkan dapat menjadi tempat menimba ilmu dalam menciptakan keluarga yang sakinah, penuh kasih sayang dan rahmat Allah SWT. PWS memiliki beberapa kegiatan seperti pengajian ibu-ibu, ceramah umum, silaturahmi aktifis, Kursus Kesejahteraan Rohani (KKR), Kursus Kesejahteraan Rohani Keluarga (KKRK), Kursus Keluarga Sakinah (KKS), dan lain-lain.

Masjid Salman juga menyelenggarakan pengajian model Majelis Ta'lim. Majelis Ta'lim (Mata') Salman ITB adalah sebuah unit mahasiswa yang berada di lingkungan Masjid Salman ITB.

Mata' didirikan pada tahun 19 November 1994. Mata' bergerak dalam segmen dakwah yang bertujuan sebagaimana terlihat pada visi keorganisasian Mata' yaitu "*Terbentuknya pemahaman keislaman yang shahih berlandaskan nilai-nilai al-Quran untuk mahasiswa khususnya dan umat Islam umumnya*". Sedangkan misi Mata', yaitu: (1) *Meningkatkan kualitas program kema'hadan dan kajian tsaqofah islamiyyah*, (2) *Mengoptimalkan pembinaan anggota sebagai bagian dari fungsi kaderisasi*, dan (3) *Meningkatkan pelayanan terhadap jamaah*.

Penyebaran fikroh Islam yang dilakukan oleh Mata' bukan hanya menyampaikan Islam saja, melainkan berusaha menekankan pada pembinaan dan *nashrul fikrah* dengan orientasi pemahaman dasar Islam dalam melaksanakan kegiatan dakwahnya.

Keempat, Kajian Tafsir Ilmiah. Program ini pada awalnya dimulai dengan membahas tafsir ilmiah dari surat-surat yang ada dalam *Juz Amma* (Juz 30), terutama ayat-ayat yang terkait dengan fenomena alam. Pembahasan tentang tafsir ini berlangsung dari awal Oktober 2010 dan selesai pada Desember 2011. Setelah itu, Kajian Tafsir Ilmiah Salman berlanjut dengan pembahasan tafsir yang bersifat tematik, yang disesuaikan dengan kesepakatan tema yang ingin diangkat dalam setiap kajian yang akan diadakan. Hingga Desember 2012, pembahasan tafsir yang diangkat adalah penafsiran hari kiamat dari berbagai perspektif.

Tujuan akhir dilakukannya Kajian Tafsir Ilmiah Salman adalah mempublikasikan kajian mereka kepada khayalak umum agar mereka dapat membaca dan mengetahui bagaimana penafsiran tentang ayat-ayat keilmuan menurut perspektif Masjid Salman ITB. Produk yang dikeluarkan oleh kajian ini ada yang berupa buletin Misykat yang terbit setiap Jumat dan juga buku yang rencananya akan terbit setelah pembahasan tentang kumpulan suatu

tema selesai. Untuk saat ini, pengerjaan buku kumpulan tafsir ilmiah juz 30 sedang dalam tahap pengerjaan.

Kontributor pada Kajian Tafsir Ilmiah ini sendiri merupakan orang-orang yang dapat mengaitkan ayat al-Quran dengan sudut pandang disiplin ilmu yang dimilikinya. Beberapa kontributor yang pernah diundang di antaranya: dosen-dosen ITB dari berbagai jurusan; dosen-dosen universitas lainnya dan para praktisi seperti dokter.

Kajian Tafsir Ilmiah Salman bersifat terbuka untuk umum dan berlangsung setiap Senin pukul 09.30 di Front Office Rumah Alumni Salman. Untuk tahun 2013, kajian perdana dimulai pada tanggal 28 Januari 2013. Program kajian tersebut berawal dari keprihatinan para aktifis Masjid Salman terhadap adanya dikotomi antara agama dan sains (ilmu pengetahuan) sebagaimana yang berkembang di masyarakat Barat serta fenomena di masyarakat yang hanya menghubungkan Islam dengan masalah ritual ibadah saja. Akibatnya persoalan yang bersifat keilmuan dinomor-duakan, bahkan ditiadakan. Konsekuensinya, keduanya semakin terpisah menjadi sekularisme, *agama ya agama, sains ya sains*, sendiri-sendiri. Kekecewaan inilah yang akhirnya membuat munculnya kajian-kajian keilmuan tentang Islam yang mengaitkan al-Quran dengan sains, tidak terkecuali Kajian Tafsir Ilmiah di Masjid Salman ITB.

Kajian Tafsir Ilmiah bermula dari ketidakpuasan jamaah Masjid Salman ITB, baik para dosen pengurus, pembina, dan orang-orang terdekat lainnya, terhadap tafsir yang beredar di khayalak umum sekarang. Tafsir-tafsir dahulu, menurut mereka, belumlah cukup untuk menjelaskan ilmu-ilmu pengetahuan yang semakin berkembang pada zaman sekarang.

Paradigma keilmuan seperti itulah yang ingin diperdalam di Kajian Tafsir Ilmiah Salman sebagai upaya meyakinkan umat melalui fenomena-fenomena yang telah dituliskan di al-Quran dengan bahasan keilmuan.

1.2. Fungsi Sosial

Fungsi Sosial yang dilaksanakan Masjid Salman didesain dalam format pendidikan dan pemberdayaan ekonomi. Ada beberapa divisi yang secara khusus menjalankan fungsi pemberdayaan pendidikan atau keilmuan dan juga pemberdayaan ekonomi.

Bidang Kemahasiswaan dan Kaderisasi merupakan lembaga yang berfungsi untuk menyelenggarakan proses kaderisasi terpusat di lingkungan Masjid Salman ITB dalam upaya mencapai tujuan yang telah ditetapkan untuk kurun waktu tertentu, serta menjamin perbaikan secara berkelanjutan pelaksanaan dan capaian program dan kegiatan yang dilaksanakan guna mencapai visi dan misi Masjid Salman.

Bidang Pengkajian dan Penerbitan (BPP) YPM Salman ITB merupakan peleburan dari 3 lembaga, yaitu Lembaga Pengkajian Islam (LPI), Lembaga Pengembangan Ekonomi Syariah (LPES), dan Lembaga Penerbitan Salman (LPS). Didirikan pada 2010 silam, bidang ini mengkhususkan diri melakukan kajian Islam kontemporer yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat saat ini. Beberapa di antaranya adalah melakukan kajian tafsir al-Quran, literasi, dan budaya.

BPP Salman ITB juga membawahi Salman Media. Sub divisi ini bertanggung jawab terhadap pengembangan berbagai media di Salman ITB. Dua di antaranya yang telah konsisten berjalan adalah *SalmanITB.com*, buletin *Misykat*, dan buletin *Salman News*.

Selain lembaga-lembaga di atas, terdapat Karisma Learning Center atau biasa disingkat KLC merupakan pusat bimbingan belajar siswa SMP dan SMA di Masjid Salman ITB dan berada di bawah naungan Karisma ITB. Kisah awal terbentuknya adalah pada tahun 2007-2008. Karisma ITB sempat dibekukan, sekretariat Karisma tidak boleh digunakan oleh para pembinanya dan sekretariat pun pindah ke lapang rumput menggunakan tenda *dome* sebagai atap. Salah satu syarat agar Karisma kembali memiliki sekretariat adalah dengan merancang suatu produk yang sekiranya dapat menambah jumlah adik yang beraktifitas di Salman ITB. Ketika itu ada beberapa produk yang ditawarkan dan salah satunya adalah KLC.

Pertama kali dibuka, adik yang mendaftar berjumlah sekitar 75 orang. Semester berikutnya bertambah menjadi 150 orang. Pengajarnya pun pada saat itu berasal dari mahasiswa ITB yang hanya dibayar dengan makan siang di kantin Salman ITB. Sejak awal terbentuknya, KLC memiliki visi besar, yaitu agar adik SMP dan SMA bersemangat melakukan aktifitas di Salman. Selain visi besar, KLC juga memiliki visi mulia yaitu agar siswa dhuafa mendapat bimbingan belajar yang layak dengan pengajar yang layak dan non-biaya.

Sekarang, KLC memiliki anak didik binaan berjumlah 200 orang yang terdiri dari pelajar SMP dan SMA dari berbagai sekolah di Bandung. Kegiatan belajar diselenggarakan pukul 16.00-18.00 sejak hari senin-kamis. Pengajarnya tidak hanya berasal dari ITB saja, tetapi dari universitas lain seperti UPI dan Unpad. Pengajar yang sekarang mendapat honor yang tidak hanya berupa makan siang di kantin Salman ITB.

Program KLC terbagi menjadi dua. Pertama, program adik yang terdiri dari Bimbel Reguler dan Bimbel Privat. Kedua, program pembina meliputi Pelatihan

Tahsin, Pelatihan Tajwid, Setoran Hafalan, dan Rapat rutin menggunakan Bahasa Inggris. Selain program Bimbel, adik juga diajak *refreshing* dalam acara Joka-Joka. Joka-Joka ini dimaksudkan agar adik tidak jenuh belajar dan agar silaturahmi antar adik-pembina-pengajar semakin erat.

Pemberdayaan Masyarakat

Masjid Salman ITB melaksanakan kegiatan pemberdayaan masyarakat yang secara khusus lama dikenal sebagai sebuah masjid yang "ramah", yang dengan senang hati ingin berdaya bagi siapa pun. Kita mengenal program-program seperti Kampoeng Bangkit, Gerakan Ayo Sehat, dan masih banyak lagi. Dalam program-program tersebut terbersit sebuah harapan bahwa Masjid Salman dapat maju bersama-sama masyarakat. Maka wajar jika warga yang tinggal atau beraktifitas di sekitar seharusnya juga "ikut terciprat" semangat ini.

Ganesha Madani merupakan sebuah program di bawah divisi Bidang Pelayanan dan Pemberdayaan Masyarakat (BP2M) Salman ITB. Visi dan misi program ini bisa dibilang mirip dengan program Kampoeng Bangkit, yang berada dalam divisi yang sama. Kampoeng Bangkit bertujuan untuk "membangkitkan" masyarakat perkampungan, dengan sasaran utama segi ekonomi, sedangkan Ganesha Madani bertujuan untuk memandirikan masyarakat di sekitar Salman ITB.

Ada 4 pilar utama yang menjadi perhatian pokok yaitu Pilar Kesehatan, Pilar Pendidikan, Pilar Lingkungan, dan terakhir Pilar Ekonomi. Program dari Pilar Kesehatan diberi nama Ganesha Sehat. Dalam program ini ada Pelayanan Kesehatan, Pendidikan Kesehatan, *Parenting Class*, dan Pendampingan Kebersihan PKL.

Menariknya, selain membangun kesadaran masyarakat dalam hal memerhatikan kesehatan diri, keluarga dan lingkungan, lewat Ganesha Sehat masyarakat juga dapat mengetahui proses pembuatan Kompos Organik. Kegiatan ini dibungkus dalam bentuk penyuluhan di Program Pendampingan Kebersihan PKL. Secara garis besar peserta diajarkan bagaimana memisahkan sampah organik dan anorganik. Sampah anorganik ini nantinya didaur ulang, sedangkan sampah organik yang terkumpul diolah kembali menjadi Kompos Organik. Harapannya, kegiatan ini bisa bernilai ekonomi bagi masyarakat.

Pada Pilar Pendidikan, ada program Ganesha Mengkaji. Program ini bertujuan untuk memberi bantuan tenaga pengajar ke DKM-DKM di Lingkungan Ganesha, baik tenaga pendidik agama maupun umum. Ke depannya, tim Ganesha mengkaji bercita-cita ingin mendirikan perpustakaan kecil di masjid-masjid di 4 RW sekitar Ganesha.

Pada Bidang Lingkungan, Ganesha Madani mempersembahkan program Salman Hejo. Di dalamnya ada Program Teknologi Lingkungan Tepat Guna. Dalam program ini tim bersama-sama masyarakat menjalankan kegiatan Riset Persampahan Salman, Riset Ekonomis Produk Pengelolaan Sampah, Instalasi Daur Ulang Air Wudhu, Cikapundung Bersih, dan Salman Goes to Green (Rumah Kompos dan Rumah Hijau). Selain itu, mereka juga aktif dalam Program Kampanye Lingkungan.

Adapun Pilar Ekonomi yang dinamai Ganesha Berkah sedang menggodok perencanaan Program Pemodalan Bergilir PKL. Sehingga, Bapak-Bapak dan Ibu-Ibu PKL selain mendapat pengetahuan soal pengolahan sampah organik menjadi kompos, juga akan diberi modal secara bergilir pada waktu-waktu yang ditentukan.

Selain program-program di atas, Masjid Salman memiliki Program Pembinaan Anak-Anak Salman (PAS) ITB. PAS adalah organisasi yang mengkhususkan diri di bidang pembinaan anak-anak. Perkembangan PAS dimulai sejak masih berupa pengajian anak-anak rutin di bulan Ramadhan sejak tahun 1982. Kemudian mulai diorganisasikan secara teratur sebagai pengajian anak-anak rutin mingguan pada tahun 1984 dengan nama Program Pembinaan Anak-Anak Salman (P2A2S), dan berganti nama menjadi Pembinaan Anak-anak Salman (PAS) ITB pada tahun berikutnya.

Apabila pada masa awal terbentuknya P2A2S jumlah adik binaan sekitar 400 orang terdiri dari anak-anak lingkungan Salman, pada masa berikutnya, adik binaan PAS berkembang hingga mencapai 800 orang pada tahun 1990-1991. Sejak awal terbentuknya, PAS memiliki suatu ciri khas yang tidak dijumpai pada model-model pengajian anak-anak yang lain, yaitu pola pembinaan dan kegiatannya.

Tujuan PAS adalah "Terbentuknya generasi muslim yang diridloi Allah, mempunyai keseimbangan dalam iman, akal, dan rasa serta menjadi rahmat bagi alam sekitarnya".

Saat ini, PAS memiliki pembina aktif sekitar 150 orang yang berasal dari berbagai perguruan tinggi di Bandung seperti ITB, Unpad, Unisba, IKIP, STBA, IAIN dan sebagainya dengan adik binaan sekitar 400 orang, mulai dari TK sampai kelas 6 SD. Didasari oleh anggapan bahwa pembina PAS memegang peranan sebagai pembina adik, pengelola organisasi, sekaligus pula intelektual muda muslim, seluruh kegiatan pembina PAS selalu diarahkan pada pengembangan sumber daya manusia sejalan dengan kebutuhan PAS dan para pembina itu sendiri.

Selain Program Pembinaan Anak-Anak Salman (PAS) ITB, terdapat

Program Forum Orang Tua Anggota (FOTA) dengan jumlah orang tua sekitar 800 orang yang berasal dari 400 adik. PAS memiliki potensi strategis dalam membantu pengembangan masyarakat. Saat ini bersama FOTA, PAS mengadakan pertemuan rutin ahad pagi untuk para orang tua yang mengantarkan putra-putrinya. Pertemuan ini diisi dengan kegiatan diskusi yang berisikan materi-materi agama, kesehatan, psikologi dan lain-lain. FOTA sebagai mitra kerja PAS senantiasa memberikan masukan bagi perbaikan pola pembinaan yang dilakukan, sekaligus mendukung penyediaan fasilitas.

2. Model Pemberdayaan Keilmuan Masjid Salman: Analisis terhadap Islamisasi Sains dan Sainifikasi Doktrin Keagamaan

Model pemberdayaan dalam suatu masjid berkaitan erat dengan lingkungan di sekitar masjid. Masjid Salman sebagai masjid kampus mengembangkan berbagai bentuk program kegiatan untuk memfungsikan dan memakmurkan masjid. Dari berbagai program sebagaimana diuraikan di atas, model pemberdayaan yang dikembangkan Masjid Salman memiliki ciri khas pada penguatan keilmuan. Hal ini dikarenakan sasaran dan pelaku pemberdayaan adalah civitas akademika, insan kampus serta masyarakat umum.

Dalam konteks pemberdayaan di Masjid Salman bermuara pada dua pilar utama, yaitu kampus ITB dan Masjid Salman. Kampus ITB merupakan representasi dari sains dan teknologi. Sementara pada sisi lain, Masjid Salman menjadi manifestasi dari agama Islam. Gabungan antara kedua pilar pemberdayaan tadi memunculkan sebuah model pemberdayaan gabungan antara sains dan doktrin Islam. Cita-cita ini juga yang menjadi latar belakang

munculnya berbagai program yang didesain oleh pengelola masjid Salman. Misalnya program Kajian Tafsir Ilmiah yang berupaya memahami teks-teks ayat al-Quran dalam perpektif sains ilmiah dan teknologi, sebagaimana telah diuraikan di atas.

Upaya menyelaraskan dan mempertemukan antara sains dan doktrin Islam adalah sebuah bentuk pemberdayaan bagi umat Islam. Upaya ini dengan cara mengubah cara berpikir, paradigm dan mindset masyarakat yang sejauh ini banyak dipengaruhi oleh gagasan sekularisme Barat berupa pemisahan antara agama dan sains.

Gerakan pemberdayaan ilmu dan teknologi dengan semangat agama berada dalam gagasan besar Islamisasi sains yang dilakukan di banyak negara Islam di dunia. Masyarakat muslim, terlebih di dunia ketiga, umumnya tertinggal dalam penguasaan sains dan teknologi. Ketertinggalan tersebut oleh para pemikir muslim dianggap sebagai penyebab ketertindasan dan keterjajahan masyarakatnya. Oleh karena itu, pada awalnya para pemikir muslim berkuat dalam usaha mendorong penguasaan sains dan teknologi oleh umat Islam. Usaha ini ditempuh dengan menyodorkan argumen-argumen keselarasan antara sains dan teknologi dengan ajaran Islam. Misalnya apa yang dilakukan oleh Ismail Raji Al-Faruqi, Sayyed Hosein Nasr, Naquib Al-Attas, dan Ziauddin Sardar. Konsep mereka berbeda-beda, tetapi pada intinya ingin memberikan gagasan bahwa sains tidak bertolak belakang dengan Islam.

Salah satu upaya Islamisasi sains adalah melalui proses integrasi dengan mengintegrasikan sains Barat dengan ilmu-ilmu Islam sebagaimana yang dikemukakan Ismail Al-Faruqi. (Ismail Raji Al Faruqi, 1984).

Menurutnya, akar dari kemunduran umat Islam di berbagai dimensi karena dualisme sistem pendidikan. Di satu sisi, sistem pendidikan Islam mengalami penyempitan makna dalam berbagai dimensi, sedangkan di sisi lain, pendidikan sekular sangat mewarnai pemikiran kaum muslimin. Mengatasi dualisme sistem pendidikan ini merupakan tugas terbesar kaum muslimin pada abad ke-15 H.

Al-Faruqi menyimpulkan solusi dualisme dalam pendidikan dengan jalan Islamisasi ilmu sains. Sistem pendidikan harus dibenahi dan dualisme sistem pendidikan harus dihapuskan dan disatukan dengan jiwa Islam yang berfungsi sebagai bagian integral dari paradigmanya. Al-Faruqi menjelaskan pengertian Islamisasi sains sebagai upaya memberikan definisi baru, mengatur data-data, memikirkan lagi jalan pemikiran dan menghubungkan data-data, mengevaluasi kembali kesimpulan-kesimpulan, memproyeksikan kembali tujuan-tujuan dan melakukan semua itu sehingga disiplin-disiplin itu memperkaya wawasan Islam dan bermanfaat bagi cita-cita Islam.

Pemikir muslim lain seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan bahwa konsep Islamisasi sains yang paling mendasar dan menyentuh akar permasalahan sains adalah Islamisasi yang berlandaskan *paradigma* Islam. Dalam pandangannya, tantangan terbesar yang dihadapi kaum muslim adalah ilmu pengetahuan modern yang tidak netral telah merasuk ke dalam praduga-praduga agama, budaya dan filosofis yang berasal dari refleksi kesadaran dan pengalaman manusia Barat. Oleh karena itu Islamisasi sains dimulai dengan membongkar sumber kerusakan ilmu dan ilmu-ilmu modern harus diperiksa ulang dengan teliti.

Dengan demikian Al-Attas mengartikan Islamisasi sebagai, "Pembebasan manusia dari tradisi magis,

mitologis, animistis, kultur-nasional (yang bertentangan dengan Islam) dan dari belenggu faham sekuler terhadap pemikiran dan bahasa. Juga pembebasan dari kontrol dorongan fisiknya yang cenderung sekuler dan tidak adil terhadap hakikat diri atau jiwanya. Islamisasi adalah suatu proses menuju bentuk asalnya." (*Islam dan Sekularisme*, 2010).

Oleh karena dalam hal ini ada dua cara metode Islamisasi yang saling berhubungan dan sesuai urutan. *Pertama* ialah melakukan proses pemisahan elemen-elemen dan konsep-konsep kunci yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat. *Kedua*, memasukkan elemen-elemen Islam dan konsep-konsep kunci ke dalam setiap cabang ilmu pengetahuan masa kini yang relevan. Dengan demikian, Islamisasi sains akan membuat umat Islam terbebaskan dari belenggu hal-hal yang bertentangan dengan Islam. Tujuannya adalah wujudnya keharmonisan dan kedamaian dalam dirinya (*fitriah*). Islamisasi melindungi umat Islam dari sains yang menimbulkan kekeliruan dan mengembangkan kepribadian muslim yang sebenarnya.

Pemberdayaan keilmuan Masjid Salman ITB merupakan sebuah upaya melakukan advokasi pemikiran pada masyarakat muslim dengan upaya memahami pesan-pesan agama dengan cara pandang ilmiah. Demikian juga berbagai program di ITB dapat difahami sebagai memberikan cara beragama yang lebih ilmiah dan bukan hanya sekedar ritual belaka. Dengan demikian cara beragama umat menjadi lebih cerdas, logis dan tidak hanya sekedar taklid belaka.

Pola seperti ini dapat dilihat pada adanya lembaga fatwa yang dimiliki Masjid Salman. Hadirnya lembaga ini adalah untuk memberikan alternatif dalam menemukan argumentasi (dalil)

dalam memutuskan hukum-hukum agama. Misalnya dalam penentuan hisab dan rukyah untuk menentukan awal Ramadhan para ilmuwan astronomi ITB memberikan penjelasan dalam perspektif astronomi bukan hanya pendekatan fiqh saja. Demikian pula pada kasus penggunaan vaksin bagi jamaah haji Indonesia, lembaga fatwa Masjid Salman memiliki cara pandang dan pespektif yang berbasis pada sains dan fiqh.

Oleh karena itu, wacana sains Islam adalah wacana yang sangat filosofis yang berakar dari pemikiran mengenai hakikat ilmu di dalam Islam. Maka ketika berbicara ilmu sains, maka terkait dengan apa makna ilmu, tujuan mencari ilmu, penggolongan ilmu, makna kebenaran, tingkatan wujud (realitas), saluran-saluran ilmu, makna alam (yang satu akar kata dengan ilmu), metodologi penarikan kesimpulan, adab-adab menuntut ilmu, dan lain sebagainya. Maka proses Islamisasi ilmu alam (sains) tidak lain adalah mengislamkan persoalan-persoalan di atas dengan cara meletakkannya dalam kerangka pandangan hidup Islam (*Islamic worldview*). Upaya-upaya mengarah pada proses tersebut telah dan selalu akan dilakukan oleh Masjid Salman ITB. Karena, di dalam paradigma sains modern, alam merupakan benda semata, tidak punya makna ruhani, sehingga nilainya sangat rendah. Alam baru mempunyai nilai ketika ia bisa dikuasai dan dimanfaatkan. Maka kata Bacon, ilmu adalah kuasa (*knowledge is power*), yaitu kuasa untuk menaklukkan dan mengendalikan alam.

Sebaliknya, alam di dalam Islam dikenal sebagai ayat Allah, suatu sebutan yang juga disematkan kepada kalimat-kalimat yang ada di dalam al-Quran. Ayat tidak lain merupakan sebutan untuk tanda dan istilah tanda adalah refleksi dari keberadaan sesuatu yang lain.

Cara pandang di atas memberi konsekuensi lanjutan. Tidak seperti yang terjadi di Barat, sains cenderung mendorong orang untuk menjadi agnostik, sekuler, dan atheis. Namun, sains dalam Islam justru mendorong manusia menjadi semakin religius. Sebab prinsip pertama dalam sains Islam adalah pengakuan akan wujud Tuhan lebih dahulu daripada wujud alam dan manusia, beserta sifat-sifat yang menyertai-Nya seperti Maha Esa, Maha Pencipta, Maha Kuasa, Maha Mengatur, Maha Mengetahui, Maha Pengasih, Maha Mulia, dan sebagainya. Masjid Salman senantiasa berupaya melahirkan teknokrat yang tidak agnostik, sekuler dan atheis, melainkan religius.

3. Dampak Pemberdayaan Keilmuan Umat

Peran Masjid Salman dalam membina wawasan jamaahnya telah melahirkan generasi aktifisme religius. (Nashir Budiman dan Ziauddin Sardar, 2013). Istilah ini menunjuk pada sosok civitas akademika baik mahasiswa maupun ilmuwan yang mengaplikasikan disiplin ilmunya dengan landasan dan semangat Islam. Dengan pendekatan agama rekayasa sains tidak menjadi teknologi yang eksploitatif dan merusak alam.

Pada tataran yang lebih fundamental, beberapa senior di Masjid Salman dengan dimotori Prof.Drs.A Sadali (Bapak Seni Rupa Islam modern), Prof.Dr. Jusuf A Feisal (Guru Besar IKIP Bandung, mantan Wakil Ketua MPR-RI), Prof. Dr. AM Saefuddin (IPB), Prof. Dr.Mochtar Na'im (Universitas Andalas), dan lain-lain menggagas konsep Islam dalam Disiplin Ilmu (IDI). Gagasan dasarnya adalah menjelaskan kesesuaian antara kebenaran ajaran Islam dengan kebenaran yang ditemukan secara empiris pada sains dan teknologi. Hasil kerja

kelompok ini telah didokumentasikan ke dalam banyak buku. Penerbit Pustaka yang merupakan afiliasi Salman juga dikenal sebagai penerbit buku agama Islam yang disegani.

Pendekatan sains dan agama Islam yang dilakukan Masjid Salman menjadi benang merah peran dan fungsi masjid dalam pemberdayaan ilmu dan teknologi bagi umat. Salman, sebagai yang selama ini diimplementasikan pada berbagai program masjidnya merupakan pelopor interaksi pemikiran Islam dengan teknologi. Dari rahim masjid ini telah lahir sejumlah tokoh, ilmuwan, birokrat dan masyarakat umum yang tidak hanya piawai dalam teknologi tetapi juga memegang teguh nilai-nilai Islam sebagai bagian integral dalam pemanfaatannya. Cara pandang ini tentu sangat berorientasi masa depan, di mana perkembangan dunia ke depan sepenuhnya akan diarahkan teknologi.

Pada posisi ini dapat dirumuskan peran Salman, yakni mengembangkan sains-teknologi-seni yang berwawasan Islam yang merupakan pengejawantahan pelaksanaan fungsi sebagai khalifah Allah di bumi. Untuk itu mungkin perlu dikembangkan seperangkat metode seperti fiqh peradaban dan sub-topik fiqh teknologi. Secara universal pun peran ini bukanlah paradoks, karena sejak awal teknologi dikembangkan untuk memelihara alam semesta dan meningkatkan kualitas kehidupan manusia serta kemanusiaan bukan pula untuk merusak alam semesta.

Penutup

Penelitian ini menemukan varian fungsi masjid yang ada di Masjid Salman, yakni sebagai wadah pemberdayaan keilmuan dengan cara mendekati sains teknologi dengan doktrin Islam, lebih fokus lagi pada saintifikasi ajaran Islam dan Islamisasi sains dan teknologi.

Hal ini dimungkinkan karena lingkungan jamaah dan pengelolanya adalah civitas akademika yang ada di ITB.

Setiap masjid memiliki standar untuk mengukur efektivitas pemberdayaan yang dikembangkannya. Pada Masjid Salman ukurannya adalah pada perubahan *mindset*, cara

pandang, *worldview* dan paradigma sasaran penerima pemberdayaan. Pada akhirnya pemberdayaan model ini akan menghasilkan ilmuan dan teknokrat yang tidak mengeksploitasi alam seperti pada sains dan teknologi yang sekuler, tetapi mereka akan menjadi teknokrat yang mempertimbangkan fungsi *khalifah fil-ardhi* sebagai pemelihara alam semesta.

Daftar Pustaka

- Adi, Isbandi Rukminto. *Intervensi Komunitas: Pengembangan Masyarakat Sebagai Upaya Pemberdayaan Masyarakat*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008
- Adi, Isbandi Rukminto. *Pemberdayaan, Pengembangan Masyarakat dan Intervensi Komunitas*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2001.
- Agus, Bustanuddin. *Islam dan Ekonomi: Suatu Tinjauan Sosiologi Agama*. Padang: Andalas University Press, 2006
- M. W. Pranarka dan Vidhandika Moeljarto. "Pemberdayaan (*Empowerment*)", dalam Onny S. Prijono dan A.M.W Pranarka (eds). *Pemberdayaan: Konsep, Kebijakan dan Implementasi*. Jakarta: CSIS, 1996.
- Gazalba, Sidi. *Masjid Sebagai Pusat Ibadah Dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Khusna, 1989.
- Gunawan Sumodiningrat. *Pemberdayaan Sosial: Kajian Ringkas tentang Pembangunan Manusia Indonesia*, Jakarta: Kompas, 2007.
- Harahab, Sofyan Syafry. *Manajemen Masjid*. Yogyakarta: PT. Dana bhakti, 1993.
- Harry. *Strategi Keberdayaan Masyarakat*. Bandung: Humaniora Press, 2006.
- Machendrawati, Nanih, dkk. *Pengembangan Masyarakat Islam*. Bandung: Rosdakarya, 2001
- Kuhn, Thomas S. *the Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University Press, 1970.
- Mas'ud, Muhammad Ridwan. *Zakat Kemiskinan: Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat* Yogyakarta: UII Press, 2005
- Mustofa, Budiman. *Manajemen Masjid*. Solo: Ziyad Visi Media, 2007.
- Nasikun. *Mencari Suatu Strategi Pembangunan Masyarakat Desa Berparadigma Ganda*, dalam Jefta Leibo, *Sosiologi Pedesaan*. Yogyakarta: Andi Offset, 1995.
- Prijono, Onny S. dan A.M.W. Pranarka (penyunting). *Pemberdayaan: Konsep, Kebijakan dan Implementasi*. Jakarta: CSIS, 1995.
- Puis, A partanto & M dahlan A Berry. "*Kamus Ilmiah Populer*", Surabaya: Arkola, 1995.

- Rr. Suhartini DKK. *Model-Model Keberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005.
- Samsudduha St. *"Manajemen Pesantren (Teori dan praktek)"* Yogyakarta: Graha Guru, 2004.
- Sumodiningrat, Gunawan. *Pembangunan Daerah dan Pemberdayaan Masyarakat, Kumpulan Essei Tentang Penanggulangan Kemiskinan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Sutoro Eko. *Pemberdayaan Masyarakat Desa, Materi Diklat Pemberdayaan Masyarakat Desa, yang diselenggarakan Badan Diklat Provinsi Kaltim, Samarinda, Desember 2002*.
- Sulistiyani, Ambar teguh (ed). *Memahami Good Governance dalam Perspektif Organisasi Publik*. Yogyakarta: Gava Media, 2004.
- Sulistiyani, Ambar Teguh. *Kemitraan dan Model-Model Pemberdayaan*. Yogyakarta: Gava Media, 2004.
- Suharto, Edi. *Membangun Masyarakat Memberdayakan Masyarakat: Kajian Strategis Pembangunan Kesejahteraan Sosial dan Pekerjaan Sosial*. Bandung: PT. Refika Aditama, 2005.

Miskomunikasi dan Rubuhnya Sendi Harmoni Antar Kristen-Islam dalam Pembangunan Masjid Al-Munawar Nahornop Marsada, Kabupaten Tapanuli Utara

M. Yusuf Asry

Peneliti Utama Pada Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi 10 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

The Al-Munawar Mosque Sarulla, established in 1941, was in many ways no longer viable as a district mosque. In 1998, the mosque was ordered to be moved, a move that would happen in 2010 to a waqf land on Lintas Sumatra street in Nahornop Marsada village, located in Pahae Jae district, North Tapanuli regency in the province of North Sumatra. While construction of the mosque's foundation began on 1 February 2013, the project was soon stalled—challenged by the area's Christian majority through the Community Alliance for Peace in Nahornop Marsada (AMNPK). Why was the mosque rejected? How was the conflict consequently resolved?

This study reveals that the Al-Muawar Mosque Sarulla was moved due to legitimate needs, yet was still rejected by the AMNPK. The excuse given were technical, with the organization questioning its appropriateness and feasibility. However, the root of the problem was the inability of the Christian community to co-exist with a growing Muslim population. Efforts to resolve the conflict was made by involved parties, the population, and the regency and national governments. The head of the North Tapanuli Regency supported the construction of the mosque, after the Easter and Christmas celebrations in 2012. This support was given after the Muspida and Muspika coordination meeting. Nevertheless, the local government has continued to be unable to resolve the conflict. This article recommends that the resolution of this problem requires that the Chief of Police implement the regent's orders immediately and that the Office of Religious Affairs and the Local Government should help get the permit for the building of the mosque issued.

Keyword: Conflict, Communication, Regulation

Abstrak

Masjid Al-Munawar Sarulla didirikan tahun 1941 sehingga dalam banyak hal tidak layak lagi sebagai masjid kecamatan. Tahun 1998 digagas untuk dipindahkan, pada tahun 2010 direncanakan, dan mendapat tanah wakaf di Jalan Lintas Sumatera Desa Nahornop Marsada, Kecamatan Pahae Jae, Kabupaten Tapanuli Utara, Provinsi Sumatera Utara. Pembangunan fondasi masjid dimulai tanggal 1 Februari 2013. Namun terhenti karena penolakan warga (umat Kristen) melalui Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada Peduli Kedamaian (AMNPK). Mengapa ditolak? Bagaimana komunikasi, dan mengatasi konflik tersebut?

Dari hasil penelitian diketahui bahwa alasan Masjid Sarulla dipindahkan merupakan kebutuhan nyata, tetapi mendapat penolakan oleh AMNPK. Alasan dapat dipenuhi, dan sebagian sudah pada tataran teknis. Namun ditolak dengan alasan lain "tidak patut atau tidak layak". Akar permasalahannya adalah ketidaksiapan hidup berdampingan atas perkembangan Islam dan kaum Muslimin secara alami. Upaya penanganan telah dilakukan oleh para pihak yang berkonflik, masyarakat, pemerintah dan pemerintah Tapanuli Utara. Bupati telah memberikan dukungan persetujuan pembangunan masjid pasca paskah/natal tahun 2012 atas hasil rapat koordinasi Muspida dan Muspika, tetapi jajaran Pemda belum mampu menyelesaikannya hampir empat tahun. Mengatasi jalan buntu hingga saat ini, Kapolres segera merealisasikan komitmennya, Kantor Kementerian Agama dan Pemda memfasilitasi terbitnya IMB masjid, dan/atau Panitia Pembangunan mengamankan kebijakan Bupati dengan bantuan pengamanan aparat keamanan.

Kata Kunci: Konflik, Komunikasi, Regulasi

Pendahuluan

Tapanuli Utara dikenal sebagai daerah harmonis. Relasi antarumat beragama rukun. Sistem kekerabatan dan adat “dalihan natolu” sebagai kearifan lokal menjadi perekat kebersamaan etnis Batak (Wawancara dengan Burhanuddin Panggabean, 09 Maret 2013, dan lihat “Falsafah Orang Batak Toba dalam Dalihan Natolu”) sebagai perekat kebersamaan etnis Batak. Sekalipun pemeluk agama begitu majemuk di Pahae Jae dengan komunitas Kristen yang besar, serta daerah Tapanuli Utara menjadi domisili Pimpinan Pusat Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) dunia, selama ini suasana hidup cukup rukun dan kondusif. (Wawancara dengan Ahmad Sihombing, 08 Maret 2013).

Namun awal tahun 2013 tiba-tiba muncul berita kasus penolakan pemindahan lokasi Masjid Al Munawar dari Desa Sarulla ke Desa Nahornop Marsada, Kecamatan Pahae Jae. Sejumlah warga (Kristen) di bawah koordinasi Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada Peduli Kedamaian (AMNPK) tidak setuju pendirian masjid tersebut. Beritanya dimuat di koran nasional *Republika*, 5 Maret 2013, dan koran lokal Sumatera Utara *Sinar Baru Indonesia*, 6 Maret 2013. (Muhammad Hafil, dalam *Republika*, 05 Maret 2013: hal 12, dan wawancara dengan Abdurrahman Munir, 07 Maret 2013). Silang pendapat dan perbedaan sikap tersebut berpotensi, bahkan terjadi konflik antarumat beragama – Kristen dan Islam – Sebuah konflik berkelanjutan yang menurut banyak kalangan merupakan kasus yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Sehubungan dengan hal tersebut menarik diungkapkan tentang penanganan kasus pendirian dan penolakan Masjid Al Munwar melalui penelitian yang bersifat *fact finding* dengan dua pertanyaan utama, yaitu: (1) Apa faktor pendirian dan penolakan

Masjid Al Munawar oleh masyarakat? (2) Bagaimana penanganan kasus tersebut oleh masyarakat dan pemerintah daerah?

Data dan informasi dihimpun melalui studi kepustakaan, wawancara dengan Nadzir masjid, peminan Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada Peduli Kedamaian, Camat dan sekretaris Kecamatan Pahae Jae, Kepala dan Sekretaris Desa Nahornop Marsada, Natutua, FKUB, Kepala Kantor Kemenag dan jajarannya, Badan Kerjasama Antargereraja (BKAG), Pengurus Pusat HKBP, Natutua, Wakif tanah masjid dan masyarakat serta melakukan pengamatan (observasi) lapangan.

Analisis data menggunakan tiga alur kegiatan yang dilakukan secara bersamaan, yaitu: reduksi data, penyajian data dan verifikasi/penarikan kesimpulan (Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, 1992: 15-20). Selanjutnya dirumuskan rekomendasi.

Kondisi Umum Lokasi

Nahornop Marsada merupakan salah satu dari 12 desa/satu kelurahan di Kecamatan Pahae Jae. Kecamatan ini satu dari 15 kecamatan di Kabupaten Tapanuli Utara, Provinsi Sumatera Utara. Desa ini berbatasan dengan Desa Sarulla, ibukota Kecamatan Pahae Jae. Jarak Nahornop dari Tarutung ibukota Kabupaten Tapanuli Utara sekitar 42 km, dari Kota Medan 281 km, dan dari Kota Medan ke Sarulla Pahae Jae lebih-kurang 323 km. Waktu tempuh dari Medan ke lokasi dengan taksi sekitar 9 jam atau dengan bus penumpang umum sekitar 11 jam. Dari Tarutung ke Pahae Jae jika naik kendaraan pribadi sekitar 45 menit.

Penduduk Pahae Jae tahun 2012 berjumlah 10.552 jiwa. Semua etnis Batak dan hanya satu-dua etnis Minang dan Jawa. Sistem kekerabatan terlihat masih kuat, kearifan lokal “*dalihun natolu*” masih

hidup di masyarakat, dan peran natua-tua/tokoh adat dan pemuka agama relatif juga masih kuat. Faktor tersebut berperan penting dalam harmonisasi kehidupan sosial keagamaan, dan kerukunan dalam relasi antarumat beragama. (Wawancara dengan Pendeta Siahaan, 10 Maret 2013). Pemeluk agama cukup majemuk terdiri dari: Kristen 8.102 jiwa (76,78%), Islam 2.372 jiwa (22,47%), dan Katolik 78 jiwa (0,78%). Tersedia 42 rumah ibadat, yaitu: 35 gereja Kristen (83,33%), 6 masjid (14,28%), dan sebuah gereja Katolik (2,38%). (Data Seksi Urais dan Penyelenggaraan Haji Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tapanuli Utara, 10 Februari 2012).

Di lingkungan dan di tengah masyarakat Desa Nahornop telah berdiri Masjid Al-Munawar di Desa Sarulla sebelum Indonesia Merdeka, tepatnya tahun 1941 yang kini berusia 72 tahun. Bangunan fisik masjid semi permanen, luas bangunan 10 X10 m = 100 m di atas lahan 13x13 m = 169 m, mampu menampung sekitar 150 jamaah. Kondisi bangunan terbilang bangunan tua, terletak di belakang Pasar Sarulla. Sedangkan jalan menuju masjid berupa gang yang lebarnya berukuran 1,5 s/d 2 m dan panjang kurang lebih 25 m s/d 30 m dari jalan lintas Sumatera. Kondisi lingkungan masjid agak kumuh, karena posisi dasar lantai di bawah permukaan jalan dan selokan. (Kronologi Rencana Pindahan Masjid Al Munawar Sarulla ke Desa Nahornop Marsada Kecamatan Pahae jae, Tapanuli Utara, Sumatera Utara oleh BKM Al Munawar, 8 Maret 1013: 1).

Pendirian Masjid Al Munawar

Gagasan rehabilitasi Masjid Al Munawar yang didirikan tahun 1941 muncul pada tahun 1998 dengan penggagas antara lain H. Mawardi Panggabean, Mandong (almarhum), Maruli Gultom, Jaiman Harianja dan Syarif Sianturi (almarhum). (Wawancara dengan Pariang Harianja, 08 Maret 2013).

Sebagaimana diketahui pada tahun 1998 krisis ekonomi melanda dunia yang berdampak ke Indonesia. Hal ini berdampak pada penundaan pemindahan Masjid Al-Munawar hingga kondisi perekonomian Indonesia kembali stabil. Selama masa penundaan sekitar 12 tahun pengurus Badan Kenadziran Masjid (BKM) Al Munawar mengupayakan:

- a. Lokasi calon lahan masjid tingkat kecamatan yang dapat menampung jamaah dari lima dusun sekitarnya.
- b. Penyediaan kotak amal di rumah-rumah warga Muslim untuk dana pembangunan masjid.
- c. Pada tahun 2010 mulai direncanakan pemindahan Masjid Al Munawar dari Desa Sarulla ke Desa Nahornop Marsada. Jarak lokasi dari masjid asal sekitar 500 m, di desa lain. Sedangkan lokasi masjid yang ada akan difungsikan sebagai Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPA). (Wawancara dengan Abdurrahman Munir, *Loc. Cit*). Dengan demikian kegiatan ini bukan merupakan penambahan jumlah masjid baru melainkan hanya pemindahan lokasi Masjid Al-Munawar di Desa Sarulla ke Desa Nahornop Marsada, dengan pertimbangan:

- (1) Keterbatasan daya tampung masjid.
- (2) Konstruksi bangunan masjid sudah tidak layak.
- (3) Lingkungan masjid tidak kondusif.
- (4) Besarnya dukungan pemindahan lokasi masjid, terutama dukungan dari Bupati Tapanuli Utara.

Keterbatasan daya tampung Masjid Al-Munawar sangat dirasakan terutama saat shalat idul fitri dan idul adha, shalat tarawih bulan Ramadhan dan kegiatan peringatan hari-hari besar Islam lainnya. Diantaranya terpaksa

mengurungkan niat shalat idul fitri dan idul adha, dan/atau tidak mengikuti perayaan keagamaan di masjid. Hal ini seiring pertumbuhan jumlah umat Islam yang berlangsung secara alami.

Konstruksi bangunan Masjid Al-Munawar yang didirikan tahun 1941 tergolong tua dan sudah berusia 72 tahun. Kondisinya tidak layak dan sangat dikhawatirkan rubuh apalagi daerah ini termasuk daerah rawan gempa. Di samping itu jalan menuju masjid berupa gang kecil yang tidak dapat dimasuki kendaraan roda empat, sedangkan masjid tersebut termasuk ke dalam kategori masjid kecamatan.

Kondisi lingkungan masjid agak kumuh, dengan posisi lantai di bawah jalan dan selokan. Sebelah selatan berbatasan dengan deretan ruko dan Pasar Sarulla, sebelah utara merupakan rumah dan kandang ternak bebek milik J. Pasaribu (Kristen), sebelah timur merupakan jalan gang buntu. Sedangkan sebelah barat masjid terdapat sungai, rumah dan kandang ternak babi milik Elko Nainggolan (Kristen). Sewaktu-waktu aroma dari kedua kandang tersebut terbawa angin, dan tercium hingga ke masjid. Atas dasar itu umat Islam berupaya memindahkan lokasi masjid ke tempat yang lebih layak, dan terjangkau oleh umat Islam dari lima dusun sekitarnya.

Selanjutnya pada bulan September tahun 2010, Hajjah Berlian Siregar melaksanakan niat suaminya, Tumpal Harianja (almarhum) yang ingin kembali dari Jakarta ke kampung halaman di Pahae Jae untuk menjalani masa tua, kemudian mendirikan masjid. Ibarat "gayung bersambut", beliau mewakafkan tanah miliknya seluas 804 m (24 x 35 m) untuk dijadikan lokasi pendirian Masjid Al-Munawar yang terletak di pinggir Jalan Raya Lintas Sumatera.

Lokasi bakal masjid ini cukup jauh dari rumah tinggal masyarakat. Namun

di area bagian belakang yang berjarak 30 m berdiri dua gereja, yaitu Gereja Huria Batak Kristen Protestan (HKBP) dan Gereja Masih Advent Hari Ke Tujuh (GMAHK).

Pada hari Rabu 24 Nopember 2010, dilaksanakan rencana serah terima tanah wakaf, dan sekaligus peletakan batu pertama pendirian Masjid Al-Munawar. Namun tiba-tiba terjadi penolakan oleh kelompok masyarakat yang mengatasnamakan warga Dusun Aek Bulu dan Dusun Siria-ria. (Surata atas nama masyarakat Dusun Aek Bulu dan Dusun Siria-ria yang ditujukan kepada Bupati Tapanuli Utara, Tanggal 22 Nopember 2010).

Dengan memperhatikan kondisi tersebut, BKM Al-Munawar mengambil kebijakan, yaitu tetap melangsungkan acara serah terima tanah wakaf, sedangkan acara peletakan batu pertama dibatalkan atau ditunda. Mereka yang tidak setuju bersama Ottonier Simanjuntak, seorang anggota DPR-D Tapanuli Utara dari PDIP. (Ibid) mendatangi dan menyerahkan surat penolakan ke Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tapanuli Utara.

Dalam rangka pemindahan lokasi masjid, selanjutnya memohon pandangan para natua-tua adat lalu atas sarannya dipindahkan ke lokasi baru di sebelah barat lokasi pertama dengan jarak dari gereja sekitar 150 hingga 200 m, dan berada di area persawahan. Lokasi kedua seluas 2.480 M² juga wakaf Hj. Berlian Siregar, isteri almarhum Tumpal Harianja. Tanah ini merupakan tukar guling dari lokasi pertama yang luasnya 804 m.

Pada tanggal 14 Desember 2012, BKM Al-Munawar akan melaksanakan pembersihan lokasi masjid yang kedua, tetapi ditunda atas imbauan Ketua DPRD (Fernando Simanjuntak) melalui handphone kepada Romwlt Gultom. Pada tanggal 18 Desember 2012 dilakukan pertemuan unsur Muspida dan Muspika yang dipimpin oleh Sekretaris Daerah.

Atas himbauannya, rencana kegiatan gotong royong pembersihan lokasi juga ditunda ketiga kalinya. Akhirnya, BKM/Jamaah Masjid se Pahae Jae dengan memohon bantuan pengamanan gotong royong massal melakukan perataan tanah lokasi pertapakan Masjid Al-Munawar Sarulla di Desa Nahornop Marsada pada hari Jum'at 25 Januari 2013. Kegiatan ini diikuti 166 orang, dan berlangsung lancar serta aman.

Pada tanggal 30 Januari 2013 ditindaklanjuti permohonan bantuan pengamanan gotong royong lanjutan yang dilaksanakan tanggal 25 Januari 2013 untuk perataan tanah pertapakan Masjid Raya Al-Munawar, dengan menggunakan alat berat (*excavator*) tetapi pelaksanaannya pada hari Jumat, 1 Februari 2013. Pengerukan tanah dan pemasangan tiang besi cakar ayam dilakukan hingga tanggal 6 Maret 2013. Penentuan arah kiblat yang dilakukan pada hari Jumat, 8 Februari 2013 serta dihadiri oleh perwakilan Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tapanuli Utara tersebut berlangsung lancar dan aman.

Namun sejak hari Rabu tanggal 6 Maret 2013 pembangunan masjid dihentikan sementara oleh BKM Masjid Al-Munawar atas saran tim peninjau atas nama pemerintah Kabupaten Tapanuli Utara yaitu Kepala Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) Rudi Sitorus berasama Kepala Kantor Kesbang dan Linmas, Kabag Tata Kota Pemerintahan dan Camat Pahae Jae. Selain itu juga karena akan dilangsungkan pemilihan kepala daerah (Gubernur/Wakil Gubernur) Sumatera Utara hari Kamis 7 Maret 2013.

Pada saat kunjungan tim tersebut Kepala Satpol PP, Rudi Sitorus menyatakan bahwa pemerintah akan mencari solusi atas ketidaksetujuan sementara masyarakat (umat Kristen) secepatnya, 1 Minggu, 2 Minggu, dan tidak lewat dari bulan Maret 2013 ini. Atas janji tersebut, BKM dan panitia

pembangunan masjid serta umat Islam sepakat untuk melakukan penghentian sementara pembangunan masjid hingga akhir bulan Maret 2013.

Kemudian, pada tanggal 08 Maret 2013, BKM Al-Munawar mengirim surat kepada Bupati, Kepala Kantor Kementerian Agama dan Ketua FKUB yang berisi antara lain:

- (1) Memberikan penghargaan kepada Bupati atas dukungan dimulainya pembangunan Masjid Al Munawar.
- (2) Memenuhi imbauan lisan Kepala Satpol PP bersama tim untuk melakukan penghentian sementara pembangunan masjid.
- (3) Memohon penyelesaian sesuai pernyataan.
- (4) Mengharap imbauan lisan tersebut agar dibuat tersurat.
- (5) Memohon kepada Bupati untuk berkenan menerbitkan Izin Mendirikan Bangunan Masjid Al-Munawar.
- (6) Pemberitahuan bahwa pembangunan masjid segera dimulai pada awal April 2013, untuk menghindari kerugian akibat kontrak kerja/upah tukang, dan kemungkinan kerusakan bahan material lainnya.

Untuk menyukseskan pembangunan Masjid, BKM Al Munawar membentuk sebuah kepanitiaan melalui surat tertanggal 16 Februari 2013, berjumlah 61 orang, dengan pengurus inti: Pariang Harianja (Ketua), Muara Roy Siregar (Ketua I), Rahmatullah Simanjuntak (Ketua II), Mahdonel Simanungkalit (Sekretaris Umum), Kamat Sitompul (Sekertaris I), Hanafi Sihotang (Sekretris II), Riskon Sianturi (Bendahara umum), Jaiman Sitompul, S.Pd (Bendara I), dan Basaruddin Nainggolan (Bedahara II). Panitia inti dibantu oleh Seksi (Peralatan, Humas, dan Dana), serta 16 koordinator daerah.

Dengan alasan tidak ada perkembangan penyelesaian kasus masjid, dan dana sumbangan masyarakat tidak digunakan sesuai amanah yang dapat berakibat dosa dan material yang tersedia menjadi rusak, maka setelah terhenti sejak akhir Maret 2013 dilanjutkan pemasangan tiang pancang dan fondasi masjid. Namun pada tanggal 27 Juni 2013, masyarakat membuat surat somasi kepada Bupati yang meminta agar kegiatan pembangunan masjid dihentikan dengan batas waktu 7 x 24 jam. Jika tidak, maka masyarakat akan turun tangan.

Karena tidak ada respon dari Bupati, masyarakat sekitar 100 orang melakukan demo penolakan di lokasi masjid. Namun setelah diadakan pertemuan yang dipimpin oleh Kapolres (Ferdinand Kalele, SH, S.IP, MH), pihak yang menolak melalui juru bicaranya Daulat Sianturi menyatakan tetap tidak setuju pendirian masjid dengan alasan "tidak layak dan tidak patut". Pertemuan pun ditutup oleh Camat. Dengan catatan Kapolres akan membentuk tim. Sejak tanggal 5 Juli 2013, pembangunan masjid ditunda kesekian kalinya dan hingga saat ini masih menunggu penanganan oleh tim yang akan dibentuk tersebut.

Berdasarkan informasi mutakhir dari Manager Nasution (Ketua Komisi Kerukunan Antar Agama Majelis Ulama Indonesia kebetulan juga anggota Komnas HAM memantau kasus tersebut ke lapangan. Hasil koordinasi dengan para pihak di Kabupaten Tapanuli Utara diperoleh kesepakatan akan segera diproses penyelesaian kasus tersebut pasca natal tahun 2013. (Wawancara dengan Manager Nasution di Hotel Akmani Jakarta, 28 Desember 2013).

Penolakan Pendirian Masjid Al Munawar

Setelah terbetiknya rencana pemindahan dan pendirian Masjid Al

Munawar dari Desa Sarulla ke Desa Nahondop Marsada, muncul penolakan dari warga yang beragama Kristen melalui surat kepada Bupati yang ditandatangani oleh 117 warga tertanggal 22 Nopember 2010. Mereka adalah warga Dusun Aek Bulu dan Dusun Siria-ria yang menyatakan keluh kesah/rasa tidak setuju dengan rencana pembangunan Masjid di wilayahnya, di persimpangan Jalan Huta Gultom (selanjutnya disebut lokasi ke-1) dengan alasan:

- (1) Dusun Aek Bulu dan Dusun Siria-ria Desa Nahornop Marsada terdiri dari 86 KK yang beragama Kristen, dan 6 KK yang beragama Islam.
- (2) Dekat lokasi tanah masjid terdapat 2 unit Gereja, yaitu Gereja **HKBP** Nahornop Marsada dan Gereja **Advent (GMAHK)** dengan jarak lebih kurang 50 m.

Selanjutnya masyarakat Desa Nahornop Marsada melalui koordinasi *Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada Peduli Kedamaian* pada tanggal 4 Maret 2013 berunjuk rasa ke Kantor Bupati Tapanuli Utara menyampaikan tuntutan melalui lisan dan tulisan, antara lain:

- (1) Masyarakat (baca: umat Kristen) Desa Nahornop Marsada tidak setuju terhadap pembangunan masjid Al-Munawar),
- (2) Keputusan rapat unsur pemerintah Kabupaten Tapanuli Utara dan Kecamatan Pahae Jae, tanggal 18 Desember 2012, yang menyatakan bahwa masyarakat dan tokoh masyarakat menyetujui pendirian Masjid Al-Munawar tersebut dinyatakan **kebohongan**. Alasannya, kelompok yang menolak pembangunan masjid tidak hadir pada rapat tersebut dikarenakan hari pekan, dan undangan baru diterima pada tanggal 17 Desember 2012, pukul 22.00.

- (3) "Apabila tuntutan kami ini tidak dilaksanakan dalam tempo 7 x 24 jam kami berjanji akan datang dengan massa yang lebih banyak lagi". (Surat Ramdju Gultom, Penanggungjawab Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada Peduli Kedamaian, tanggal 04 Maret 2013, Point 8).

Dalam surat pernyataan aliansi tertanggal 5 Februari 2013, tidak memuat alasan penolakan pendirian masjid. Melalui wawancara dengan Ramdju Goltum selaku penanggung jawab dan juga beberapa aktivis aliansi diperoleh keterangan mengenai alasan penolakan pendirian masjid yang mengedepankan "masalah kelayakan atau kepatutan". Alasan tidak patut atau tidak layak pembangunan masjid di lingkungan sawah orang Kristen, dikhawatirkan suatu saat jika berjualan daging babi di sekitar masjid akan menyulitkan, dan berarti mematikan usaha ekonomi orang Kristen. (Wawancara dengan Hasmar Sianturi, tanggal 08 dan 10 Maret 2013).

Upaya Penanganan

Penanganan oleh Masyarakat

Dasar penolakan pembangunan Masjid Al-Munawar oleh sejumlah warga didasari oleh empat alasan yaitu: (1) dekat gereja, (2) mayoritas pemeluk Kristen, (3) tidak menghormati tokoh masyarakat dan adat, dan (4) secara lisan satu alasan karena "tidak layak atau tidak patut". Alasan 1,2 dan 3 tersurat (dalam surat), sedangkan alasan ke-4 dikemukakan secara lisan pada saat wawancara.

Pertama, lokasi masjid dekat dengan gereja, dari batas tanah lokasi sekitar 50 m. Lokasi ini di sisi jalan menuju Dusun Aek Bulu yang mayoritas pemeluk Kristen. Apabila ke gereja harus melalui jalan samping calon lokasi masjid. Untuk tuntutan tersebut BKM beredia memindahkannya, dan telah

mengupayakan gantinya dengan lokasi lain yang jaraknya sekitar 200 m dari lokasi pertama. Para natua adat menyetujui sehingga mendukung pendirian Masjid Al-Munawar seperti ST Saur Harianja.

Kedua, mayoritas penduduk Dusun Aek Bulu dan Dusun Siri-ria pemeluk Kristen. Untuk ini pihak BKM mengakuinya, tetapi bagaimana dengan umat Kristen yang mendirikan gereja di 20 dari 26 kabupaten/kota mayoritas Muslim di Sumatera Utara. Umat Islam yang menjadi jamaah masjid tersebut berasal dari lima dusun sekitarnya. Satu-satunya rumah yang menuju gereja adalah rumah keluarga Muslim (Harianja Sihombing). Pengguna Masjid Al-Munawar yang telah memberikan tandatangannya mencapai 117 orang di Desa Nahornop Marsada. (Wawancara dengan Muhammad Panggabean, Sekretaris Badan Kenadziran Masjid Al Munawar, Sarulla, 08 Maret 2013).

Ketiga, panitia pembangunan Masjid Al-Munawar tidak menghargai Natua-tua desa. Dalam hal ini ada benarnya karena Natua-tua yang beragama Islam tidak ada, dan dalam banyak soal sosial kemasyarakatan, umat Islam mengacu pada ajaran Islam. (Wawancara dengan Ahmad Muhammad Sihombing, *Loc.Cit.*). Dalam hal adat tersebut, kalangan muslim memakluminya, dan menugaskan 4 orang untuk menyatakan permintaan maaf dan melakukan pendekatan budaya/adat kepada Natua-tua dan tokoh masyarakat (Kristen). Mereka adalah Hasanuddin Batubara (Kepala KUA), Hatorangan, Jhon Fikjer dan Hanafi Sitohang, S.Ag. (*Ibid.*, dan wawancara dengan Hasanuddin Batubara, Kepala Kantor Uruan Agama Kecamatan Pahae Jae, Sarulla, 08 Maret 2013).

Hasilnya Natua-tua, ST Saur Harianja menerimanya, dan untuk acara adat disepakati dengan para tokoh lainnya, yaitu kalangan Islam akan menyelenggarakan pesta acara

adat dengan menyiapkan 1 atau 2 ekor kerbau disembelih untuk acara tersebut. Namun saat membicarakan teknis pelaksanaannya tiba-tiba dihentikan oleh pihak Kristiani, karena tetap tidak setuju dengan pembangunan masjid.

Keempat, faktor “kepatutan atau kelayakan”. Dalam hal ini yang ingin dinyatakan bahwa pembangunan Masjid Al-Munawar tidak patut dibangun di lokasi lingkungan sawah orang Kristen karena mematikan usaha ekonomi orang Kristen, seperti tidak bisa beternak dan menjual daging babi di sekitar masjid. Untuk hal tersebut, kalangan muslim menyatakan bahwa apabila itu pantas dilakukan bisa saja asalkan jangan di areal masjid, seperti halnya Masjid Al-Munawar saat ini-pun sebelah utara berbatasan dengan kandang bebek dan di bagian barat (kiblat) terdapat ternak babi milik pemeluk Kristen. Namun sejauh ini umat Islam tidak melakukan protes apa-pun. Apalagi lokasi masjid ini daerah persawahan, hanya sebuah rumah di sebelah barat lokasi masjid milik warga yang beragama Kristen. (Wawancara dengan Hj. Barlian Siregar, pewakaf tahan untuk lokasi Masjid Al-Munawar, isteri Tumpal Harianja, Sarlulla, 08 dan 11 Maret 2013).

Dengan perubahan lokasi calon masjid tersebut, Natua-tua Desa Nahornop Marsada (ST Saur Harianja, agama Kristen, mantan kepala desa dua periode, dan Maslan Gultom, agama Kristen yang juga mantan kepala desa) akhirnya setuju pembangunan masjid. Untuk lebih menguatkan perlu diketahui oleh Sekretaris Daerah Kabupaten Tapanuli Utara. Karena itu Rumwelt Gultom mengajak ST Saur Harianja menemui Sekretaris Daerah di Tarutung, dan di depan Sekda (M.P. Marpaung) ST Saur Harianja menuliskan tanda tangan persetujuannya. (Wawancara dengan Ahmad M. Sihombing, Ketua Badan Kenadziran Masjid Al-Munawar, dan tokoh Muslim Sarulla, 08 Maret 2013).

Setelah setahun BKM Al-Munawar menunggu jawaban dari Saur Harianja tentang rencana pembangunan masjid, maka pada bulan Juni 2012 atas saran sementara warga masyarakat, ia bersama Jaini Harianja menemui Saulus alias Sampuraga Gultom di Kabanjahe yang berasal Desa Nahornop Masarda. Saulus menyatakan sangat setuju pembangunan masjid, bahkan menyatakan akan ikut gotong royong jika dipindahkan dari lokasi pertama ke yang kedua. Saur Harianja menyampaikan ke natua-tua Maslan Gulom dan Maslan menyatakan kesetujuannya. Keluarga Muslim di Desa Nahornop Marsada mencapai 40 KK.

Akhirnya Saur Harianja menghubungi Pengurus BKM Al-Munawar, dan diadakan pertemuan dengan pewakaf tanah (ST Saur Harianja dan Junus Harianja (agama Kristen) adik Tumpal Harianja (yang mewakafkan tanah). Hasil pertemuan menyatakan setuju pindah lokasi masjid, penurunan plang yang bertuliskan tanah wakaf, dan akan segera dilaksanakan peletakan batu pertama sebagai tanda peresmian dimulainya pembangunan masjid, disertai acara adat seperti “ulos” dan “ingot”, makan bersama dengan menyembelih kerbau, mengundang pemerintah kabupaten, kecamatan dan desa, serta tokoh adat, rohaniawan dari 4 (empat) kecamatan (Luat Pahae).

Bahkan Saur Harinaja bersedia mencari dukungan masyarakat (Kristen) untuk dukungan pendirian masjid tersebut, dan telah mendapatkan tandatangan persetujuan warga 10 orang. (Wawancara dengan ST Saur Harianja, *Loc Cit*). Sedangkan Natu-tua Maslan Gultom berbalik menolak pembangunan masjid.

Pengurus BKM Al-Munawar kemudian menemui dan melakukan pendekatan dengan natua-tua adat. Natua-tua ST Saur Harianja (beragama Kristen) menemui pewakaf tanah dan pengurus masjid. Apabila dipindahkan ke

arah selatan dari lokasi pertama seluruh natua-tua akan menyetujui pendirian masjid. Selain itu sepakat melaksanakan upara adat untuk peletakkan batu pertama. Namun tiba-tiba sekelompok warga tidak setuju dengan melancarkan provokasi, antara lain:

1. ST Saur Harianja menerima uang sogok dari pengurus masjid.
2. Diancam rumahnya akan dibakar.
3. Dikucilkan dari pergaulan masyarakat
4. Dikeluarkan dari komunitas masyarakat adat.

Semula Natua tua ST Saur Harianja tidak setuju karena lokasinya berdekatan dengan gereja, kemudian setelah direncanakan pemindahannya menyatakan setuju. Bahkan Natua tua Maslan Gultom (juga beragama Kristen) menyatakan persetujuannya, tetapi belakangan menyatakan kembali tidak setuju.

Penanganan oleh Pemda

Sekretaris Daerah (Drs. H. P. Marpaung) atas nama Bupati Tapanuli Utara melalui surat tanggal 22 Nopember 2010 mengimbau penundaan acara Serah Terima Wakaf dan Peletakan Batu Pertama Pembangunan Masjid Raya Sarulla sebelum ada kesepakatan dengan masyarakat yang berkeberatan. Akhirnya peresmian peletakan batu pertama ditunda (*penundaan ke satu*), sedangkan serah terima tanah wakaf tetap dilangsungkan. Acara berlangsung aman dan lancar.

Camat Pahae Jae (Elyanto Sitompul, ST) mengundang rapat kepada pihak yang berkeberatan dan pengurus BKM Al-Munawar untuk mencari solusinya, masing-masing 10 orang. Rapat tertanggal 14 Maret 2011 ini "*tidak memperoleh kesepakatan*".

Kepala Desa (Ramona Siburian) melalui surat No. 001/Pemdes/2008/VII/2012 tanggal 24 Agustus 2012 meminta untuk dipertimbangkan ataupun menunda acara peletakan batu pertama yang diinformasikan oleh Jasa Sitompul (anggota DPRD Tapanuli Utara) yang akan dilaksanakan pada hari Senin 27 Agustus 2012. Akhirnya rencana peresmian peletakan batu pertama kembali ditunda (*penundaan kedua*).

Pengurus FKUB (Pdt. S. Manogari Silitonga, M. Th selaku ketua dan Pdt. Macikal Manalu, S.PAK selaku sekretaris) melalui surat No. 28/FKUB/X/2012 tanggal 08 Oktober 2012 menerangkan, "pada dasarnya tidak berkeberatan berdirinya Masjid Raya Al-Munawar di Dusun Aek Bulu Desa Nahornop Marsada dengan ketentuan telah mendapat persetujuan resmi tertulis dari masyarakat.

Ketua DPRD Kabupaten Tapanuli Utara (Fernando Simanjuntak) melalui handphone dengan Romwelt Gultom tanggal 13 Desember 2012 minta ditunda gotong royong massal pengurus dan jamaah Masjid se-Pahae Jae. Gotong royong yang seharusnya dilaksanakan pada hari Jum'at 14 Desember 2012 ditunda, dan menunggu Tim khusus Pemda yang akan berkunjung ke lapangan (*penundaan ketiga*).

Pada tanggal 18 Desember 2012 diselenggarakan pertemuan Muspida dan Muspika di Nahornop Marsada, tetapi tidak dihadiri para pihak yang menolak pendirian masjid dengan alasan hari pekan dan undangan baru diterima pukul 17 Desember 2012 sekitar pukul 17.00 wib. Muspida ditambah dengan unsur Pemda, DPRD, Kementerian Agama, FKUB, BKAG, MUI hingga Muspika, aparat desa dan masyarakat di Desa Nahornop Marsada) pada rapat tanggal 18 Desember 2012 telah memutuskan persetujuan pendirian Masjid Raya Al-Munawar Sarulla yang akan dimulai awal awal Januari Tahun 2013,

dengan pertimbangan antara lain untuk kenyamanan pelaksanaan paskah dan natal 2012.

Bupati Tapanuli Utara (Torang Lumbantobing) melalui Surat No: 451.2/0201/Kesra/2013, Tanggal 14 Januari 2013, perihal "Dukungan Pendirian Masjid Raya Al-Munawar Sarulla" menjawab surat BKM Masjid Raya Al Munawar surat No: 018/BKM-ALM-P/XII/2012, Tanggal 1 Desember 2012 menyatakan bahwa pada prinsipnya Pemerintah Kabupaten Tapanuli Utara mendukung pelaksanaan pendirian Masjid Raya Al-Munawar Sarulla yang dilaksanakan pada awal Januari 2013 dengan ketentuan mengurus Izin Mendirikan Bangunan (IMB), dan tetap memperhatikan asas-asas kerukunan umat beragama. Selain itu, apabila pada saat pembangunan ditemui kendala/masalah panitia pembangunan mencari solusi dengan tetap berpedoman atas saling menghormati/menghargai sesama warga masyarakat.

Sebelumnya Kepala Satuan Polisi Pamong Praja/Satpol PP (Rudi Sitorus) bersama Kepala Kantor Kesbang dan Linmas, Kabag Tata Kota Pemerintahan dan Camat pada tanggal 6 Maret 2013 atas nama pemerintah Kabupaten Tapanuli Utara mengimbau secara lisan penghentian sementara pembangunan Masjid Al Munawar, disertai pernyataan 1 Minggu, 2 Minggu tidak lewat bulan Maret ini tim akan turun ke lapangan untuk mencari solusi secepatnya (*penundaan keempat*).

Atas imbauan tersebut BKM Al Munawar/Panitia menghentikan sementara kegiatan pembangunan mulai Rabu 6 Maret 2013, sekaligus dalam rangka pemilihan Gubernur/Wakil Gubernur yang akan dilaksanakan pada hari Kamis 7 Maret 2013. Bahkan hasil rapat BKM, Panitia Pembangunan dan masyarakat Islam hari Jumat 8 Maret 2013, sepakat penghentian sementara

pembangunan Masjid hingga akhir bulan Maret. (Wawancara dengan Ahmad M. Sihombing, Ketua Badan Kenadziran Masjid Al-Munawar, Sarulla, 08 Maret 2013).

Pada pertemuan unsur pemerintah Kabupaten Tapanuli Utara dan Kecamatan Pahae Jae, FKUB, Badan Kerjasama Antargereja (BKAG), perwakilan dari Aliansi dan BKM/panitia Pembangunan Masjid Al-Munawar tanggal 4 Juli 2013 di Pahae Jae, melalui juru bicara pihak yang tidak setuju, menyatakan bahwa masyarakat tetap tidak setuju pembangunan masjid dengan alasan yang sama dengan sebelumnya, yaitu "tidak layak dan tidak patut". Kapolres (Perdi Kalele, SH, S.IP, MH) meminta waktu penyelesaian kasus tersebut dengan segera membentuk tim. Penundaan ini berlangsung hingga saat ini (28 Desember 2013). (Wawancara dengan Abdurrahman Munir, Kepala Sub bagian Tata Usaha Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tapanuli Utara, 28 Desember 2013).

Pada saat kunjungan pemantauan ke lokasi, Maneger Nasution (Ketua Komisi Kerukunan Antar Agama MUI Pusat, diperoleh kesepakatan dari instansi terkait, bahwa kasus ini akan diselesaikan pasca paskah dan natalan 2013, dengan urusan IMB ditangani oleh Pemerintah Daerah. (Wawancara dengan Manager Nasution, Ketua Komisi Kerukunan Antar Agama Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, di Jakarta, 28 Desember 2013).

Analisis

Dari temuan di lapangan 4 (empat) alasan penolakan pemindahan/pendirian masjid Al-Munawar terdapat tiga di antaranya yang dapat dipenuhi dan akan dipenuhi oleh Pengurus/Panitia Pembangunan Masjid Al-Munawar. Ketiga hal tersebut yaitu, *pertama*, pemindahan lokasi dari lokasi pertama

ke lokasi kedua dengan jarak sekitar 200 m dari gereja. Dengan demikian pendirian masjid mendapat dukungan dari para natua-tua adat yang semula menolak. Daftar calon pengguna telah membubuhkan tanda tangannya lebih dari yang disyaratkan dalam PBM Tahun 2006 sebanyak 90 orang karena mencapai 117 orang.

Hanya saja pada saat mengumpulkan dukungan persetujuan warga sebanyak 60 orang yang ditentukan dalam PBM tahun 2006, Tetua adat (ST Saur Harianja) yang beragama Kristen, mantan kepala Desa Nahornop, yang awalnya menolak kemudian setuju pendirian masjid, bahkan beliau sendiri yang akan mengupayakan tanda tangan dukungan warga non-Muslim, ketika baru memperoleh dukungan sebanyak 10 orang tiba-tiba muncul isu pengucilan dari masyarakat adat disertai brosur bernada ancaman pengucilan bagi warga yang mendukung pendirian masjid.

Perlakuan tersebut diakui oleh ST Saur Harianja telah menimpa diri dan keluarganya, seperti disisihkan dalam pergaulan sehari-hari, bahkan tidak kondusif lagi di gereja. Kondisi ini beliau selesaikan dengan menghentikan upaya mengumpulkan dukungan, dan terpaksa pindah gereja HKBP Desa Nahornop Marsada ke Gereja HKBP Sarulla. Perpindahan gereja disertai izin dan tersurat disampaikan pada pagi hari kepada Gereja HKBP Sarulla. Namun, pada malam harinya seorang pendeta bersama pengurus gereja mengembalikan dan menolak surat permohonannya. (Wawancara dengan ST Saur Harianja, *Loc.Cit*).

Terhadap alasan ketiga di lapangan, peneliti mengonfirmasi kesediaan umat Islam untuk acara adat, dan dinyatakan untuk kebaikan semua, umat Islam akan menyiapkannya dan melaksakannya. (*Ibid.*, 10 Maret 2013). Namun dari kalangan Aliansi Masyarakat Desa

Nahornop Marsada Peduli Kedamaian (Kristen) tetap tidak setuju pendirian masjid. (Wawancara dengan Ramdju Gultom, Penanggungjawab Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada disaksikan oleh aktivis lainnya, Sarulla, 08 dan 10 Maret 2013).

Penyelesaian pendekatan secara adat juga telah dilakukan oleh tim yang ditunjuk secara khusus. Kesepakatan dicapai, tetapi acara seremonial adat dengan penyembelihan 2 (dua) ekor kerbau yang telah disepakati kedua belah pihak dalam teknisnya ternyata pihak yang menolak pendirian masjid secara sepihak mengambil sikap diam.

Hanya satu syarat yang tidak dipenuhi oleh BKM/Panita Pembangunan Masjid, yaitu "kepatutan dan kelayakan", karena konsep ini selain tidak jelas (abstrak) juga terkesan mengada-ada. Dengan demikian nampaknya pengalihan dari masalah komunikasi pada ketidakseediaan pendirian masjid, dan sangat dimungkinkan karena khawatir atas perkembangan umat Islam secara alami dan di daerah kelahiran sendiri.

Penutup

Kesimpulan

Masjid Al-Munawar Sarulla yang didirikan tahun 1941 secara umum kondisinya tidak layak dikembangkan, dan merupakan kebutuhan nyata untuk dipindahkan lokasinya. Pemindahan tersebut kemudian digagas tahun 1998, direncanakan tahun 2010, dan mulai dibangun pada tanggal 1 Februari 2013. Dengan kata lain, bukan menambah masjid baru, melainkan memindahkan lokasi masjid dengan nama yang sama.

Alasan pemindahan tersebut yaitu sebagai berikut: (1) daya tampung tidak lagi memadai, (2) konstruksi bangunan tahun 1941 tidak layak lagi untuk di

daerah rawan gempa bumi, (3) kondisi lingkungan kumuh dan terbatas, serta (4) dukungan Bupati Tapanuli Utara yang didasarkan pada aspirasi unsur Muspida, Muspika, FKUB dan Natua-tua adat, sekalipun ada yang mendukung dengan syarat tertentu.

Alasan dominan ketidaksetujuan warga masyarakat (komunitas Kristen) terhadap pendirian Al-Munawar, yaitu: (1) Dusun Aek Bulu dan Dusun Siria-ria Desa Nahornop Marsada mayoritas beragama Kristen, (2) Telah terlebih dahulu berdiri gereja (Gereja **HKBP** dan Gereja **Advent /GMAHK**) dengan jarak sekitar 50 M, (3) BKM/panitia Pembangunan Masjid Al-Anwar dinilai kurang menghormati tokoh masyarakat dan adat, Terakhir muncul alasan (4) "ketidakpatutan atau ketidaklayakan" masjid didirikan di lingkungan komunitas Kristen.

Kempat alasan penolakan telah dapat dipenuhi oleh Panitia Pembangunan Masjid Al-Munawar terkecuali alasan yang muncul terakhir yaitu "ketidakpatutan atau ketidaklayakan" karena konsepnya abstrak dan bernuansa mengandai-andai dan mengindikasikan ketidaksukaan komunitas Kristen dengan adanya pemindahan/pendirian masjid serta perkembangan umat Islam yang berlangsung secara alami.

Upaya penanganan kasus tersebut telah dilakukan berbagai aktor, baik oleh para pihak yang berkonflik, tokoh adat/masyarakat, pemuka agama maupun Pemerintah dan Pemerintah Daerah. Telah terjadi empat kali penundaan peletakan batu pembangunan masjid yang berakhir dengan penundaan hingga penghentian pembangunan masjid berkali-kali.

Upaya pemerintah Tapanuli Utara melalui Bupati dan jajarannya untuk melakukan penyelesaian kasus tersebut belum terwujud hingga saat ini dan sudah berjalan hampir empat tahun lamanya.

Namun demikian, sesungguhnya Bupati telah memberikan dukungan persetujuan pendirian/pembangunan masjid Al-Munawar yang sempat tertunda empat kali. Namun terdapat titik peluang, Pemerintah Daerah segera menyelesaikannya pasca Paskah/ Natalan 2013.

Rekomendasi

Berdasarkan pembahasan dan kesimpulan di atas, direkomendasikan:

1. Pemerintah Daerah (Bupati) bersama Kantor Kementerian Agama dan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Tapanuli Utara kiranya membentuk Tim Investigasi yang independen pencari data atau fakta lapangan. Selanjutnya dilakukan mediasi untuk mencari solusi dan titik temu antara pihak BKM/Panitia Pembangunan Masjid Al-Munawar dan pihak yang tidak setuju/Aliansi Masyarakat Desa Nahornop Marsada Peduli Kedamaian.
2. Untuk mengamankan kebijakan dukungan Bupati atas pendirian Masjid Al-Munawar, hendaknya seluruh sektor terkait bersikap tegas dalam mengimplementasikannya, terutama oleh camat dan kepala desa dengan pengawasan aparat keamanan.
3. Dalam mengantisipasi munculnya kasus seputar pendirian rumah ibadat sejenis di masa mendatang, hendaknya Kementerian Agama dan jajarannya di daerah, Kementerian Dalam Negeri, dan Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, pemerintah kabupaten/kota serta FKUB meningkatkan sosialisasi PBM tahun 2006 sebagai instrumen hukum yang berlaku dengan menambah frekuensi dan intensitasnya melalui

- skala prioritas pada masyarakat di Desa Nahornop Marsada, dan daerah lain yang rawan potensi konflik antarumat beragama.
4. Kantor Wilayah Kementerian Provinsi Sumatera Utara hendaknya memotivasi Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tapanuli Utara dan lainnya untuk mengkondisikan pengurusan Izin Mendirikan Bangunan (IMB) rumah ibadat dengan bimbingan dan fasilitasi sesuai PBM Tahun 2006, termasuk IMB Masjid Al-Munawar.
 5. Sesuai aturan PBM Tahun 2006, maka sudah waktunya pemerintah daerah mengambil sikap tegas dalam mengamankan Keputusan Bupati sendiri, dan/atau memfasilitasi terlaksananya pemindahan Masjid Al-Munawar tersebut dalam rangka mengamankan tanah wakaf dan memelihara kerukunan alam masyarakat.

Daftar Pustaka

- Asry, M., Yusuf dan Reza Perwira, "Peranan Forum Kerukunan Umat Beragama di Provinsi Sumatera Utara" dalam Kustini (Ed.) *Peranan Forum Kerukunan Umat Beragama dalam Pelaksanaan Pasal 8,9 dan 10 Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006*, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Jakarta, 2010.
- Badan Kenadziran Masjid Al Munawar, "Kronolgi Pemindahan Masjid Al Munawar Sarulla ke Desa Nahornop Marsada, Pahae Jae, Tapanuli Utara, Sumatera Utara" Maret 2013.
- Badan Pusat Statistik Kaputen Tapanuli Utara, *Tapanuli Utara dalam Angka 2011*, Tarutung, 2012.
- Falsafah Orang Batak Toba dalam Dalihan Natolu.
- Kantor Kecamatan Pahae Jae, Kecamatan Pahae Jae dalam Angka 2013, Sarulla, 2013.
- Letak Geografis dan Astronis Kabupaten Tapanuli Utara.
- Melalatoa, M. Yunus, *Sistem Budaya Indonesia*, FISIP Universitas Indonesia Bekerjasama Penerbit PT Pamatator, Jakarta, 1997.
- Puslitbang Kehidupan Keagamaan, *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia 2012*, Jakarta, 2013.
- Surat Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada Peduli Kedamaian yang ditujukan kepada Bupati Tapanuli Utara tanggal 4 maret 2013.
- Surat Bupati Tapanuli Utara No. 451.2/0201/Kesra/2013 tanggal 14 Januari 2013 perihal, "Dukungan Masjid Raya Al Munawar Sarulla".

Koran

- Hafil, Muhammad, "Pembangunan Masjid Ditentang" dalam *Republika*, Jakarta, 05 Maret 2013, hal. 12.
- "Panitia Tidak Hargai Adat Istiadat, Aliansi Masyarakat Tolak Pembangunan Masjid di Pahae Jae" dalam *Sinar Baru Indonesia*, 06 maret 2013, hal. 1 dan 15.

Nilai-Nilai Kerukunan dalam Tradisi Lokal (Studi Interaksi Kelompok Umat Beragama di Ambarawa, Jawa Tengah)

Sulaiman

Peneliti Balai Litbang Agama Semarang

Diterima redaksi 10 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

Religious harmony is present in Ambarawa, Semarang because it is supported by traditional laws and societal culture. Religious harmony is also supported by a sense of togetherness, mutual respect and high levels of tolerance. As a result, this area has never experienced vandalism or bloodshed due to religious disharmony. These values can be seen in the celebration of Eid (lebaran), the culture of sonjo, and the ceremonies of Cheng Beng. Eid is celebrated not only by Muslims but also by Christians and Catholics as well. The culture of Sonjo, a traditional prayer given for the passing of Muslims, is also practiced by Christians, Catholics, and Confucianists. Similarly the Cheng Beng tradition of Confucianism has become a culture of the Chinese community as a whole, not just for the Chinese who practice Confucianism.

Keyword : *Religious harmony - lebaran - sonjo - cheng beng*

Pendahuluan

Pembangunan di bidang agama pada hakikatnya bertujuan untuk memajukan kualitas masyarakat Indonesia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta

Abstrak

Kerukunan beragama di Ambarawa, Semarang dapat berjalan dengan baik, karena didukung oleh adat dan budaya masyarakat. Selain itu, hal ini didukung oleh rasa guyub, rasa saling menghormati dan toleransi yang tinggi, sehingga mampu menciptakan kebersamaan yang harmonis. Oleh karena itu, di daerah ini belum pernah terjadi disharmoni antar umat beragama yang menyebabkan kerusakan dan pertumpahan darah. Nilai-nilai harmoni yang terlihat dalam tradisi lebaran, budaya sonjo, dan upacara Cheng Beng. Idul Fitri sudah menjadi budaya yang dirayakan tidak hanya oleh umat Islam tetapi juga oleh Kristen / Katolik. Budaya Sonjo tidak hanya ditemukan sebagai doa tradisional atas kematian Muslim, tetapi juga ditemukan bagi orang Kristen, Katolik, dan Konghucu. Upacara Cheng Beng telah menjadi budaya masyarakat Tionghoa, seperti tradisi nyadran bagi orang Jawa. Oleh karena itu, tradisi ini tidak hanya diikuti oleh Cina Konghucu, tapi melibatkan masyarakat Cina lainnya yaitu Kristen/Katolik, Buddha dan Muslim.

Kata kunci : Kerukunan beragama -- lebaran – sonjo – cheng beng

mampu menciptakan keselarasan, keserasian dan keseimbangan, baik hidup manusia sebagai pribadi maupun dalam hubungannya dengan masyarakat dan alam lingkungan. Untuk mencapai tujuan tersebut, salah satu bentuk pembangunan

agama adalah terciptanya kerukunan hidup umat beragama yang lebih mantap dan dinamis. Dengan semakin mantapnya kerukunan dan keserasian intern umat beragama, antar umat beragama dan antara umat beragama dengan pemerintah, maka akan memperkokoh persatuan dan kesatuan bangsa serta stabilitas nasional.

Kerukunan merupakan nilai universal yang dapat ditemukan dalam setiap ajaran agama maupun dalam aktifitas sosialnya. Setiap agama pada hakikatnya mengajarkan kepada umatnya untuk saling mengasihi sesamanya sehingga tercipta kerukunan hidup umat beragama. Namun demikian, agama seringkali difahami secara sempit dan eksklusif sehingga mengakibatkan terjadinya berbagai macam konflik di masyarakat. Di samping itu, sikap fanatisme yang berlebihan di kalangan penganut agama yang masih sangat dominan dapat mengakibatkan *disharmonisasi* yang merugikan semua pihak, termasuk kelompok umat beragama (Tanja, M.Th., 1998: xx).

Berbagai kasus yang terjadi akhir-akhir ini hampir semuanya dilatarbelakangi oleh sentimen agama, seperti: menghina ajaran agama, pembakaran dan atau perusakan rumah ibadah, dan sebagainya. Berbagai upaya telah dilakukan oleh pemerintah untuk tetap terjalin hubungan yang harmonis antar umat beragama. Hal ini terlihat pada kegiatan pemerintah, antara lain: musyawarah antar umat beragama, musyawarah intern umat beragama, doa bersama, dialog antar umat beragama, dan terbitnya sejumlah peraturan yang menyangkut aktifitas penyiaran agama, seperti pendirian tempat ibadah, dan pembentukan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) di berbagai daerah. Dengan dilakukan berbagai kegiatan ini, ketenteraman dan kedamaian dapat dirasakan dalam kehidupan masyarakat.

Di Ambarawa, suasana ketenteraman dan kedamaian terlihat dalam bentuk hubungan kerjasama antar umat beragama, baik dalam kegiatan keagamaan maupun kegiatan sosial kemasyarakatan. Hal ini terlihat pada saat peringatan hari-hari besar keagamaan, mereka saling mengundang dan saling membantu; dalam kegiatan pembangunan tempat ibadah, mereka saling mengerahkan tenaga kerja, seperti kerja bakti dalam pembangunan masjid; ketika terjadi musibah kematian, maka mereka saling membantu dan berdoa bersama. Bahkan, banyak ditemukan *somah-somah* yang penghuninya lebih dari satu macam agama (*multi* agama).

Sehubungan dengan hal tersebut, perlu dilakukan penelitian mengenai nilai-nilai adat-istiadat dan budaya masyarakat yang mendorong terjadinya penguatan kerukunan antar umat beragama. Karena itu, fokus penelitian ini adalah nilai-nilai kerukunan yang terkandung dalam tradisi-tradisi yang berkembang di masyarakat dan nilai-nilai tersebut terefleksikan dalam berbagai proses sosial di masyarakat Ambarawa, Kabupaten Semarang, Propinsi Jawa Tengah.

Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, metode yang dipergunakan adalah metode *kualitatif*, yakni metode penelitian untuk menghasilkan data berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang yang diamati (Moleong, J., 2000: 4). Penelitian ini menghasilkan data deskriptif, gambaran sistematis, faktual dan akurat mengenai fenomena yang diamati. Adapun sasaran penelitian ini adalah kerukunan antar umat beragama di Ambarawa, Kabupaten Semarang, Propinsi Jawa Tengah. Sedangkan teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan tiga jenis, yakni: wawancara (*interview*), telaah dokumen, dan pengamatan (*observasi*).

Wawancara dipergunakan untuk menggali data yang berkenaan dengan kegiatan-kegiatan keagamaan, bentuk-bentuk hubungan kerjasama, dan faktor-faktor yang menimbulkan kerukunan antar umat beragama. Wawancara dilakukan dengan menggunakan *interview guide* terhadap informan yang dipilih, seperti: tokoh agama, tokoh masyarakat, dan pejabat KUA dan FKUB. Pemilihan terhadap informan tersebut dilakukan secara *purposif* berdasarkan kriteria tertentu yang diharapkan memiliki informasi yang akurat (Endraswara, S., 2006: 115).

Telaah dokumen dipergunakan untuk mengetahui dan memahami bahan-bahan atau dokumen-dokumen yang dipakai sebagai pedoman/rujukan. Telaah dokumen juga dilakukan untuk memperoleh data tentang catatan-catatan dan dokumentasi dari berbagai kegiatan kerukunan antar umat beragama di wilayah tersebut serta digunakan untuk menelusuri data tertulis yang berkaitan dengan profil daerah dan umat beragama yang dikaji, serta aktifitas umat beragama dalam menciptakan kerukunan antar umat beragama. *Observasi* dilakukan dengan cara pengamatan dan pencatatan secara sistematis terhadap fenomena-fenomena yang diteliti untuk mendapatkan data yang bisa diamati secara langsung.

Data-data yang telah terkumpul, kemudian dianalisis dengan menggunakan teori "agama" dan "kerukunan umat beragama", sebagaimana dijelaskan dalam kerangka teori. Hasil pengumpulan data tersebut kemudian dipaparkan dengan teknik *deskriptif kualitatif*, yang merupakan suatu alur kegiatan yang meliputi reduksi data, penyajian data, dan menarik kesimpulan. Reduksi data merupakan proses pemilihan, pemusatan perhatian, dan pengabstraksian data awal dari lapangan. Penyajian data merupakan kumpulan informasi yang tersusun dan memberi

kemungkinan untuk menarik kesimpulan dan mengambil tindakan kemudian melakukan kesimpulan yang telah diverifikasi selama kegiatan berlangsung (Miles, Matthew, B., & Huberman M, 1990: 15).

Kerangka Teori

Agama, sebagaimana yang difahami oleh para antropolog atau sosiolog, didefinisikan sebagai sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci (Suparlan, 1988). Hendropuspito (1984: 12), memberikan definisi agama sebagai suatu jenis sistem sosial yang dibuat oleh para penganutnya yang berporos pada kekuatan-kekutan non-empiris yang dipercayainya dapat didayagunakan untuk mencapai keselamatan bagi diri mereka dan masyarakat luas pada umumnya.

Berdasarkan definisi ini, maka agama memiliki peran yang fungsional dalam kehidupan masyarakat, yakni terbentuknya komunitas kognitif yang diikat oleh keyakinan akan kebenaran hakiki yang sama (Arifin, 2009: 43). Karena itu, terbentuklah kelompok-kelompok keagamaan atau komunitas-komunitas agama yang berbeda-beda, sesuai dengan landasan keyakinannya, seperti: komunitas Islam, komunitas Kristen, komunitas Katolik, komunitas Hindu, komunitas Buddha, dan komunitas Khonghucu. Masing-masing kelompok keagamaan ini mempunyai kegiatan yang tidak hanya dalam aspek peribadatan saja, melainkan juga dalam aspek sosial, budaya, pendidikan, ekonomi dan politik.

Kelompok-kelompok keagamaan ini saling berhubungan atau berinteraksi antara yang satu dengan yang lain. Hubungan interaksi yang dimaksud

adalah tindakan-tindakan timbak balik yang dilakukan oleh dua pihak atau lebih dan para pelaku menggunakan dan mengaktifkan simbol-simbol yang dapat memahami dan dipahami sesuai dengan konteks hubungan yang berlangsung. Walaupun seseorang memiliki identitas yang banyak, dalam interaksi tidak semua identitas itu dapat diaktifkan secara bersama-sama.

Dalam hal ini, identitas yang dimaksud adalah suatu ciri yang menyeluruh dan menonjol yang muncul dari seseorang ketika berinteraksi dan digunakan agar berperan dalam interaksi tersebut. Identitas pada umumnya ditandai dan diperhatikan oleh orang atau kelompok lain, sehingga orang yang memiliki identitas akan membatasi diri agar tidak berperilaku menyimpang yang dapat merusak citra identitasnya. Karena itu, Frederic Bath (1988: 19) mengatakan bahwa apabila orang-orang dengan budaya (agama) berinteraksi, diharapkan perbedaan-perbedaan akan berkurang, sebab interaksi memerlukan dan membentuk kesatuan tanda dan nilai.

Hubungan semacam ini merupakan suatu proses sosial yang di dalamnya terdapat proses hubungan antara individu dengan individu, antara individu dengan kelompok, dan antara kelompok dengan kelompok untuk mencapai tujuan tertentu. Proses sosial ini merupakan aspek dinamis dari kehidupan masyarakat yang dapat terjadi dalam berbagai bentuk, antara lain: kerjasama, persaingan, pertentangan atau pertikaian dan akomodasi (Kimbali Young, 1964: 190).

Dengan melihat agama sebagai satu lembaga yang selalu fungsional dalam kehidupan manusia, maka idealnya umat beragama selalu hidup berdampingan, rukun, dan damai, baik antara sesama pemeluk agama maupun antar pemeluk agama yang berbeda (Syahid, 2001: 88-89). Kerukunan merupakan nilai universal

yang dapat ditemukan dalam setiap agama maupun dalam aktifitas sosialnya. Setiap ajaran agama pada hakikatnya mengajarkan umatnya untuk mawas diri, mengenal dirinya terlebih dahulu, dan mengenal musuh-musuh yang ada dalam dirinya. Dengan senantiasa mawas diri, umat beragama akan tetap menjaga saling pengertian dengan umat lain, dan menyadari diri sebagai bagian dari bangsa Indonesia yang besar.

Dalam hal ini, konsep kerukunan tidak mencakup keseluruhan dimensi-dimensinya, melainkan hanya dimensi kerjasama saja. Dalam konteks masyarakat beragama, integrasi sosial dengan demikian mencakup segala proses penyatuan kelompok beragama dalam kapasitas sosialnya, (bukan keyakinannya, atau madzhab sekalipun) ke dalam kesatuan sosial lebih dari sikap mengedepankan simbol atau identitas golongan.

Hasil dan Pembahasan

Sebagaimana tersebut di atas, fokus kajian dalam penelitian ini adalah nilai-nilai adat istiadat dan budaya masyarakat yang mendorong kerukunan antar umat beragama. Secara umum, kerukunan antar umat beragama di Ambarawa tergolong baik, karena selama ini tidak pernah terjadi konflik antar umat beragama, khususnya antara umat Islam, umat Kristen Protestan, umat Kristen Katolik, dan umat Khonghucu.

1. *Lebaran Bersama*

Setiap tahun umat Islam senantiasa merayakan hari raya Idul Fitri, yang di daerah ini dikenal dengan "hari lebaran". Dalam perayaan hari lebaran ini, mereka saling mengunjungi terhadap sesamanya dengan tanpa membedakan jenis agama apapun. Dalam kesempatan ini, mereka saling memaafkan kesalahan antara satu dengan yang lain. Bagi umat kristiani,

mereka juga mengunjungi keluarga muslim, terutama sanak kerabat, handai tolan, dan para tetangga yang berdekatan, karena terikat oleh adat istiadat yang sudah berjalan secara turun temurun.

Jika terjadi perayaan hari lebaran, maka umat Islam seringkali menerima kunjungan dari umat kristiani. Demikian juga sebaliknya, umat kristiani seringkali menerima kunjungan dari umat Islam, sehingga banyak umat kristiani (terutama tokoh-tokohnya dan atau sesepuhnya) yang menyediakan hidangan di rumahnya. Lebih dari itu, umat Islam seringkali memberikan "*punjungan*" kepada para tetangga dan sanak kerabatnya, meskipun mereka beragama non-muslim. Hal ini sebagaimana dialami oleh Yuli, sebagai berikut:

"Dia adalah seorang pedagang serabi di Ngampin. Dia adalah seorang muslim yang mempunyai dua orang saudara yang beragama Kristen Protestan. Meskipun demikian, setiap lebaran dia memberikan makanan berupa *kupat* dan *lepet* serta telur atau opor kepada mereka" (Wawancara, 2012).

Perayaan lebaran semacam ini nampaknya sudah menjadi budaya masyarakat sebagai arena *silaturahmi* untuk saling memaafkan atau ber *halal bi halal*. Ajang silaturahmi ini tidak hanya dilakukan oleh masyarakat awam, melainkan juga tokoh-tokoh agama, seperti : Pdt. Natan Neil dari Gereja Kristen Jawa dan Romo Ponco Santoso dari Gereja Santo Yusuf. Keduanya sangat aktif mengunjungi tokoh-tokoh muslim, manakala terjadi perayaan Idul Fitri. Karena itu, perayaan lebaran Idul Fitri sudah menjadi adat budaya masyarakat yang harus dipertahankan demi terciptanya kerukunan antar umat beragama. Adat budaya yang dimaksudkan adalah sebagai perwujudan budaya lokal yang memiliki makna luas

dan penafsiran yang berlainan, sehingga ekspresi adat tidak sama dan bervariasi di setiap komunitas kedaerahan di Indonesia. Keanekaragaman adat ini sebagai simbol perbedaan-perbedaan kultural yang seringkali memberikan pembenaran pada adat sebagai sumber identitas khas mereka (Erni Budiwanti (2000: 47).

Budaya lebaran ini tidak hanya terlembagakan dalam kehidupan individual, melainkan dalam kehidupan sosial. Hal ini terlihat ketika terjadi perayaan Idul Fitri, maka kegiatan *halal bi halal* senantiasa diselenggarakan di berbagai tempat, baik di tingkat RT maupun RW. Bahkan, sebagian masyarakat menyelenggarakan budaya lebaran ini secara langsung setelah sholat Idul Fitri di beberapa masjid dan atau madrasah, yang dikenal dengan selamatan "*riyaya*". Perlu diketahui bahwa *riyaya* merupakan satu-satunya hari raya yang sangat penting artinya bagi semua orang Jawa, sehingga menjadi simbol utama bagi budaya Jawa (Roberson, 1988: 240). Karena itu, dalam selamatan ini, peserta tidak hanya melibatkan umat Islam, akan tetapi melibatkan seluruh umat lain, seperti Kristen dan Katolik.

Selamatan *riyaya* semacam ini dalam masyarakat Jawa dapat dikatakan sebagai simbol kebersamaan dan integrasi sosial. Hal ini dapat dimengerti bahwa ketika sholat dan khutbah Idul Fitri selesai, masyarakat berkumpul di halaman masjid, termasuk warga non-muslim dengan penuh kesadaran tanpa undangan. Hal ini dimaksudkan untuk *halal bi halal* bersama dan saling maaf memaafkan. Ide semacam ini dimusyawarahkan terlebih dahulu dalam forum rapat, baik di tingkat RT ataupun di tingkat RW, lalu dibuat program kerukunan umat beragama. Kegiatan selamatan semacam ini dalam pandangan Geertz merupakan semacam wadah bersama masyarakat, yang mempertemukan berbagai aspek

kehidupan sosial dan pengalaman perorangan, dengan suatu cara yang memperkecil ketidakpastian, ketegangan, dan konflik (Geertz, 1983: 13).

2. Budaya "Sonjo".

Sesuatu hal yang dipandang penting oleh masyarakat dalam merajut kerukunan umat beragama, yakni adanya saling pengertian atau toleransi yang tinggi bagi sesama umat beragama. Hal ini sebagaimana terlihat dalam budaya "sonjo", yakni budaya masyarakat untuk silaturahmi ke tempat-tempat saudara-saudaranya atau tetangga-tetangganya, terutama yang sedang terkena musibah kematian. Istilah ini sebenarnya tidak ditemui dalam kamus Jawa, akan tetapi banyak dikenal oleh masyarakat Jawa, khususnya masyarakat Ambarawa. Istilah ini sebagian masyarakat mengartikan sebagai silaturahmi atau anjangsana ke tempat tetangga atau sanak saudaranya, baik untuk kepentingan hajat keluarga atau kepentingan lain. Sebagian masyarakat mengartikan sebagai *lek-lekan* (berbicara santai dengan tidak tidur hingga malam hari) di tempat tetangga atau saudara-saudaranya. Sebagian lain mengartikannya sebagai *jagong*, memberikan sumbangan hajat keluarga atau tetangga serta sanak kerabatnya, seperti: sunatan atau pernikahan.

Di Ambarawa, budaya "sonjo" tidak hanya diartikan sebagai *jagong* atau *lek-lekan* di tempat tetangga atau sanak kerabatnya, melainkan diartikan sebagai tradisi untuk memberi penghormatan atau mendoakan kepada jenazah/mayat salah satu anggota keluarga yang telah meninggal dunia. Hal ini dimaksudkan agar arwah almarhum/almarhumah mendapatkan ampunan dan tempat yang layak di sisi-Nya. Hal ini terlihat bahwa ketika ada tetangga yang sedang menghadapi musibah kematian, maka malam harinya diadakan doa bersama, tanpa membedakan agama apapun. Jika terjadi kematian pada keluarga

muslim, maka diadakan doa *tahlil* yang dipimpin oleh kyai atau tokoh agama Islam, sedangkan umat lain hanya datang berkumpul bersama dan berdoa menurut keyakinannya, meskipun mereka tidak membaca apa-apa, dan hanya diam serta berdoa di hatinya.

Sebaliknya, jika orang yang meninggal beragama non-muslim, maka diadakan *bestonan* atau *sembahyang arwah*. Jika orang yang meninggal beragama Kristen Protestan, maka diadakan *bestonan* yang dipimpin oleh pendeta atau tokoh agama Kristen, sedangkan umat Islam dan atau lainnya hanya diam dan berdoa menurut keyakinan di hatinya. Jika orang-orang meninggal beragama Katolik, maka diadakan *sembahyang arwah* yang dipimpin oleh "Romo" atau tokoh agama Katolik. Sedangkan umat lainnya hanya diam dan berdoa menurut keyakinan di hatinya. Kemudian jika orang yang meninggal beragama Khonghucu, maka diadakan *sembahyangan leluhur* yang dipimpin oleh "Hangsu" atau tokoh agama Khonghucu.

Kegiatan doa bersama tersebut senantiasa didukung oleh semua umat beragama, yang didasarkan atas saling tolong menolong dan atau saling membantu antar sesama umat beragama. Hal ini berarti bahwa semangat gotong royong di daerah ini sangat tinggi, yang tidak hanya terlihat dalam bentuk pengerahan tenaga kerja, melainkan juga terlihat dalam bentuk aktifitas tolong menolong. Dalam bentuk yang pertama, semangat gotong-royong terlihat dalam bentuk sistem pengerahan tenaga kerja tambahan tanpa bayaran dalam suatu proyek yang bermanfaat untuk umum, seperti kerja bakti (Koentjaraningrat, 1974: 63).

Di daerah ini, sistem pengerahan tenaga seperti ini terlihat dalam kerja bakti pembangunan Masjid *al-Ikhlās* di Kupang Pete. Ketika terjadi pembangunan masjid, umat Kristiani membantu kerja

bakti untuk melangsir pasir dari jalan raya ke area masjid tersebut. Demikian juga ketika terjadi pembangunan masjid "*Baiturrahim*" di Moro Seneng, umat Kristen juga ikut membantu dengan cara kerja bakti, bukan membantu material, seperti uang dan bahan-bahan bangunan. Kegiatan kerja bakti ini dilakukan dengan penuh kesadaran dan tidak terpaksa sama sekali. Hal ini berbeda dengan pembangunan Masjid *al-Amin* di Dukuh Sumber, Kelurahan Panjang. Ketika terjadi pembangunan Masjid "*al Amin*", masyarakat melaksanakan gotong royong dengan penuh semangat, terutama warga kaum Katolik. Bahkan ada seorang mantan Ketua RW (Katolik) yang bersedia membantu "*kusen-kusen*" masjid seluruhnya.

Semangat gotong-royong tersebut juga terlihat dalam pemberian bantuan dalam upacara keagamaan, yakni pemberian *Jaburan* (*Jaburan* merupakan pemberian makanan kecil untuk umat Islam yang sedang melakukan ibadah puasa) di bulan Ramadhan. Ketika datang bulan Ramadhan, maka ada beberapa masjid yang menyelenggarakan *Jaburan*, yang diadakan setelah sholat tarawih ataupun menjelang buka puasa. Dalam hal ini, ada sebagian warga non-muslim (umat Kristen dan umat Katolik) yang memberikan *Jaburan* itu, akan tetapi dengan kesadaran sendiri tanpa diminta oleh panitia masjid. Bahkan, dulu pelaksanaan *Jaburan* dalam Bulan Ramadhan pernah dikenakan (giliran) terhadap semua masyarakat, termasuk orang-orang Katolik.

Selain itu, semangat gotong royong bisa terwujud dalam bentuk tolong menolong, yang oleh Koentjaraningrat (1974: 61) dibedakan menjadi dua macam, yakni tolong menolong antar tetangga/kerabat yang berdekatan untuk menyelenggarakan pesta sunat, perkawinan, atau lainnya, dan tolong menolong secara spontan, tanpa

permintaan dan tanpa pamrih untuk membantu seorang yang mengalami kematian atau bencana. Hal ini terlihat ketika anggota masyarakat menyelenggarakan acara sunatan dan mantenan, mereka saling membantu atau "*rewang*", terutama tenaga kerja, seperti: memasang tenda, memasak, menerima tamu, juru *ladi* atau pelayan, dan sebagainya. Begitu juga ketika terdapat anggota masyarakat sedang mengalami musibah kematian, mereka saling membantu secara spontan dan tanpa pamrih.

Biasanya, orang-orang Jawa terkenal dengan beragam tradisi untuk menghormati ruh leluhur, seperti *slametan* yang berkaitan dengan meninggalnya seseorang. *Slametan* ini meliputi upacara selamatan kematian yang diadakan pada hari ketiga (*slametan nelung dina*), hari ketujuh (*slametan mitung dina*), hari keempat puluh (*slametan matang puluh*), hari keseratus (*slametan nyatus*), peringatan setahun dan dua tahun (*mendak sepisan* dan *mendak pindo*), peringatan hari keseribu (*slametan nyewu*). Upacara selamatan ini merupakan cara bagi orang Jawa menghormati orang yang telah mati dan memberikan doa bagi yang telah wafat agar tetap selamat di akhirat sana (Ismawati, 2000: 7).

3. Tradisi Cheng Beng

Istilah "*Cheng Beng*" dalam dialek Hokkian dapat diterjemahkan dengan "jelas terang". Dalam konteks Indonesia, *Cheng Beng* ini dimaksudkan sebagai upacara *tilik kubur* bagi penganut agama Khonghucu, yang kemudian menjadi tradisi/budaya masyarakat Tionghoa. Dengan *Cheng Beng* ini, masyarakat Tionghoa dapat memanjatkan doa sebagai bakti kepada leluhur atau orang tua yang telah mendahuluinya.

Di Ambarawa, upacara *Cheng Beng* pada tahun ini dilaksanakan pada tanggal 4 April 2010 yang diselenggarakan di

"Ngebong", sebuah tempat pembakaran mayat di Ambarawa. Dalam upacara ini terdapat serangkaian kegiatan yang diprakarsai dan difasilitasi oleh Yayasan Sosial Gotong Ambarawa. Pada pagi harinya, kegiatan dimulai dengan membersihkan makam-makam, terutama makam yang tidak terawat. Menurut Azali (2007: 62), hal ini menandakan bahwa kuburan ini memiliki keturunan yang masih hidup serta memeliharanya, mendoakan sanak famili yang sudah mendahului pergi ke alam baka.

Setelah itu, dilakukan sembahyang atau ritual pada siang harinya, yakni sekitar pukul 11–12. Dalam sembahyang ini harus tersedia beberapa sarana, antara lain: *pisang*, yang melambangkan permohonan; *moho*, yang melambangkan agar pemberian orang tua kita berkembang menjadi lebih baik; *wajik*, seperti tumpeng mengerucut yang melambangkan simbol persatuan; *mihu* atau *kuro*, yang melambangkan panjang usia dan sehat; dan buah-buahan lainnya, seperti *jeruk* dan *apel*. Kedua jenis buah-buahan ini melambangkan negara damai (*apel*) dan menerima berkah (*jeruk*). Semua bahan buah-buahan tersebut disajikan hanya sebagai lambang semata, bukan untuk persembahan arwahnya.

Pelaksana ritual pada upacara tersebut adalah sekelompok umat Khonghucu (sekitar 20-30 orang) yang di pimpin oleh "*Hangsu*" dari Klenteng Solo. Mereka berdoa bersama agar arwah leluhurnya mendapat tempat yang layak sesuai dengan amal baktinya. Upacara ini dapat melibatkan berbagai umat beragama, yakni Buddha, Hindu, Kristen, Katolik, Islam, dan Khonghucu. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa keluarga masyarakat Tionghoa yang dimakamkan di Ngebong ini bisa jadi sudah berpindah berbagai macam agama. Sebagai contoh, Purnomo (Tionghoa) yang tinggal di Ambarawa, meskipun dia beragama Katolik, tetapi saudaranya

yang tinggal di Cibinong, Bogor beragama Islam. Karena itu, ketika ada *Cheng Beng* di Ambarawa, maka ia akan datang ke tempat upacara tersebut dan bagi yang beragama selain Khonghucu, mereka hanya menghormati saja dengan berdoa menurut agama atau keyakinannya masing-masing.

Dengan demikian, upacara ini melibatkan banyak umat beragama yang beranekaragam, tetapi tidak pernah terjadi sesuatu yang merugikan orang lain. Meskipun dalam upacara ini terdapat perebutan makanan sesuai doa bersama, akan tetapi hal ini hanya sebagai simbol keyakinannya. Maksudnya, bahwa semua hadirin yang berada di tempat *ngebong* ini harus dapat merebut sesuatu (makanan) apapun, karena ada kepercayaan bahwa jika tidak dapat merebutnya, maka mereka kurang beruntung sepanjang tahun itu. Menurut Azali (2007:48), tujuan perebuatan ini adalah membubarkan secara halus berakhirnya *Yi Lan Sen Sui* agar roh-roh yang berkumpul seharian ini dapat kembali ke tempat asalnya dengan tenang dan damai.

4. Somah Multi Agama

Di Kecamatan Ambarawa seringkali terjadi perkawinan beda agama, terutama di daerah Kelurahan Ngampin (seperti di Lonjong, Moro Seneng, dan Garung) dan Kelurahan Panjang (seperti di Sumber dan Kaliputih). Di daerah ini banyak ditemukan *somah-somah* yang beranggotakan lebih dari satu macam agama (*multi agama*), seperti Islam, Kristen, dan Katolik. Meskipun demikian, mereka bisa hidup bersama dengan rukun dan damai.

Ada beberapa pemeluk agama Kristen di Ngampin yang melaksanakan kawin dengan pemeluk agama Islam. Begitupun sebaliknya, ada beberapa orang Islam yang menikah dengan pemeluk agama Kisten. Mengenai perkawinan semacam ini, sebenarnya

muncul respon dari sebagian masyarakat muslim, terutama keluarga dekat yang kuat agamanya, agar tidak terjadi lagi perkawinan beda agama. Namun, sebagian masyarakat nampaknya masa bodoh dengan kenyataan ini karena rendahnya kadar pemahaman keagamaan (Islam) di masyarakat. Karena itu, muncul *stereotype* di masyarakat bahwa “agama apa saja dianggap baik”. Bahkan, sebagian masyarakat berpandangan bahwa “agama sebagai *ageman*” atau pakaian yang semuanya baik, tergantung kesenangannya.

Pemahaman semacam ini dialami oleh keluarga Timan dan Sukadi, di dukuh Sumber Ambarawa. Keduanya termasuk keluarga Katholik yang taat, akan tetapi anak-anaknya masuk agama Islam. Keluarga Timan memiliki dua orang anak laki-laki yang menikah dengan perempuan Islam, lalu keduanya masuk beragama Islam. Demikian juga keluarga Sukadi yang termasuk taat beragama Katholik, akan tetapi kedua anaknya juga masuk beragama Islam. Meskipun demikian, mereka bisa hidup dalam satu rumah tangga bersama kedua orang tuanya. Kuncinya adalah mereka saling menghormati dan saling pengertian terhadap hak dan kewajiban masing-masing umat beragama.

Di samping model keluarga *multi* agama sebagaimana tersebut di atas, juga terdapat model keluarga *multi* agama yang terdiri atas suami isteri yang berbeda agama. Model-model keluarga *multi* agama seperti ini terlihat di daerah Sumber dan Lonjong. Di daerah Lonjong, sebagaimana yang dialami oleh keluarga Endro dan Sukar. Endro beragama Islam, namun isteri dan anak-anaknya beragama Katholik. Sedangkan Sukar yang beragama Islam, isteri dan semua anak-anaknya beragama Katholik. Di daerah Sumber, model seperti ini dialami pula oleh Hadi yang isterinya beragama Katholik dan isteri Wahyono beragama Islam. Kedua

pasangan suami isteri ini menikah di KUA dengan cara Islam, akan tetapi dalam perjalanannya kembali ke agama asalnya, yakni Kristen.

Meski demikian, kedua pasangan tersebut tidak mempermasalahkan agama mereka. Bahkan masyarakat umum juga tidak memperdulikan agamanya. Mereka saling memahami ajaran agamanya dan saling menghormati keyakinan mereka, serta mengingatkan kewajiban mereka. Sebagai contoh, jika waktu sudah menunjukkan waktu sholat Jumat, maka keluarga yang beragama Katolik seringkali mengingatkannya; sebaliknya, jika sudah waktunya kebaktian bagi umat Kristen, maka keluarga yang lain juga mengingatkannya. Bahkan jika ada kegiatan di rumah pun mereka juga saling membantu, seperti halnya jika ada yasinan, keluarga Katolik membantunya. Sebaliknya, jika ada kebaktian ataupun sembahyangan di rumahnya, maka keluarga muslim juga membantunya. Hal ini dilakukan untuk menjaga keharmonisan umat beragama di lingkungan keluarga masing-masing, terutama dalam menciptakan kerukunan dan kedamaian dalam keluarga.

Masyarakat, nampaknya tidak mempermasalahkan adanya *multi* agama dalam satu keluarga. Bagi masyarakat, masalah penting adalah mereka sudah resmi menikah baik secara agama maupun pemerintah. Hal ini berbeda dengan kawin *sirri* yang dianggap tidak resmi dari pemerintah. Karena itu, ketika ada seorang warga yang menikahkan anaknya dengan “*nikah sirri*”, maka masyarakat meninggalkan tempat undangan yang dihadapinya, karena hal itu dipandang sebagai nikah yang tidak resmi. Oleh karena itu, jika ada salah seorang warga masyarakat yang melakukan nikah *sirri*, maka masyarakat merasa keberatan dan lebih baik nikah tersebut tidak dilaksanakan. Pelaksanaan nikah semacam ini sampai sekarang

masih diyakini dan atau dipandang oleh masyarakat sebagai “*kumpul kebo*”.

Berdasarkan uraian di atas, kawin beda agama tidak menjadi persoalan penting bagi masyarakat karena agama difahami sebagai suatu *ageman* atau pakaian sehingga semua agama dianggap baik, tergantung apa kemantapannya. Selain itu, agama difahami sebagai suatu yang bersifat pribadi sehingga orang lain tidak bisa mencampurnya. Melihat kenyataan semacam ini, orang tua pada prinsipnya tidak memaksakan kehendaknya dan memberi kebebasan beragama bagi anak-anaknya karena mereka sudah dewasa. Pemberian kebebasan beragama seperti ini memang sesuai dengan ketentuan yuridis formal tentang kebebasan beragama, akan tetapi perlu diketahui bahwa nikah beda agama merupakan persoalan krusial yang bertentangan dengan ketentuan perundang-undangan di Indonesia (Arifin, Syamsul, 2009 : 260).

Jika terjadi perpindahan agama dalam kehidupan masyarakat, maka hal ini lebih disebabkan oleh adanya rasa cinta antara kedua belah pihak dan atau karena tekanan ekonomi bagi pelakunya, bukan karena ajaran agamanya. Hal ini sangat mungkin terjadi karena menurut Thomas F. O’dea (1985: 116), konversi (penerimaan agama baru) itu sendiri erat hubungannya dengan kebutuhan dan aspirasi yang sangat dipengaruhi oleh keadaan sosial orang-orang yang terlibat di dalamnya, walaupun kondisi sosial bukan satu-satunya penyebab. Meski demikian, di daerah ini terdapat salah seorang beragama Kristen Katolik yang masuk Islam dikarenakan benar-benar tertarik dengan ajaran-ajarannya.

Namun, bagaimanapun orang tua masih tetap menginginkan suatu perkawinan yang *se-iman* atau se-agama, karena yang demikian ini dipandang sebagai sesuatu “yang lebih bagus, sebagaimana pandangan Wibowo yang

menyebutkan “*banyak orang tua di daerah ini yang melarang anak-anaknya (Islam) menikah dengan seorang yang beragama non-Islam, bahkan mereka menolak lamaran mereka (yang beragama non-Islam)*”. Pernyataan semacam ini berbeda dengan pandangan Yuni, seorang warga Katolik di Panjang Lor yang menikahkan anaknya di KUA. Dia memiliki anak perempuan (Katolik) yang ingin masuk Islam, karena calon isterinya beragama Islam. Ketika peneliti menanyakan kasus ini kepadanya, Yuni menjawab : “*Ya ndak apa-apa, karena Tuhan itu hanya satu, tetapi jalan/pintunya banyak, lewat sana boleh, lewat sini boleh, yang penting mantep*”.

Jawaban seperti ini menunjukkan bahwa pemahaman agama masyarakat sangat longgar karena lebih bersifat *inklusif*. Pemahaman agama seperti ini menurut Rolan Cavanogli, sebagaimana dikutip oleh Syamsul (2009: 56), mendefinisikan agama sebagai berbagai macam ekspresi simbolik tentang segala sesuatu di mana masyarakat dengan sengaja menegaskannya sebagai nilai yang tidak terbatas bagi mereka.

Penutup

Kerukunan antar umat beragama di daerah ini dapat berjalan dengan baik, karena didukung oleh adat istiadat dan budaya masyarakat yang kuat. Selain itu, kerukunan antara umat beragama didukung oleh adanya rasa *guyub* masyarakat dan disertai rasa saling menghormati dan toleransi yang sangat tinggi, sehingga tercipta suasana kebersamaan yang harmonis. Karena itu, di daerah ini tidak pernah terjadi *disharmoni* sosial yang menyebabkan berbagai macam konflik di masyarakat, khususnya konflik antar umat beragama.

Pola-pola kerukunan antar umat beragama terlihat dalam bentuk lebaran bersama, budaya *sonjo*, tradisi *Cheng Beng*, dan *somah* multi agama. Lebaran

Hari Raya Idul Fitri telah menjadi budaya masyarakat sehingga seluruh umat beragama ikut merayakannya, termasuk umat Kristen/Katolik. Selamatan “*riyaya*” sebagai simbol kebersamaan dan integrasi sosial, telah mempertemukan berbagai aspek kehidupan sosial, dan memperkecil ketegangan dan konflik sosial. Selanjutnya, budaya “*sonjo*” bukan hanya ditemukan sebagai tradisi doa kematian bagi umat Islam, melainkan bagi umat lain, seperti: Kristen, Katolik, dan Khonghucu. Dalam budaya “*sonjo*” ini, mereka saling menghadiri dan atau mendoakan seseorang yang meninggal dunia tanpa membedakan agama apapun.

Tradisi *Cheng Beng* telah menjadi budaya masyarakat Tionghoa,

sebagaimana tradisi *nyadran* yang telah menjadi tradisi orang Jawa. Karena itu, tradisi ini tidak hanya diikuti oleh masyarakat Tionghoa yang beragama Khonghucu, akan tetapi melibatkan masyarakat Tionghoa lainnya, baik yang beragama Khonghucu, Kristen/Katolik, Buddha, dan Islam. Persoalan kawin beda agama menjadi masalah yang krusial di masyarakat, karena hal ini menimbulkan *somah-somah* baru yang dihuni oleh umat yang berbeda agama. Mengenai realitas semacam ini, masyarakat cenderung tidak mempermasalahkan adanya *multi* agama, karena bagi mereka agama difahami sebagai “*ageman*” atau pakaian, bahkan sebagai suatu yang bersifat pribadi sehingga orang lain tidak bisa mencampurinya.

Daftar Pustaka

- Arifin, Syamsul. *Studi Agama, Perspektif Sosiologis dan Issu-issu Kontemporer*. Malang: UMM Press, 2009.
- Azali, XF. *Aneka Budaya Tionghoa Kalimantan*. Pontianak: Penerbit Muara Public Relations, 2007.
- Endraswara. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan, Idiologi, Epistemologi, dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Widiatama, 2006.
- Erni Budiwanti. *Islam Sasak : Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2000.
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures, Selected Essays By Clifford Geertz*. New York: Anchor, 1973.
- . *Abangan, Santri, dan Priyayi*. terj. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Hendropuspito. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1984.
- Ismawati. *Budaya dan Kepercayaan Jawa Masa Pra Islam*, dalam *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: PT Gramedia, 2000.
- Kimball Young. “Social Culture Processes”, dalam *Setangkai Bunga Sosiologi*, Jakarta: Fak. Ekonomi UI, 1964.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: PT. Gramedia, 1974.
- Miles and Hubberman. *Expanded Sources, Books, Qualitative Data Analysis*. Sage, Publications, 1992.

- Moleong, J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Penerbit Rosda Karya, 2000.
- Robertson, Roland. *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali Press, 1988.
- Syahid, Ahmad. *Peta Kerukunan Umat Beragama*. Jakarta: Puslibang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang Dan Diklat Keagamaan, 2001.
- Tanja, M Th. *Pluralisme Agama dan Problem Sosial*. Jakarta: Penerbit Pustaka Citasindo, 1998
- Thomas F. O'dea. *Sosiologi Agama, Suatu Pengenalan Awal*, terj. Jakarta: Rajawali Press, 1985.

Misi Kristen dan Dampaknya bagi Kemajemukan: Pandangan IPTH. Balewiyata Malang

Syaiful Arif

Dosen Pascasarjana Islam Nusantara STAINU Jakarta

Diterima redaksi 13 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

As a school of theology under the auspices of the East Java Christian Church (GKJW), the Theological Education Institute (IPTH.) of Balewiyata, Malang has developed a substantive understanding of Christian missionizing. This understanding forms the basis of the moderate theology held by GKJW and the Christian community of East Java. This concept of moderate missionizing sees missions as a proclamation and a testimony for the truth of Christ's teaching. It is a practice of theological tenets in the shape of religious tolerance and the caring of humanity. Interestingly, the moderate mission has facilitated the indigenization of Christianity in Java, leading to the formation of a unique "Javanese Christian" culture.

Key words: Mission, Plurality, Religious Indigenization

Abstrak

Sebagai lembaga pendidikan teologi di bawah naungan Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW), Institut Pendidikan Theologia (IPTH.) Balewiyata, Malang, telah mengembangkan pemahaman tentang misi Kristen yang substantif. Dengan demikian, ia menyumbangkan dasar pemikiran teologis yang moderat bagi GKJW dan umat Kristen di Jawa Timur. Konsep misi yang moderat ini merujuk pada misi sebagai pewartaan atas kesaksian yakni kesaksian spiritual atas kebenaran ajaran Kristus, yang diimani secara teologis dan dipraktikkan secara manusiawi. Inilah yang melahirkan praktik misi yang ramah dengan kemajemukan agama dan peduli terhadap nasib kemanusiaan. Menariknya, misi moderat ini diamalkan dalam kerangka pribumisasi Kristen ke dalam budaya Jawa sehingga membentuk kultur "Kristen Jawa" yang unik.

Kata kunci: Misi, Kemajemukan, Pribumisasi Agama

Pendahuluan

Sebagaimana di kalangan Islam, di lingkungan kekristenan juga terdapat benturan pemikiran, antara pandangan moderat dan ekstrim. Benturan ini berangkat dari pemahaman atas misi (dakwah) yang berbeda-beda. Benturan ini tentu memiliki dampak, baik bagi kemajemukan masyarakat Indonesia secara umum, maupun di kalangan gereja sendiri dalam rangka Oikumene.

Bagi kalangan moderat, misi adalah upaya *presentia*: menghadirkan substansi nilai-nilai Kristen di masyarakat demi terwujudnya *syalom*, yakni kondisi keselamatan dan kesejahteraan bagi semua umat manusia. Di dalam Islam, *syalom* ini diwakili oleh kata salam, yakni keselamatan yang merujuk pada fungsi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Karena tujuannya merujuk pada keselamatan dan damai sejahtera bagi umat manusia, maka nilai-nilai Kristen yang diambil

bersifat substantif. Artinya, substansi dari doktrin kekristenan secara langsung tidak terkait dengan kepentingan Kristen sebagai agama misionaris, dan gereja sebagai pusat misi. Kepentingan dari misi *presentia* ini adalah kesejahteraan umat manusia itu sendiri, baik umat Kristen maupun non-Kristen.

Sementara itu bagi pandangan ekstrim, misi adalah upaya “penanaman gereja” (*church planting*). Artinya, upaya untuk “menanamkan gereja” demi bertambahnya jumlah pengikut Kristiani. Pandangan ini berangkat dari pemahaman doktrinal bahwa tidak ada keselamatan di luar Kristen dan gereja. Dengan demikian, setiap orang yang ingin mengalami syalom, ia harus masuk ke dalam agama Kristen. Pandangan ini memiliki dampak jelas, yakni benturan antar-agama dan kelompok, akibat pendekatan yang eksklusif.

Dalam kaitan ini, Institut Pendidikan Theologia (IPTh.) Balewiyata, Malang, Jawa-Timur, yang merupakan lembaga pendidikan teologi milik Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) telah mengembangkan pandangan moderat atas misi Kristen. Hal ini bisa terlihat dari pola keberagaman yang sangat kultural dan pluralis. Kultural yang dimaksud adalah kekristenan yang membumi ke dalam budaya Jawa, sehingga bisa dikatakan, bentuk dari kehidupan keberagaman di kalangan GKJW merupakan “bentuk Jawa isi Kristen”. Dengan demikian, IPTh. Balewiyata telah mampu melakukan pribumisasi Kristen ke dalam budaya Jawa Timuran, sehingga menghasilkan kekristenan yang sangat budayawi. Hal serupa dengan bentuk-bentuk kegiatan dialog lintas-iman yang menggambarkan pandangan keagamaan yang pluralis.

Sejarah IPTh. Balewiyata

Sebagai pusat pendidikan teologi di GKJW, IPTh. Balewiyata memiliki

kesejarahan. Kesejarahan ini sekaligus menjadi bagian dari kesejarahan Kristen di Jawa Timur. Pada titik ini, pembentukan Balewiyata menjadi bagian integral dari proses pribumisasi Kristen di Jawa.

Hal ini yang menarik, karena unsur kejawaan dominan di dalam Kristen Jawi Wetan. Hal ini juga terdapat dalam kesejarahan Balewiyata. Pada masa yang paling awal, yakni pra-embrio, “pendidikan teologi” sudah ada dalam bentuknya yang paling primordial. Bentuk primordial ini terdapat di dalam tradisi peguron (belajar kepada seorang guru) untuk mendapatkan *ngelmu* (ilmu). *Ngelmu* di sini tidak hanya dimaknai sebagai pengetahuan empirik selayak ilmu pengetahuan, melainkan dimaknai sebagai ilmu batin yang terkait dengan misteri kehidupan dan rahasia ketuhanan dalam perspektif panteisme.

Di Jawi Wetan, tradisi peguron ini ada di Desa Wiyung, di langgar peguruan Ki Dasimah. Kelompok peguron ini berangkat dari tradisi kejawaan, tetapi telah dipengaruhi oleh Islam. Karena tradisi pembelajarannya lintas batas, kelompok ini juga mempelajari selebaran Injil Markus yang diwartakan oleh seorang Zendeling, Johannes Emde. Johannes sendiri tidak mengetahui apabila selebaran Injil tersebut sampai ke tangan Ki Dasimah. Bertahun-tahun mereka mengadakan Pemahaman Alkitab (PA), dan pengajian Ki Dasimah ini baru benar-benar memahami kandungan nash Alkitab, setelah bertemu dengan misionaris di Ngoro, yakni Coenrad Laurens Coolen. Maka terbentuklah “pendidikan teologia” dalam arti paling primordial di dalam pengajian Ki Dasimah tersebut. Kalangan pendeta GKJW memaknai peristiwa ini sebagai kuasa Roh Kudus.

Perjalanan selanjutnya, adalah fase embrio. Hal ini tidak lepas dari peran Zendeling Nederlandse Zendeling Genootschap (NZG), Jelle Eeltjes Jellesma yang diterima di Jemaat Mojowarno.

Menariknya, sejak awal Jellesma bersikap empati terhadap tradisi Jawa, sehingga ia berpandangan: Pekabaran Injil di Jawa sebaiknya dilakukan oleh orang-orang Jawa sendiri. Dalam rangka ini, Jellesma kemudian mendidik orang-orang Kristen Jawa dalam suatu "sekolah teologi" tradisional yang bertempat di rumahnya sendiri. Mereka yang dididik ini kemudian ditugaskan untuk memelihara persekutuan-persekutuan Kristen baru, serta mengadakan kunjungan pastoral di mana-mana.

Dari sini terlihat bahwa kekristenan di Jawi Wetan (Jawa Timur) mengembangkan dua pendekatan yang saling menyatu yakni pengembangan gereja dan pendidikan teologi. Dua kesatuan ini memiliki dua arah; (1) pemeliharaan ke dalam gereja sendiri; (2) pembekalan tugas ke luar atau kesaksian. Prinsip ini yang hingga sekarang digarap oleh Balewiyata dan GKJW secara umum. Dalam kaitan ini, sikap empatik Jellesma terhadap kultur lokal juga dipraktikkan di dalam model pembinaannya yang tidak *ngguroni*, melainkan kemitraan. Maka, Jellesma membentuk kerjasama dengan pimpinan Kristen di Mojowarno, seperti dengan pendeta Paulus Tosari. Pada saat bersamaan, Jellesma juga berperan sebagai penengah atas perbedaan pandangan antara kelompok Coolen yang kejawen dengan kelompok Emde yang kebarat-baratan.

Pendekatan yang adatif dengan kultur lokal ini tidak berlangsung lama karena pada tanggal 16 April 1858, Jellesma wafat dan dimakamkan di Mojowarno. Untuk sementara ia digantikan oleh Ds. Harthoom selama setahun, yang sayangnya memiliki pandangan berbeda dengan pendahulunya tersebut. Artinya, Harthoom melihat kekristenan di Mojowarno masih diliputi oleh kepercayaan lama (*gugon tuhon*, dsb). Hal ini diperparah dengan surutnya kehadiran orang di gereja, dan kecenderungan umat

kembali ke kepercayaan lama. Sampai pada akhirnya, Harthoom menutup "sekolah teologia" yang dibentuk Jellesma, karena ia menganggap tidak membutuhkan tenaga pembantu penginjilan yang terlalu banyak. Namun, Harthoom hanya memimpin setahun saja, dan ia digantikan oleh Hoezoo. Di bawah pelayanan Hoezoo inilah, pola pendekatan Jellesma dihidupkan kembali, termasuk "sekolah teologia". Ia memandang bahwa kemerosotan Kristen di masyarakat harus dilihat sebagai prakondisi bagi tegarnya firman Tuhan. Bukan penghalang yang harus dimusuhi.

Dalam era Hoezoo tersebut, kemerosotan memang menghinggapinya masyarakat. Seperti dicatat Hoezoo, keikutsertaan orang-orang Jawa ke dalam Kristen masih dilatari oleh motif material, seperti lahan (tanah), ngelmu kesaktian, kedatangan Ratu Adil dan perkawinan. Ketika masyarakat Jawa mengalami penyusutan kepercayaan kepada Roh, mereka tetap berada di dalam kepercayaan terhadap takhayul, disamping semakin merembaknya pemakaian candu, pencurian dan perzinahan. Hanya saja dengan bijak Hoezoo melihatnya sebagai "persiapan kekristenan untuk dibimbing kepada iman dan pertobatan di bawah pengaruh pemberitaan firman".

Selanjutnya adalah kedatangan J. Kruyt Sr. dan anaknya, A. Kruyt yang membawa suasana baru di Mojowarno. Sauna baru itu terkait dengan tingkat hubungan antara jemaat-jemaat Jawa yang telah tumbuh sebelum Zending NHK dengan Zending NHK sendiri. Jika Jellesma tidak menggunakan pendekatan "*ngguroni*" melainkan mitra, maka Kruyt menggunakan pendekatan sebaliknya. Ia melakukan bimbingan dan pembinaan intensif melalui pemeliharaan jemaat.

Berbagai kemajuan yang bersifat organisatoris berhasil dicapai. Hanya saja di dalam proses ini, terbentuk hubungan piramidal antara orang-

orang Jawa dengan misionaris Eropa. Hal ini terlihat dalam beberapa hal; (1) Zendeling adalah satu-satunya yang dapat menyelenggarakan sakramen. Dalam hal ini, ia tidak dipanggil jemaat, tetapi diutus oleh NZG; (2) Zendeling adalah "orang atas", sedang orang Jawa merupakan "orang bawah"; (3) Zendeling adalah pendidik yang harus diikuti, bukan hanya sekadar pengkhotbah atau penggembala; (4) Pendeta adalah orang Belanda yang memimpin semua orang Jawa. Ia disapa dengan sebutan "*Ndoro Tuwan Pandita*". Dalam situasi ini, warga Kristen Jawa mengalami konflik psikis baik dengan para zending Belanda, maupun di dalam diri mereka sendiri. Konflik psikis ini terjadi di dalam pergulatan antara zending, jemaat Kristen Jawa dan kebangkitan nasional.

Bersama dengan angin nasionalisme, zending menyadari perlunya perluasan misi, yang akhirnya menempatkan Malang sebagai pusat Zendeling di Jawa Timur. Sebelumnya, telah dilakukan upaya untuk mendirikan sekolah teologia, namun selalu gagal. Upaya ini pernah dilakukan oleh Ds. Crommelin di Mojowarno pada tahun 1905. Hal sama dilakukan oleh Ds. Baljon yang dikirim tahun 1918. Kedua upaya mereka gagal.

Pada tahun 1925, berhasil didirikan pendidikan teologi, bukan di Mojowarno melainkan di Kediri. Pendidikan ini ditangani oleh Ds. C.W. Nortier dan Ds. B.M. Schuurman. Nama lembaga pendidikan ini bukan Balewiyata melainkan Teologische Opleiding School Voor Voorgangers. Yakni sekolah teologia yang bertujuan mencetak pala pelayan Firman (Voorganger). Sekolah inipun sebenarnya merupakan kursus singkat sekama satu setengah tahun. Kursus ini diikuti oleh 18 orang siswa yang sudah cukup umur dan memiliki pengalaman di jemaat. Sekolah menamatkan 18 orang tersebut, kursus ini ditutup sementara

karena sttatusnya memang bersifat eksperimental.

Dari eksperimen di Kediri ini, Konferensi Zendeling Jawa Timur kemudian menyampaikan usulan ke Pusat Zendeling di Belanda untuk memperluas misi ke Malang, selain di Mojowarno. Malang dipilih karena ia merupakan kota besar yang strategis bagi modernisasi pekabaran Kristen di Jawa Timur. Maka pada Januari 1927, Sekolah Teologia Balewiyata didirikan di Malang, dengan 20 siswa sebagai angkatan pertama. Secara etimologis, Balewiyata berarti: Bale (*omah, pendopo*) Wiyata (*piwulang*). Sehingga Balewiyata adalah *panggonane nampa piwulang*: tempat menerima pengajaran. Nama Balewiyata sengaja dipilih karena nama ini memiliki "kandungan rasa Jawa". Hal ini terkait dengan pendekatan misi di Jawa Timur yang memang membumi ke dalam kultur dan kebajikan Jawa (van Kekem, 2002:30-31).

Transformasi Misi

Sebagai bagian dari GKJW, IPTH. Balewiyata memiliki pandangan tentang misi yang selaras dengan pandangan serta kinerja GKJW dalam misi kekristenan. Pandangan ini bersifat substantif yang menekankan pemaknaan esoteris atas ajaran Kristus sehingga melahirkan misi yang kontekstual dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat.

Dalam kaitan ini, terjadi perubahan paradigma dari pemahaman misi sebagai pekabaran Injil (PI), kepada misi sebagai kesaksian. Misi sebagai PI merupakan pemahaman GKJW sejak tahun 1931 hingga 1990-an. Dalam pemahaman ini, PI dimaknai sebagai upaya mengabarkan Injil, yakni kabar baik dari Tuhan. Hal yang menarik, kabar baik dari Tuhan ini tidak hanya tertuju pada umat Kristen tetapi seluruh umat manusia. Hal ini terjadi karena yang dimaksud sebagai

kabar baik adalah “tidak ada lagi tangisan, ratapan dan duka”. Inilah yang disebut sebagai kasih. Dalam kerangka ini, agen PI masih bersifat formal yang dilakukan oleh para pendeta, yang terkoordinasi di dalam Badan Pekabaran Injil.

Pasca 1990-an, terjadi perubahan paradigma menuju misi sebagai kesaksian. Paradigma ini berangkat dari proses keberimanan umat Kristen akan Yesus. Keberimanan ini tidak hanya terhenti pada keyakinan yang bersifat doktrinal, melainkan sebuah proses “mengalami iman”. Oleh karenanya, kata yang dipakai adalah kesaksian yakni sejauh mana orang Kristen berjumpa dengan Kristus di dalam kehidupannya, sehingga ia bisa bersaksi akan kebenaran dan kehadiran Kristus di dalam kehidupan. Pada titik ini, kesaksian merupakan proses penghayatan iman yang berjumpa dengan pengalaman kehidupan. Ia merupakan proses internalisasi ajaran Kristus sehingga menjadi bagian dari kehidupan. Dalam fase ini, seorang Kristen tidak cukup hanya menghafalkan ayat suci, tetapi sejauh mana ayat suci tersebut telah menjadi bagian dari kesadaran hidup.

Dengan adanya perubahan paradigma ini, maka struktur pembinaan di GKJW berubah. Dari Dewan Pekabaran Injil, menjadi Dewan Pembinaan Kesaksian (DPK). Dewan ini berada pada level sinode, yang mengkoordinasikan Komisi Pembinaan Kesaksian (KPK) di tingkat Majelis Daerah, sedang KPK mengkoordinasikan KPK pada level jemaat-jemaat. Dengan adanya perubahan tersebut, agen misi tidak hanya pendeta yang tergabung dalam Dewan PI, melainkan semua orang Kristen. Dalam kaitan ini, Dewan dan Komisi Pembinaan Kesaksian hanya melakukan pembinaan agar semua orang mengalami kesaksian dan bisa menjadi saksi atas kebenaran Kristus. Perubahan ini terjadi karena kesaksian bukanlah tugas elitis, melainkan populis. Artinya, semua

populasi umat Kristen wajib mengalami dan mewartakan kesaksian.

Dari proses kesaksian ini, maka misi kemudian menjadi upaya untuk mewartakan kesaksian. Hanya saja berbeda dengan metode Pekabaran Injil yang cenderung formal-doktrinal, yang dilakukan oleh pendeta di dalam gereja. Pekabaran kesaksian dilakukan secara informal dan tidak langsung. Tentu, pekabaran dalam arti formal gerejawi dan doktrinal tetap ada di lingkup internal umat Kristen. Namun cakupan misi dalam kerangka kesaksian, melampaui keumatan Kristen. Hal ini bisa terjadi, karena pewartaan kesaksian dilakukan secara tidak langsung, sebagai dampak dari kesaksian. Misalnya, moralitas seorang Kristen yang bagus yang lahir dari kesaksian akan moralitas Kristus, akan membuat orang lain tertarik. Ketertarikan ini tidak kemudian menjadi jalan bagi peng-kristenan orang tersebut. Sebab nilai-nilai yang diwartakan di dalam kesaksian bersifat substantif, seperti kejujuran, kedamaian, solidaritas, dan ketuhanan itu sendiri. Pada titik inilah, pewartaan misi akhirnya bisa bertemu dengan agama-agama lain, serta konteks masyarakat yang melingkungi kekristenan tersebut (Suwignyo, 2013).

Implementasi Misi

Dalam kerangka misi sebagai kesaksian dan teologi kontekstual ini, warga Kristen Jawi Wetan baik yang terepresentasi dalam IPTH. Balewiyata maupun GKJW telah mengalami pergulatan agama dan budaya. Hal ini dilatarbelakangi oleh misi awal kekristenan yang disebarkan oleh kalangan pietisme, sebuah aliran teologi yang menekankan kesalehan batin, kelahiran baru, keselamatan jiwa dan penginjilan. Dalam kerangka pietisme inilah, misi dipahami sebagai pekabaran Injil. Aliran pietisme ini memiliki

pandangan negatif terhadap adat lokal serta agama lain, sehingga melahirkan pendekatan misi yang konfrontatif. Oleh karena itu tidak mengherankan jika kekristenan sering dipandang sebagai anti-sosial, anti-budaya dan anti-agama-agama lain.

Dari sini warga Kristen Jawi Wetan mengalami keterbelahan kepribadian. Di satu sisi mereka merupakan orang Kristen yang memiliki dua "identitas luar": doktrin Kristen yang puritan dan budaya Belanda yang modern. Dua identitas yang datang dari luar Jawa ini bertemu dengan identitas kejawaan yang memiliki nilai, adat dan budaya sendiri. Maka, Kristen Jawi Wetan akhirnya berusaha menempatkan ajaran Kristen di antara dua ekstrim. Di satu sisi menjaga diri agar tidak terjebak dalam "akulturasi total" dengan budaya Jawa, sehingga menghilangkan otentisitas Kristen. Namun di sisi lain juga tidak menjadi kaum puritan dan Westernis yang anti dengan budaya lokalnya sendiri. Hal serupa terjadi pada hubungan antar-agama. Di satu sisi, warga Kristen Jawi Wetan menjaga diri dari pandangan keagamaan yang eksklusif-trimpalistik (tertutup dan *superiority complex*) sehingga meniadakan agama lain. Di sisi lain tidak meleburkan Kristen ke dalam kemajemukan agama sehingga menghilangkan orisinalitas Kristen. Titik tengah antara kedua ekstrim di atas terdapat dalam kontekstualisasi teologi, di mana ajaran-ajaran Kristus yang universal berusaha dibumikan ke dalam konteks masyarakat, tanpa kehilangan otentisitas dari ajaran tersebut.

Dalam kaitan ini, terdapat tiga implementasi misi yang dilakukan warga Kristen Jawi Wetan, baik yang dilakukan di dalam IPTh. Balewiyata, GKJW, maupun praktik misi para pendeta GKJW. Ketiga implementasi tersebut meliputi; (1) Kontekstualisasi ajaran Kristen ke dalam budaya Jawa; (2) Perawatan atas

kemajemukan agama; (3) Pelayanan gereja untuk mengentaskan kemiskinan; (4) Hubungan Oikumene di internal gereja lain.

Pribumisasi Kristen

Kontekstualisasi ajaran Kristen ke dalam budaya Jawa, merupakan implementasi pertama dari misi Kristen yang bersifat substantif. Ke-Jawaan warga Kristen Jawi Wetan memang sangat kental, terlihat dalam nama GKJW itu sendiri. Dengan demikian, warga Kristen ini memahami dirinya sebagai orang Jawa yang beragama Kristen, bukan orang Kristen yang kebetulan di Jawa.

Dari sini mereka melakukan pribumisasi agama ke dalam budaya Jawa. Dalam kaitan ini yang disebut pribumisasi agama bukanlah Jawanisasi atau sinkretisme. Jawanisasi merujuk pada dominasi nilai dan budaya Jawa atas Kristen. Sementara sinkretisme merujuk pada pencampur-adukan teologi sehingga masing teologi hilang otentisitasnya. Pribumisasi agama kemudian menapaki titik tengah di antara kedua ekstrim itu melalui kontekstualisasi ajaran-ajaran agama dengan mengambil bentuk budaya lokal (Wahid, 2001:117). Artinya, agama yang datang dari luar negeri dan universal itu memmanifestasikan dirinya ke dalam bentuk budaya lokal, dalam hal ini Jawa. Pada titik ini, yang diambil dari Jawa dua hal. *Pertama*, nilai-nilai etis yang sama dengan etika Kristen. Sementara etika Jawa bersifat spiritual, maka kesamaan etis antara Jawa dan Kristen tentu bersifat spiritual. *Kedua*, bentuk budaya Jawa yang netral dan bisa disusupi oleh nilai-nilai Kristen. Dalam pola ini, bentuk budaya Jawa dipinjam dan dijaga, bukan dihilangkan demi Kristen (Crysta Budi, 2013).

Pribumisasi Kristen ke dalam budaya Jawa ini bisa terlihat di dalam beberapa hal. *Pertama*, penggunaan

bahasa Jawa Timuran sebagai bahasa kekristenan di GKJW. Penggunaan ini dilakukan baik dalam khotbah, proses pendidikan di IPTH. Balewiyata maupun di dalam situs resmi GKJW: www.gkjw.web.id. Kedua, penggunaan wayang sebagai media dakwah. Sama dengan Islam, khususnya para Walisongo yang menggunakan wayang sebagai media dakwah. Para pendeta GKJW juga menggunakan wayang sebagai media misi. Proses penggunaan wayang ini berangkat dari paradigma pribumisasi agama, yakni internalisasi nilai-nilai Kristen ke dalam cerita wayang tanpa menggubah originalitas wayang itu sendiri. Artinya, epos yang ditayangkan tetap epos Mahabarata dan Ramayana. Internalisasi Kristen ke dalam epos tersebut bersifat substantif, sehingga sosialisasi ajaran Kristen melalui wayang tidak bersifat formal. Artinya, nilai-nilai Kristen diwartakan dalam bahasa, kata dan istilah dari pewayangan, bukan istilah dan terminologi Kristen (Daneswara, 2013).

Ketiga, tradisi wisuda *crash program* di IPTH. Balewiyata yang menggunakan pakaian Jawa (*blangkon* dan asesoris pakaian Jawa), liturgi, bahasa pengantar dan musik pengiring Jawa (Suwignyo, 2002:106). *Keempat*, musik gereja Jawa. Musik merupakan media bagi pribumisasi agama. Dalam hal ini, GKJW tidak hanya menciptakan tembang-tembang Jawa untuk ibadah gereja, seperti *Kidung Hossiana* karangan Dirman Sasmokoadi, tetapi juga menerjemahkan lagu-lagu Eropa menjadi lagu Jawa seperti *Kidung Pasamuwan Kristen*.

Pribumisasi agama melalui musik ini mengiringi proses dakwah Kristen itu sendiri di Jawa Timur. Pada awalnya, Kekristenan diperkenalkan di wilayah ini melalui media musik yang hidup di zamannya. Kekristenan diajarkan melalui tembang Jawa dan bahkan *dzikir* (doa dan pujian yang diucapkan

selepas sembahyang), serta cerita-cerita Alkitab yang disampaikan melalui media wayang. Pendekatan budaya ini dilakukan oleh pendeta C. L. Coolen di daerah Ngoro, Jombang. Menariknya, misi seperti ini tidak diniatkan untuk mencari pengikut. Sebab dakwah model budaya ini dilakukan demi pendalaman keyakinan warga Krisren secara internal.

Di tempat lain, yakni Wiyung Surabaya, orang Jawa yang menganut Kristen harus menanggalkan adat Jawanya. Kelompok Dasimah, Midah dan Sadimah dari Wiyung yang belajar Kristen kepada pendeta Johannes Emde (Jerman) di Surabaya, mendapatkan "Sepuluh Hukum" yang antaranya: Janganlah kamu mendengarkan gamelan, janganlah kamu membaca tembang. Hal ini membuahkan penolakan bagi warga Jawa, sehingga orang-orang Ngoro dibaptis di Surabaya dengan model anti-Jawa tersebut, diusir dari Ngoro. Kedua model misi yang berseberangan ini kemudian bertemu di dalam pembentukan masyarakat Kristen di Mojowarno yang berusaha menetapkan kembali kekristenan yang ramah budaya Jawa (Daneswara, 2006:225).

Perawatan Pluralitas

Implementasi kedua yang dilakukan oleh warga Kristen Jawi Wetan khususnya dilakukan di IPTH. Balewiyata adalah perawatan kemajemukan agama. Sebagai bagian dari kontekstualisasi, IPTH. Balewiyata mengembangkan teologi pluralisme, yang meninggalkan eksklusifisme-triumphalistik atas agama dan membuka diri bagi pengenalan serta penghargaan terhadap agama-agama lain.

Pendekatan inklusif dalam kerangka pluralisme agama ini dikembangkan secara pedagogis, baik melalui pembelajaran di di IPTH. Balewiyata maupun pelaksanaan dialog antar-agama. Beberapa pembelajaran

pluralism agama di IPTh. Balewiyata meliputi; (1) Pendidikan Teologi Warga Gereja (PTWG) yang memuat mata kuliah pengenalan agama-agama di Indonesia sejak agama primitif, Islam, Hindu, Buddha dan kebatinan Jawa; (2) Program pembinaan “teologia religionum” atau teologi tentang agama-agama. Program ini bertujuan mempersiapkan warga Gereja dalam menghadapi kemajemukan agama di masyarakat agar dapat menghindarkan diri dari sikap eksklusif dan mampu hidup berdampingan dengan umat agama lain secara saling menyejahterakan (pro-existen). (3) Program Studi Intensif Islam (SITI) yang kemudian dikembangkan menjadi Studi Intensif tentang Islam dan Kristen (SITIK). Program ini diadakan melalui *live in* secara silang, baik di kalangan muslim maupun Kristen. Waktu *live in* sebulan, di mana para warga Kristen *live in* di pesantren, sementara para santri muslim *live in* di jemaat Kristen. Di dalam *live in* tersebut, masing warga saling mendialogkan Islam dan Kristen secara mendalam dan saling menghargai. Program *live in* ini tidak hanya mengenalkan pluralism agama secara konseptual, tetapi juga praktik interaksi sosial antar muslim dan warga Kristen; (4) Program Christian-Muslim Dialogue (CMD) yang diadakan berkat kerjasama antara IPTh. Balewiyata, GKJW dan United Evangelical Mission (UEM). Produk dari dialog tersebut adalah terbentuknya lembaga toleransi yang menerbitkan Journal Toleransi dan mengembangkan dialog-dialog di tengah masyarakat (Bambang, 2002:82-85).

“Teologi Kemiskinan”

Implementasi ketiga yang dilakukan warga Kristen Jawi Wetan adalah pengembangan teologi yang berempati kepada kaum miskin. Pengembangan ini berangkat dari dua premis. (1) Setiap orang dalam terang jabatannya sebagai Imam Am, harus memerankan dirinya

baik sebagai imam, raja maupun nabi. Selain kepada warga gereja secara umum, peran ini diberikan khususnya kepada para pendeta. Sayangnya, dalam kerangka budaya Jawa, jabatan imam dan raja cenderung terpengaruhi oleh tradisi keratuan Jawa yang bersifat konservatif kalau bukan feodalistik.

Hal ini yang bertentangan dengan tradisi kenabian Kristen yang menempatkan para nabi sebagai pengusik kemapanan. Peran anti kemapanan ini ditunaikan oleh Nabi Natan ketika mengritik Raja Daud yang telah berzinah dengan Bethseba atau diperankan oleh Yesus sendiri yang menentang kekuasaan Romawi yang membuatnya harus digusur ke Golgota. Peran kenabian yang anti kemapanan ini lahir dari posisi Tuhan sendiri yang berperan baik sebagai “Pengusik Utama”, sekaligus sebagai “Penata Utama”. Praktik “pengusikan” dan “penataan” merupakan karya Tuhan demi pemulihan sejati antara masyarakat, kosmos dan batin. Sejarah bangsa Israel merupakan rentangan sejarah Usikan Tuhan dan Penataan Tuhan yang berlangsung secara dinamis dan sinambung. Karya puncaknya terdapat dalam diri Yesus Kristus (Abednego, 2006:140-143). (2) Pemuliaan “kondisi kemiskinan” dalam pandangan ketuhanan. Kondisi kemiskinan yang dimaksud adalah “kemiskinan batin” yang sangat membutuhkan “kekayaan Tuhan”. Dasar teologis ini berangkat dari firman dalam Injil Matius 5-7 tentang Kotbah di Bukit. Firman ini berisi ucapan selamat kepada setiap orang yang diperkenan oleh Tuhan. Artinya, Matius 5-7 merupakan pemenuhan janji Allah dalam Perjanjian Lama, melalui kehadiran Yesus Kristus, sebagai Allah yang mewujudkan dalam Perjanjian Baru, yaitu kehadiran Kerajaan Allah di dalam diri Yesus Kristus yang membawa berita damai dan sejahtera bagi setiap orang

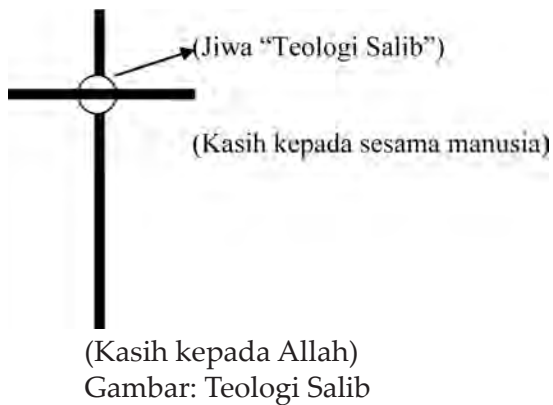
yang mengalami penindasan. Melalui berita ini hendak digambarkan, Allah sungguh-sungguh masuk ke dalam sejarah keselamatan manusia.

Dalam berita yang disampaikan Matius, digambarkan bahwa Yesus Kristus, yang merupakan Kerajaan Allah yang mewujud, telah memberikan perintah baru agar manusia hidup dalam "God's style", yakni hidup di dalam pendamaian dan penyatuan diri dengan Allah dan kehidupan. Dengan demikian, kehidupan manusia harus menampakkan kebersatuannya dengan sesama sebagai wujud nyata dari kebersatuannya dengan Allah, Sang Pemilik Kehidupan. Gambaran yang dipakai oleh Yesus untuk menunjukkan penyatuan diri manusia dengan Allah, melalui ungkapan, "Berbahagialah orang yang miskin di hadapan Allah (Roh)". Kata miskin dalam ungkapan ini tidak berarti menjadikan kemiskinan sebagai sesuatu yang mulia dan oleh karenanya harus dicapai oleh orang-orang beriman. Melainkan sebuah gambaran yang menunjukkan bahwa setiap orang yang hidup dalam kebersatuan bersama Allah, adalah orang yang memiliki sikap ketundukan, kepasrahan dan kepercayaan yang utuh kepada tuannya, yang dipandang sebagai pemilik kehidupan. Seperti halnya sikap orang-orang miskin yang tak memiliki apapun, kecuali ketundukan dan kepasrahan terhadap tuan yang memiliki mereka. Hal ini terkait dengan konteks Injil Matius yang ditulis dalam situasi penjajahan Romawi kepada Israel dan sikap sekelompok bangsa di Israel yang berkuasa terhadap kelompok miskin (Oshlos).

Sabda bahagia (ucapan selamat) ini kemudian berpuncak pada Matius 7-12 yang menggambarkan bahwa setiap orang yang telah menjalani hidup di dalam kebersatuannya dengan Allah adalah orang yang pro-aktif yang

ditujukan kepada dirinya sendiri dan sesamanya. Bukan demi pencarian nama melainkan sebagai tanggung jawab kepada Allah, yang telah menyatu dengan dirinya. Dengan demikian, orang yang telah bersatu dengan Allah, mampu menjadi garam dan terang dunia (Matius 5:13-16). Sebagai orang yang selalu berdamai dengan orang lain tanpa ingin menghakimi yang lain (Matius 7:1-5) dan selalu menghargai kehidupannya sendiri (Matius 7:6), sehingga setiap doa yang diucapkan dikabulkan Allah (Matius 7:7-11).

Prinsip kebersatuan dengan Allah ini kemudian dipraktikkan ke dalam pelayanan kasih kepada sesama, khususnya kepada kaum miskin. Pelayanan ini ditetapkan oleh Matius 22:37-40 (Kotbah tentang Kasih). Firman ini merupakan penegasan bahwa kebersatuan dengan Allah melahirkan ungkapan kasih kepada Allah yang diwujudkan melalui kasih kepada sesama manusia. Kasih kepada Allah bukan kasih irrasional, sebab kasih ini menggunakan pengetahuan dan akal budi. Hal ini terjadi karena Allah memanifestasikan diri ke dalam setiap unsur kehidupan, sehingga ketika ingin mengasihi Allah, maka tentunya melalui kasih kepada kehidupan dan semua makhluk di dalamnya. Pada titik ini Nampak sekali nuansa Ilahi yang manusiawi dan manusia yang Ilahi, yang termanifestasi dalam diri Yesus, melalui pemberian hukum-Nya. Yesus menekankan bahwa kehidupan yang dijalani manusia hendaklah menunjukkan kebersatuan dalam kehidupan manusia, sebagai manifestasi langsung dari kebersatuan dengan Allah. Melalui hukum ini tampak "teologi Salib Yesus", yaitu hukum yang vertikal (mengasihi Allah) bertemu dengan hukum horisontal (mengasihi sesama manusia) dalam satu kesatuan:

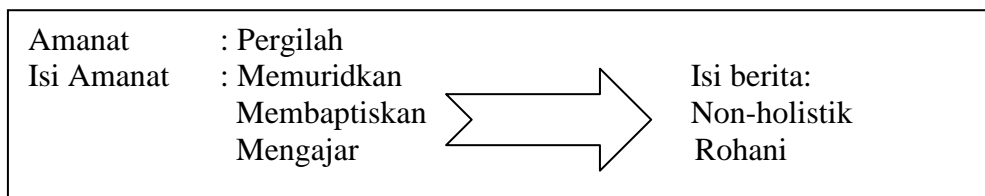


Dari "Teologi Salib" di atas terlihat bahwa cinta kasih kepada Allah yang bersifat vertical, bertemu di "jiwa Teologi Salib" dengan kasih kepada sesama (horizontal). Dengan demikian, "jiwa Teologi Salib" menjadikan kasih kepada manusia sebagai ejawantah dari kasih kepada Tuhan.

Hal ini terkait dengan Matius 25:31-46 yang menggambarkan Yesus/

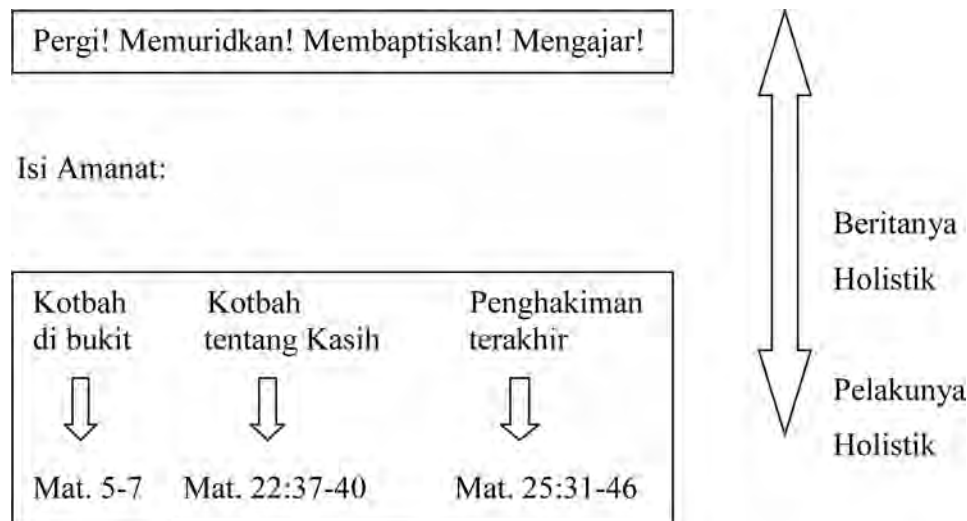
Allah yang hidup di dalam diri orang yang menderita, miskin, papa, terbuang. Penggambaran ini bertujuan untuk mengajak manusia agar memiliki kepedulian terhadap kaum tertindas. Untuk itulah Yesus mengidentifikasi diri-Nya selaku orang yang tidak memiliki peluang dalam kehidupan. Inilah yang dimaksud oleh prinsip Kristus sebagai Allah memiliki hati yang remuk!

Pemahaman ajaran Allah sebagai wahyu transformatif bagi pengentasan kaum tertindas ini berdampak pada pemahaman atas misi. Hal ini melahirkan kebutuhan akan perubahan atas penafsiran terhadap Kotbah Pengutusan yang termaktub dalam Matius 28:16-20. Umumnya, Kotbah Pengutusan dipahami misalnya oleh Lembaga Alkitab Indonesia (LAI) sebagai Amanat Agung yang dimaknai sebagai pengutusan memenangkan jiwa. Frame yang digunakan menjadi sebagai berikut:



Tampak dalam pemikiran umum ini bahwa Matius 28:16-20 dipahami sebagai upaya memenangkan jiwa (aspek triumphalistisme Kristiani) sehingga secara implisit menafikan orang non-Kristen. Hal ini tentu bertentangan dengan "Jiwa Teologi Salib Kristus". Dengan demikian, pemahaman akan pengutusan atau misi harus dikaitkan dengan pemahaman atas Matius 5-7, Matius 22:37-40 dan Matius 25:31-46 yang berisi kepedulian Allah terhadap manusia, khususnya kaum miskin. Pemahaman seperti ini akan membawa berita yang lebih holistik.

Dengan memahami pengutusan atau misi melalui pemahaman di atas, kita akan menjumpai pesan: bahwa keselamatan yang diberikan oleh Tuhan adalah keselamatan yang universal, yang mencakup seluruh manusia ciptaan Tuhan. Dengan pemahaman ini hendak ditegaskan bahwa nuansa yang dibangun oleh Yesus dalam kehidupan adalah nuansa kebersamaan antara setiap individu tanpa membatasi berbagai perbedaan. Dengan demikian, proses misi yang harus dilakukan sebagai berikut:



Bagan di atas menegaskan bahwa kepedulian Tuhan kepada manusia adalah kepedulian yang tidak membedakan dan adil. Demikian pula ketika berbicara tentang keselamatan, maka yang diberikan oleh Tuhan bukanlah keselamatan parsial (keselamatan dalam bidang rohani saja dan ditujukan hanya untuk orang Kristen), melainkan holistik (mencakup roh, jiwa dan raga) sekaligus universal. Keselamatan adalah hak milik semua orang, tanpa membedakan ras, golongan ataupun kondisi sosial (Panjaitan, 2006:172-178).

Jalinan Oikumenis

Impelementasi keempat, gerakan Oikumene. Dengan pemahaman misi yang substantif di atas, IPTH. Balewiyata dan GKJW mengembangkan hubungan Oikumenis dengan gereja lain. Hal ini mudah dilakukan karena tradisi inklusif yang telah dikembangkan di intern Balewiyata dan GKJW sendiri. Beberapa bentuk hubungan harmonis dalam kerangka Oikumenis meliputi; (1) GKJW terlibat dalam pendirian Dewan Gereja Sedunia di Amsterdam pada 1948; (2) Menerima peleburan IPTH. Balewiyata ke dalam Sekolah Teologia Duta Wacana di mana di dalamnya terdapat GKI Jateng dan GKJ Jateng; (3) Dosen Balewiyata

yang lintas Gereja; Gereja Tionghoa Indonesia, Gereja Presbyterian Amerika, dsb; dan (4) Siswa Balewiyata yang berasal dari lintas gereja dan sinode.

Penutup

GKJW dan IPTH. Balewiyata mengembangkan pemahaman misi yang dekat dengan paradigma *presentia*, daripada *church planting*. Hal ini terlihat pada konsep misi yang tidak dimaknai sebagai pekabaran Injil, melainkan kesaksian. Sementara, di era misi sebagai pekabaran Injil (1931-1990), Injil dimaknai secara substantif, yakni kabar baik. Kabar baik dalam hal ini merujuk pada tiadanya tangisan, ratapan dan duka yang menggambarkan situasi *syalom* (kedamaian) yang menjadi ciri utama dari tegaknya Kerajaan Allah. Dengan demikian, ketika Injil dimaknai sebagai kabar baik, dan kabar baik tersebut merupakan berita gembira yang merujuk pada kedamaian universal. Maka pekabaran Injil *ala* Balewiyata dan GKJW sejak awal juga bersifat *presentia*, bukan *church planting*.

Hanya saja pemaknaan misi sebagai kesaksian telah melakukan deformalisasi misi. Hal ini terjadi karena di era Pekabaran Injil, pelaku misi (misionaris) adalah para pendeta yang

tergabung dalam Dewan Pekabaran Injil. Melalui perubahan makna misi menjadi kesaksian, maka pelaku misi adalah semua orang Kristen. Keberadaan Dewan dan Komisi Pembinaan Kesaksian, sejak di tingkat sinode, majelis daerah hingga jemaat-jemaat, hanya bersifat pembinaan dan koordinatif. Hal ini terkait dengan pemahaman akan kesaksian, yang merujuk pada proses internalisasi Kristus dan penyatuannya dengan pengalaman hidup. Jika dalam Pekabaran Injil, misi menekankan pewartaan secara formal. Maka dalam kesaksian, para pelaku misi harus terlebih dahulu mampu “menyaksikan Kristus” di dalam diri dan kehidupannya. Dalam kerangka ini, misi adalah pewartaan atas pengalaman kesaksian.

Misi sebagai kesaksian ini akhirnya bersifat *presentia*, karena ia menghadirkan nilai-nilai substantif Kristen di dalam kehidupan yang majemuk. Dikatakan substantif, karena ia meniscayakan desimbolisasi dan deformalisasi Kristen di dalam misi. Artinya, penyebaran berita baik berupa kedamaian bagi sesama, tidak membutuhkan klaim kekristenan, karena jika hal itu terjadi maka misi substantif tersebut telah tercederai oleh dirinya sendiri. Dari pendekatan substantif ini, lahirlah “teologi kontekstual” yakni teologi yang berangkat dari konteks, baik konteks budaya, keagamaan, dan sosial-politik. Teologi kontekstual merupakan aplikasi yang dibutuhkan untuk menghadirkan nilai-nilai substantif Kristen tersebut.

Daftar Pustaka

- Abednego, B.A. *Intelektualitas, Moralitas dan Spiritualitas Pendeta dalam Era Transformasi Sosial dan Budaya Dipandang dari Sudat Pembinaan dan Pengkaderan*, dalam Budyanto (ed.). *75 Tahun GKJW Di Tengah Proses Transformasi Sosial dan Alih Generasi*. Malang: PHMA GKJW, 2006.
- E.G. van Kekem, E.G. *Pesantren Kristen di Malang*, dalam Sumardiyono (ed.). *75 Tahun Balewiyata, Berteologi di Tengah Masyarakat Majemuk*. Malang: IPTh. Balewiyata, 2002.
- Nortier, C.W. *Sekolah Teologia Balewiyata di Malang*, dalam Sumardiyono (ed.). *75 Tahun Balewiyata, Berteologi di Tengah Masyarakat Majemuk*. Malang: IPTh. Balewiyata, 2002.
- Panjaitan, Firman. *Mendahulukan Orang Miskin, Antara Tuhan, GKJW dan Kemiskinan*, dalam Budyanto (ed.). *75 Tahun GKJW Di Tengah Proses Transformasi Sosial dan Alih Generasi*. Malang: PHMA GKJW, 2006.
- R. Utomo, Bambang. *IPTh. Balewiyata Di Tengah Masyarakat Majemuk*, dalam Sumardiyono (ed.). *75 Tahun Balewiyata, Berteologi di Tengah Masyarakat Majemuk*. Malang: IPTh. Balewiyata, 2002.
- Sardjonan, *Balewiyata sebagai Jantung GKJW*, dalam Sumardiyono (ed.). *75 Tahun Balewiyata, Berteologi di Tengah Masyarakat Majemuk*. Malang: IPTh. Balewiyata, 2002.
- Suwignyo, *Mengenal Sekilas Teologi GKJ*, dalam Sumardiyono (ed.). *75 Tahun Balewiyata, Berteologi di Tengah Masyarakat Majemuk*. Malang: IPTh. Balewiyata, 2002.

T. Daneswara, Suko. *Transformasi Sosial, Perkembangan Musik GKJW*, dalam Budyanto (ed.). *75 Tahun GKJW Di Tengah Proses Transformasi Sosial dan Alih Generasi*. Malang: PHMA GKJW, 2006.

Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*. Depok: Desantara, 2001.

Wahono, Wismoady. *Pergumulan Eklesiologi dan Misiologi Gereja Kristen Jawi Wetan*. Malang: MA GKJW, 2001.

Wawancara:

Pdt. Suwignyo, Ketua IPTH. Balewiyata, 5 Juni 2013

Pdt. Chrysta Budi Prasetyo, pendeta GKJW dan alumni Balewiyata, 6 Juni 2013

Pdt. Suko T. Daneswara, pendeta dan pengajar di Balewiyata, 10 Juni 2013

Dinamika Hubungan Antar Umat Beragama: “Studi Kasus Penanganan Konflik Umat Buddha Tri Dharma dengan Konghucu (MAKIN)” Kecamatan Pemangkat Kabupaten Sambas Kalimantan Barat

Ibnu Hasan Muchtar

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi 20 Februari 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

This study aimed to describe the disputes between the believer of Confucian and Buddha Tri Dharma, dispute resolution which used, contributing factors and limitation factors on resolving the dispute. The results showed that the way of conflict resolution which did by the Government of Pemangkat district using persuasive approach, inventory problems, internal meetings of MUSPIKA officials with the officials of the Office of Religious Affairs, and mediation both parties involved in the conflict so that disputes could be minimized eventhough its still unfinished yet. While, preventive measures that should be chosen is forming joint committee for the celebration of the Chinese New Year and Cap Go Meh ceremonies in the future. One of the contributing factors is consciousness among the leaders of both communities to resolve the disputes and conflict. One of the limitation factors: there is no certainty about the distinction of both: the name and ornament of worship place, rituals and way of worship of both.

Keywords: *Worship place, dispute, Conflict Resolution*

Pendahuluan

Konflik antara umat Konghucu dan umat Buddha Tri Dharma di Kecamatan Pemangkat Sambas sudah berlangsung cukup lama, walaupun belum secara

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan masalah perselisihan antara penganut agama Konghucu dan Buddha Tri Dharma, cara penyelesaian yang digunakan serta faktor pendukung dan penghambat penanganannya. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa cara penyelesaian konflik oleh Pemerintah Kecamatan Pemangkat dilakukan dengan pendekatan persuasif, inventarisasi masalah, rapat internal Muspika bersama pejabat Kantor Urusan Agama dan mediasi kedua belah pihak yang terlibat dalam konflik sehingga perselisihan tidak meruncing meskipun belum selesai. Sedangkan upaya preventif yang dilakukan adalah pada perayaan hari Imlek dan Cap Go Meh di masa mendatang, dibentuk panitia bersama. Di antara faktor pendukung penyelesaian adalah kesadaran kedua pihak bahwa jika perselisihan terus mengemuka dan menjadi terbuka, akan mengakibatkan kerugian besar bagi semua masyarakat dan penghambatnya belum adanya kepastian pembedaan antara nama dan ornamen rumah ibadat Tri Dharma dan Konghucu dan cara ritual ibadat bagi kedua.

Kata kunci: Rumah Ibadat, perselisihan, resolusi konflik

terbuka. Setidaknya konflik bermula dari lahirnya kebijakan Presiden Abdurrahman Wahid yang mengeluarkan Kepres Nomor: 06 Tahun 2000 tentang Pencabutan Intruksi Presiden Nomor: 14 Tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan,

dan Adat Istiadat Cina (sekarang diganti Tionghoa). Setelah terbitnya Kepres ini, hal-hal yang berkenaan dengan ibadat agama, kepercayaan dan adat istiadat masyarakat "Cina" (Konghucu) kembali dilakukan secara terbuka seperti peringatan Hari Raya Imlek, perayaan Hari Cap Go Meh, termasuk pendirian Majelis Agama Konghucu Indonesia (MAKIN).

Perebutan asset tempat ibadat ditengarai menjadi penyebab perselisihan kedua komunitas ini yang jika tidak ditangani dengan baik oleh pemerintah pusat, pemerintah daerah dan berbagai kalangan masyarakat akan menimbulkan disharmoni di tengah masyarakat.

Upaya pemeliharaan kerukunan telah banyak dilakukan, baik oleh pemerintah maupun kelompok masyarakat, namun kasus-kasus konflik masih cukup banyak terjadi, baik internal maupun antar umat beragama. Pemerintah dan aparat keamanan melakukan tindakan penghentian konflik, dan upaya pemulihan serta rekonsiliasi. Sedangkan umat beragama melakukan penanganan konflik antar umat beragama dalam bermacam bentuk. Dalam konteks tahapan konflik keagamaan, yang dilakukan masyarakat adalah pemeliharaan kondisi damai pada kondisi pra konflik dan/atau rekonsiliasi para pihak pasca konflik.

Sejauh ini telah banyak upaya penanganan konflik keagamaan dilakukan sebagaimana dilakukan oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan, yakni berupa kegiatan Penyadaran dan Pendampingan dalam Penguatan Kedamaian (*Peacemaking/Peacekeeping*) pada tahun 2010 dan 2011. Demikian pula serangkaian workshop rekonsiliasi konflik yang diselenggarakan oleh Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB). Selain itu, dialog-dialog oleh lembaga kampus IAIN/UIIN, seperti: Dialog Centre UIN Yogyakarta, CSRC UIN Jakarta dan WMC IAIN Semarang. Sementara itu,

program lain yang dilakukan kelompok masyarakat, antara lain: program *live-in* DIAN Interfidei, pendampingan oleh The Wahid Institute, program *Homestay* ala Al-Wasath.

Sayangnya, sejauh ini sejumlah upaya penanganan pasca konflik kerap kali terkesan tidak tuntas. Selain ditengarai masih bersifat parsial dan dilakukan sendiri-sendiri, belum terintegrasi secara komprehensif-berkelanjutan. Di samping itu, pendekatan dan metode yang dilakukan pun belum cukup variatif dan menjawab kebutuhan lapangan. Oleh karena itu, perlu dilakukan kajian tentang metode dan bentuk-bentuk penanganan konflik keagamaan seperti kasus konflik antara umat Konghucu dan umat Buddha Tri Dharma di Kecamatan Pemangkat, Kabupaten Sambas.

Permasalahan penelitian yang hendak dikaji adalah "Belum terselesaikannya penanganan konflik bernuansa keagamaan yang dilakukan oleh Pemerintah Kecamatan antara umat Konghucu dan Buddha Tri Dharma." Untuk memahami permasalahan tersebut, dapat diajukan beberapa pertanyaan penelitian, sebagai berikut: 1). Apa yang menyebabkan belum meredanya konflik antara umat Konghucu dengan Buddha Tri Dharma di Kecamatan Pemangkat?, 2). Bagaimana gambaran pendekatan penanganan yang dilakukan oleh Pemerintah Kecamatan Pemangkat?, 3). Apa saja faktor pendukung dan penghambat penanganan konflik keagamaan tersebut?

Penelitian ini bertujuan untuk: 1). Mengetahui dan mendiskripsikan penyebab belum meredanya konflik antara umat Konghucu dengan Buddha Tri Dharma di Kecamatan Pemangkat, 2). Mengetahui dan mendeskripsikan cara pendekatan penyelesaian konflik, dan 3). Mengungkap faktor pendukung dan penghambat penyelesaian konflik dimaksud.

Hasil penelitian ini bermanfaat bagi Kementerian Agama dalam pengayaan cara dan metode penanganan kasus konflik keagamaan yang lebih efektif, dan mendukung ke arah penuntasan penanganannya. Selain itu, informasi hasil penelitian ini juga dapat bermanfaat bagi pemerintah daerah, penggiat kerukunan, serta masyarakat pada umumnya sebagai piranti pembantu dalam proses-proses pemeliharaan kerukunan antarumat beragama.

Berbagai hasil penelitian sebelumnya antara lain: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama pada tahun 2009 dan 2010 melakukan kajian yang difokuskan pada upaya membangun kedamaian (*peace making*) masing-masing di 6 lokasi. Pada 2009 di Provinsi Jawa Barat, Jawa Tengah, Sulawesi Selatan, Sulawesi Tengah, Nusa Tenggara Barat (NTB), dan Maluku Utara), dan pada tahun 2010 di Provinsi Aceh, Kalimantan Barat, Kalimantan Selatan, Kalimantan Tengah, Kalimantan Timur, dan Nusa Tenggara Timur (NTT). Pendekatan yang digunakan ialah riset aksi partisipatori (*participatory action research/*PAR) dengan kegiatan *Focus Group Discussion* (FGD), pembinaan kader perdamaian dan perumusan resolusi konflik sosial. (Yusuf, 2013). Kajian ini berhasil mengidentifikasi akar konflik etno-religius antara lain, bahwa gejala konflik musiman seringkali menjadi fenomena populer di tengah masyarakat Indonesia yang multikultur. Hampir semua konflik yang terjadi pada seluruh wilayah kajian memiliki konsistensi penyebab yang sama dengan konflik-konflik sebelumnya, yaitu: akibat kemiskinan, perebutan sumber ekonomi, desain tata ruang kota atau wilayah yang tidak beraturan, dominasi suatu etnik, kebijakan publik yang menguntungkan golongan atau pihak tertentu, dan kontrol sosial masyarakat yang lemah hingga mengerucut pada provokasi kelompok-kelompok oportunis. Namun konflik

tersebut berhasil diredam sehingga tidak muncul kembali tindakan anarkhis, kekerasan dan perusakan, sekalipun ada yang masih berpotensi konflik.

Pada tahun 2011 kajian kembali dilakukan dengan berfokus pada pemeliharaan kedamaian (*peace building*) di empat lokasi, yakni: Medan, Manado, Bali, dan Yogyakarta. Meskipun keempat wilayah ini dikenal damai namun tidak berarti kebal terhadap konflik, potensi konflik sebesar apapun pasti ada pada setiap komunitas masyarakat beragama. Konflik horizontal bernuansa etno-religius di Indonesia tidak jarang kembali muncul setelah sekian lama stabil atau damai. Oleh karena itu, diperlukan upaya perdamaian (*peace making*) ketika konflik sedang berlangsung, dan mewujudkan perdamaian (*peace building*) ketika suasana konflik sudah berada pada tahap deeskalasi, serta upaya pemeliharaan perdamaian (*peace keeping*) apabila suatu perdamaian dalam kondisi stabil.

Dari pengamatan dan kajian pada 2012, program *peacemaking* dan *peace-keeping* telah cukup berhasil setidaknya pada tahap penyadaran kedamaian. Hanya saja, masih harus menanti untuk melihat sejauh mana efektifitasnya di tahapan praktik yang dilakukan para kader perdamaian peserta program ini dalam hal penanganan kasus yang terjadi di daerah masing-masing. Penerapan pendekatan PAR memang meniscayakan waktu yang lama dan pengulangan.

Kajian lain dilakukan oleh Ihsan Ali Fauzi, dkk. dengan tajuk "Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)". (Ihsan Ali Fauzi, 2009: 4-5). Kajian oleh Yayasan Wakaf Paramadina (YWP) bekerjasama dengan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF) ini antara lain menemukan bahwa dari segi tingkat insiden, dua pertiga dari konflik keagamaan di Indonesia mengambil bentuk aksi-aksi damai, dan

hanya sepertiganya yang berbentuk aksi-aksi kekerasan. Ini menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia memiliki kapasitas untuk mewujudkan respons mereka terhadap konflik keagamaan dalam bentuk aksi-aksi damai. Dari hasil penelitian ini, proses penanganan konflik sesungguhnya dapat dilakukan dengan penguatan kapasitas masyarakat dalam mengelola konflik secara mandiri oleh mereka sendiri.

Pengalaman Nigeria dalam mengelola konflik sosial dijelaskan oleh Dr. Akeem Ayofe Akinwale yang berhasil mengintegrasikan strategi pengelolaan konflik tradisional dengan modern. Studi yang dilakukan didasarkan pada dua bangunan teori, yakni teori "*Black's Sosial Control*" dan teori manajemen konflik model Thomas-Kilmann untuk memberikan landasan yang kuat bagi proses pembangunan perdamaian di Nigeria. Namun USAID's pada tahun 2005 berpendapat bahwa kapasitas pemerintah Nigeria dalam manajemen konflik sangat lemah, karena pemerintah dipandang belum sepenuhnya menyatu. Lebih lanjut menurut USAID, di Nigeria ketika konflik meletup ketidaksiapan aparat kepolisian memaksa pemerintah mengerahkan militer guna mengatasi konflik yang terjadi, dan biasanya mandat yang diberikan kepada militer "tembak di tempat". Situasi ini terkadang menyebabkan terjadinya pelanggaran HAM dan meningkatkan eskalasi kekerasan. Dari pengalaman riset di Nigeria ini dapat ditarik makna bahwa penanganan konflik sebaiknya lebih diarahkan pada metode damai dibandingkan kekerasan. Penggunaan kekerasan kerap kali tidak efektif menghentikan konflik, justru memicu konflik baru.

Menurut Christopher W. Moore dalam bukunya *Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflict* (2003), intervensi berarti masuk ke dalam sistem hubungan yang sedang

berlangsung, melakukan kontak di antara dua pihak atau beberapa pihak, untuk membantu mereka. Ketika intervensi sedang berlangsung sistem hubungan tersebut berjalan secara independen dari *intervenor*.

Ada beberapa bentuk dan tingkat intervensi konflik yang biasa dilakukan, yakni:

Peace making (menciptakan perdamaian) yang biasa muncul dalam intervensi militer. Dinamika konflik biasanya berada pada puncak eskalasi yang ditandai oleh reproduksi aksi kekerasan, mobilisasi massa dan tidak adanya komitmen menghentikan konflik kekerasan.

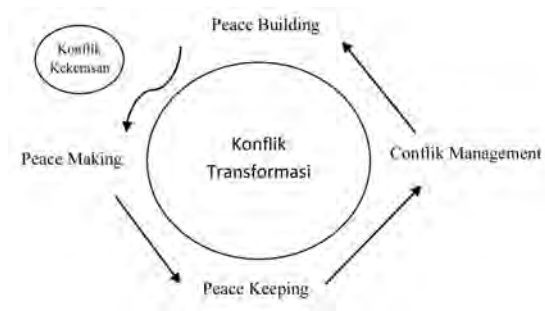
Peace keeping (menjaga perdamaian) yang juga muncul dalam bentuk intervensi militer agar pihak yang sudah tidak bertikai tidak kembali melakukan aksi kekerasan. Pada tingkatan ini pihak bertikai tidak melakukan aksi kekerasan bukan dilandasi oleh pemecahan masalah, namun akibat melemahnya atau habisnya sumber daya bertempur.

Conflict management (pengelolaan konflik). Pada tahap ini mulai menciptakan berbagai usaha pemecahan masalah dengan melibatkan berbagai pihak untuk mencari pemecahan masalah konflik. Beberapa tindakan pengelolaan konflik ini bisa dilakukan dalam bentuk: negosiasi, mediasi, penyelesaian melalui jalur hukum (*judicial settlement*), arbitrase, dan workshop pemecahan masalah.

Peace building (pembangunan perdamaian) yang merupakan proses peningkatan kesejahteraan, pembangunan infrastruktur dan rekonsiliasi seluruh pihak yang bertikai.

Semua proses di atas merupakan bagian dari *conflict transformation* (transformasi konflik), yaitu suatu proses menanggulangi berbagai masalah dalam konflik, sumber-sumber, dan

segala konsekuensi negatif konflik. Transformasi konflik sendiri merupakan proses jangka panjang penanggulangan masalah-masalah konflik. Dalam konteks masyarakat yang berkonflik disertai kekerasan, proses transformasi konflik dapat dilihat pada bagan intervensi konflik di bawah ini:



Dalam masyarakat yang terlibat konflik kekerasan, proses *peace building* terhambat atau terhenti sama sekali, seperti terlihat dalam banyak kasus konflik kekerasan, antara lain konflik Mindanau Pilipina Selatan, Patani Thailand Selatan dan konflik GAM di Aceh sebelum perjanjian damai Helsinki. Sehingga intervensi pertama yang bisa dilakukan adalah *peace making* untuk menciptakan keadaan damai negatif terlebih dahulu. Setelah konflik kekerasan (peperangan) dapat dihentikan, meski potensi konflik masih tetap mengancam, maka program selanjutnya adalah *peace keeping* untuk mencegah konflik kekerasan atau peperangan berkecamuk kembali. Pada periode tertentu *peace keeping* telah dianggap mampu menjaga perdamaian negatif. Maka langkah berikutnya adalah *conflict management program* yaitu program mengelola konflik tanpa kekerasan melalui proses-proses politik seperti negosiasi dan mediasi untuk memecahkan masalah. Ketika pemecahan masalah telah terbentuk, maka kesepakatan harus diimplementasikan dalam bentuk program-program *peace building* masyarakat pasca konflik. Dalam kasus konflik antara penganut Buddha Tri Dharma dan Konghucu di Kecamatan

Pemangkat menggunakan bentuk intervensi tingkat ketiga yaitu *Conflict management* (managemen konflik) dalam bentuk mediasi.

Sasaran penelitian ini adalah daerah yang pernah mengalami konflik kekerasan, yang difokuskan pada konflik-konflik yang bersifat *surface conflict* dan *open conflict* sehingga penanganannya menggunakan pilihan pendekatan, antara lain: *conflict settlement*, *conflict management*, *Conflict resolution*, atau *conflict transformation*, sebagaimana diilustrasikan pada bagan di atas. Namun demikian yang dapat ditemukan di lapangan adalah konflik yang masih bersifat laten namun jika tidak segera ditangani maka tidak menutup kemungkinan dapat menimbulkan konflik terbuka. Oleh karena itu, teori yang digunakan adalah teori *conflict management* yaitu dengan menciptakan berbagai usaha pemecahan masalah dengan melibatkan berbagai pihak untuk mencari pemecahan masalah konflik.

Kata "Penanganan" dalam penelitian merujuk pada serangkaian upaya yang mendukung penyelesaian kasus keagamaan oleh penggiat kerukunan. Hal ini mencakup manajemennya, tahap-tahap prosesnya, hingga aktifitas para partisipan dalam proses tersebut. Aktor dari penanganan konflik dalam penelitian ini adalah Pemerintah Kecamatan Pemangkat Kabupaten Sambas.

Konflik keagamaan adalah situasi di mana individu atau kelompok mengalami pertentangan dan dilema terhadap wilayah agama, bersifat manifes dan laten, dapat memberikan kontribusi negatif (kekerasan) dan positif (damai), serta dapat dicegah, dikelola, dan dipecahkan terhadap sumber-sumber konflik (dalam KMA 472/2003; disebutkan di antara sumber konflik itu berkaitan dengan ihwal pendirian tempat ibadah, penyiaran agama, bantuan luar negeri, perkawinan berbeda agama, perayaan hari besar

keagamaan, penodaan agama, kegiatan aliran sempalan, dan aspek non agama yang mempengaruhi yaitu politik dan ekonomi).

Sedangkan komunitas adalah sekumpulan individu-individu yang mengelompok, menyatu karena ada persamaan minat tertentu, konfirm dengan sukarela terhadap nilai-nilai yang tertanam di masyarakat, dan menampilkan sisi internal-eksternal (sosial)-spiritual. Komunitas dalam penelitian ini adalah pengikut umat Buddha Tri Dharma dan umat Konghucu. Dengan demikian, judul penelitian ini bermaksud hendak mengungkap aktifitas pemerintah Kecamatan Pemangkat, Kabupaten Sambas dalam mengelola konflik.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Analisis data yang digunakan adalah analisis deskriptif dan eksploratif. Teknik dan pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara, observasi dan studi dokumentasi dan kepustakaan.

Adapun lokasi penelitian ini adalah Kecamatan Pemangkat, Kabupaten Sambas, Kalimantan Barat (Konghucu - Buddha Tri Dharma). Lokasi ini dipilih dengan pertimbangan pada lokasi ini pernah terjadi konflik dan penanganannya oleh pihak tertentu. Berdasarkan pada konteks pengalaman penanganan konflik di lokasi bersangkutan diharapkan dapat tergambar pola penanganan konflik, tingkat efektifitasnya, serta faktor pendukung dan penghambat proses penanganan dengan 'meminjam' kasus konflik keagamaan di tempat tersebut.

Sekilas Kecamatan Pemangkat

Geografi dan Demografi

Kecamatan Pemangkat adalah salah satu kecamatan di Kabupaten Sambas yang terletak di sebelah Timur Ibukota

Kabupaten Sambas (diantara 1°05'01" LU serta 1°12'14" LU dan 108°54'01"BT serta 109°04'49"BT). Secara administratif, batas wilayah Kecamatan Pemangkat adalah: Utara: Kecamatan Jawai, Selatan: Kecamatan Salatiga, Barat: Kecamatan Semparuk, Timur: Laut Natuna

Luas Kecamatan Pemangkat adalah 111,00 km² sekitar 1,74 persen dari luas wilayah Kabupaten Sambas. Sejak terbentuknya Kecamatan Pemangkat, terhitung sudah 23 orang yang menjabat sebagai Camat Pemangkat. Kecamatan ini terdiri dari 5 desa dengan 28 dusun, 54 RW dan 247 RT serta 9.824 rumah tangga. Berdasarkan angka hasil proyeksi penduduk tahun 2011, penduduk Kecamatan Pemangkat pada tahun 2011 berjumlah 44.783 jiwa dengan kepadatan penduduk sekitar 402 jiwa per km persegi atau 9.842 jiwa per desa, ataupun 1.592 per dusun.

Penyebaran penduduk di Kecamatan Pemangkat tidak merata antar desa yang satu dengan desa lainnya. Desa Panjajap merupakan desa dengan tingkat kepadatan penduduk tertinggi yaitu 2.643 jiwa/km². Sebaliknya Perapakan dengan luas sekitar 17,50 persen dari total wilayah Kecamatan Pemangkat hanya dihuni 206 jiwa/km². Pada Tahun 2011 terdapat 34.741 ribu penduduk usia kerja atau 61,86 persen dari total penduduk di Kecamatan Pemangkat. Kecamatan Pemangkat terdiri dari 5 desa dengan 28 dusun, 54 RW dan 247 RT serta 9.824 rumah tangga.

Kehidupan Beragama

Semaraknya nuansa kehidupan beragama di suatu wilayah/tempat biasanya ditandai dengan ramainya umat dalam mengikuti pelaksanaan perayaan hari-hari keagamaan dan atau pelaksanaan kegiatan ibadah yang dilakukan di tempat-tempat ibadah umat masing-masing agama baik ibadah rutin

harian, mingguan dan bahkan bulanan. Di Kecamatan Pemangkat khususnya Kota Pemangkat, hal ini tidak terlihat, baik yang dilakukan oleh umat Islam, umat Buddha Tri Dharma maupun umat Konghucu. Kondisi ini terlihat dari praktik sehari-hari di Masjid, Vihara maupun Klenteng/Pekong.

Secara umum kondisi kehidupan beragama di wilayah ini cukup kondusif. Hubungan antar umat beragama cukup harmonis, meskipun masih terjadi riak-riak kecil baik di lingkungan internal satu agama maupun antar umat beragama. Di lingkungan internal umat Islam misalnya persoalan yang sudah klasik adalah perselisihan antara kaum modernis, salafi dengan kaum tradisionalis, soal-soal yang tidak sangat prinsip. Kondisi itu tidak sempat mengganggu hubungan yang selama ini sudah cukup berjalan baik. Sedangkan dengan umat Tionghoa khususnya kurang ada intraksi karena cenderung tertutup. Kegiatan perayaan hari raya Cap Go Meh juga berpotensi menimbulkan ketidakharmonisan. Di lingkungan etnis Tionghoa juga terjadi riak-riak kecil khususnya pengikut/umat Buddha Tri Dharma dengan umat Konghucu.

Riak-riak kecil dimaksud adalah soal perselisihan menyangkut keberadaan satu rumah ibadat khususnya masalah Klenteng/Pekong yang semula keanggotaannya di bawah Gabungan Tri Dharma Indonesia namun setelah berdirinya Majelis Agama Konghucu Indonesia (MAKIN) di Kabupaten Sambas bahkan sudah sampai Kecamatan Pemangkat maka mulai terjadi sedikit perselisihan. Selain perselisihan antara kedua penganut agama tersebut, terjadi juga protes dari pihak muslim misalnya pada saat perayaan hari raya Imlek dan hari raya Cap Go Meh. Khusus hari raya Cap Go Meh ada prosesi arak-arakan Tatung (orang yang dianggap punya kemampuan lebih) pada waktu yang

sama dengan menyembelih hewan anjing atau ayam yang darahnya dihisap di tempat terbuka dan dipertontonkan. Selain itu sang Tatung dipikul dan diarak dengan posisi duduk di atas tandu yang sudah diberi benda-benda tajam seperti paku, pisau dan pedang. Sedangkan sang Tatung dengan gagahnya duduk sembari memegang tombak atau benda tajam lainnya. Mengingat yang menonton tidak terbatas pada etnis Tionghoa akan tetapi masyarakat umum termasuk umat Islam yang tidak membenarkan praktek semacam itu. Selain itu ada kekhawatiran apabila memegang tombak atau benda tajam lainnya diberikan kepada oleh Tatung yang tingkat kesadarannya tidak normal hanya akan membahayakan para penonton.

Sebagai upaya meningkatkan kebersamaan dan mencegah timbulnya hal-hal yang tidak diinginkan maka pemerintah kecamatan telah melakukan upaya-upaya pencegahan bersama dengan tokoh-tokoh masyarakat. Upaya dimaksud adalah mulai tahun 2013 ini dalam merayakan hari Imlek dan Cap Go Meh akan dibentuk panitia bersama yang diketuai oleh Sekretaris Kecamatan. Camat dan Muspika lainnya sebagai Pengarah sedangkan untuk pengurus dan anggota lainnya terdiri dari masing-masing utusan Tri Dharma dan MAKIN. Adapun untuk Altarnya sendiri terdiri dari 2 Altar dari MAKIN dan Tri Dharma. (Rangkuman hasil wawancara dengan Camat, Sekcam, Ka KUA, Sek MUI, Jemaah Masjid Besar Kecamatan dan beberapa masyarakat umum Tionghoa antara tanggal 6 – 12 September 2013)

Dalam rangka pelayanan terhadap masyarakat maka sarana dan prasarana sangat diperlukan. Untuk mengetahui jumlah penduduk dan keperluan sarana ibadat yang diperlukan maka berikut ini data-data dimaksud sebagaimana tercantum pada table 3 dan 4.

Jumlah Penduduk menurut Agama Per Desa
Tahun 2013
Tabel 1

No	Desa	Pemeluk Agama						Lain-lain	Jumlah Penduduk
		Islam	Katolik	Kristen	Buddha	Hindu	Konghucu		
1	Perapakan	4.235	2.000	-	2.460	-	4	141	12.300
2	Jelutung	2.819	75	57	3.246	-	319	-	13.841
3	Harapan	9.432	506	204	1.960	-	453	-	12.148
4	Penjajap	8.145	514	531	506	-	998	-	6.886
5	Pem. Kota	6.150	1.200	1.260	1.550	-	1.230	-	4.820
2013		30.781	4.295	2.052	9.722	-	3.004	141	49.995
Prosentase (%)		61,57	2,54	4,10	19,45	-	6,01	0,28	100,00

Sumber: KUA Kecamatan Pemangkat, 2013

Pada tahun 2011, jumlah prasarana peribadatan di Kecamatan Pemangkat sebanyak 65 buah yang terdiri dari 30 masjid, 24 surau, 4 gereja dan 7 vihara.

Tabel 2
Jumlah prasarana peribadatan di Kecamatan Pemangkat

No	Desa	Islam		Katolik		Kristen	Buddha	Hindu
		Mesjid	Surau	Gereja	Kepel	Gereja	Vihara	Pura
1	Perapakan	4	3	-	-	-	-	-
2	Jelutung	4	2	-	-	-	1	-
3	Harapan	7	5	1	-	-	3	-
4	Penjajap	6	6	-	-	-	-	-
5	Pemangkat Kota	9	8	-	-	3	3	-
2011		30	24	1	-	3	7	-

Sumber: Kecamatan Pemangkat Dalam Angka 2013

Mencermati masing-masing tabel 3 dan 4 dan dari hasil wawancara serta observasi lapangan terlihat bahwa angka-angka yang tertera tidak sepenuhnya akurat. Misalnya dari jumlah penduduk menurut agama penganut Konghucu tertera 3.004 jiwa, Buddha sebanyak 9.722 jiwa. Setelah dikonfirmasi ke Kantor Catatan Sipil berdasarkan E-KTP maka didapat jumlah Penganut Konghucu Kecamatan Pemangkat 1.802 jiwa, untuk se-Kabupaten Sambas adalah berjumlah 2.855 Jiwa. Sedangkan umat Buddha 15.441 untuk Kecamatan Pemangkat dan 58.378 se-Kabupaten Sambas. Demikian halnya dengan jumlah rumah

ibadat yang terdapat dalam Kecamatan Dalam Angka yang hanya berjumlah 65 buah keseluruhan, namun di lapangan mengacu pada hasil wawancara termasuk data tertulis yang ada di MAKIN untuk rumah ibadat Klenteng/Pekong yang terdaftar sebanyak 97 buah besar dan kecil.

Terjadinya perbedaan jumlah data tertulis baik jumlah pemeluk maupun jumlah rumah ibadat disebabkan oleh belum tersedianya tenaga dan dana yang menangani masalah data-data keagamaan. Selain itu belum selesainya pendataan E-KTP yang dilakukan oleh

Pemerintah Daerah yang hingga saat ini menurut Sekretaris Camat Pemangkat baru sekitar 85 %. Sedangkan selisih jumlah penganut Konghucu dengan realita praktik ibadah di tempat-tempat ibadat yang telah bernaung dengan MAKIN lebih disebabkan belum beralihnya status agama yang tertera di KTP dari Buddha ke Konghucu sebagaimana banyak ditemukan di lapangan ketika ditanya agama Konghucu tapi KTPnya masih Buddha. (Hasil observasi dan wawancara dengan masyarakat di pasar-pasar dan warung kopi, tanggal 6 dan 8 September 2013).

Kasus Konflik Bermanusia Keagamaan yang Dikaji

Gambaran Peristiwa Perselisihan

Peselisihan (perebutan rumah ibadat) antara umat Konghucu dan umat Buddha Tri Dharma setidaknya telah beberapa kali terjadi meskipun sifat konflik atau perselisihan ini belum terjadi secara terbuka. *Pertama*: perselisihan bermula dari lahirnya kebijakan Presiden Abdurrahman Wahid pada tahun 2000 yang mengeluarkan Kepres Nomor: 06 Tahun 2000 tentang Pencabutan Intruksi Presiden Nomor: 14 Tahun 1967 Tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat Istiadat Cina. Dengan terbitnya Kepres ini, maka hal-hal yang berkenaan dengan ibadat agama, kepercayaan dan adat istiadat masyarakat "cina" (Konghucu) yang selama masa Order Baru dibatasi mulai kembali dilakukan secara terbuka seperti peringatan Hari Raya Imlek, perayaan Hari Cap Go Meh termasuk pendirian Ormas Keagamaan yang bernama Majelis Agama Konghucu Indonesia (MAKIN) di daerah.

Berdirinya MAKIN di Kabupaten Sambas membawa dampak perubahan komposisi dalam internal komunitas Buddha Tri Dharma di Kecamatan Pemangkat. Seperti diketahui bahwa

Buddha Tri Dharma terdiri dari 3 unsur yaitu dari komunitas Buddha, Tao dan Konghucu yang tergabung di dalam satu rumah ibadat yang disebut Vihara/Cetya/Klenteng Tri Dharma. Tempat-tempat ibadat ini sebagian besar terdaftar di bawah naungan kepengurusan Buddha Tri Dharma. Dengan terbentuknya MAKIN maka satu persatu rumah-rumah ibadat ini mengundurkan diri dari keanggotaan dalam Tri Dharma dan beralih mendaftarkan diri di bawah naungan MAKIN. Hingga saat ini, menurut data yang diperoleh dari pengurus MAKIN Kecamatan, sudah sebanyak 97 buah tempat ibadat baik besar maupun kecil telah terdaftar keanggotaannya di bawah naungan kepengurusan MAKIN yang sebelumnya terdaftar keanggotaannya dalam Gabungan Tri Dharma Indonesia (GTI). (Law Saw Chiap (Ali Usman) Sekretaris Makin Kecamatan Pemangkat, 10 September 2013). Kondisi ini menjadikan pihak pengurus Tri Dharma yang pada saat itu dipimpin oleh Aku (alm.) tidak nyaman dan dapat terjadi konflik terbuka. Oleh karena itu, pihak pengurus Tri Dharma melaporkan perkembangan ini kepada Majelis Adat Budaya Tionghoa (MABT) dengan tuduhan bahwa pihak MAKIN telah menyerobot (memaksa) perpindahan keanggotaan tempat-tempat ibadat Tri Dharma beralih menjadi anggota MAKIN.

Kejadian ini ditanggapi oleh pihak MAKIN dengan meminta pihak Kecamatan dapat terlibat di dalam penyelesaian perselisihan, karena beberapa waktu sebelumnya juga pihak MAKIN merasa tersinggung dengan ucapan dari pengurus Tri Dharma Kota Singkawang pada satu kesempatan di depan umat Tri Dharma Kecamatan Pemangkat yang menyebutkan bahwa Konghucu bukanlah agama. (Wawancara dengan Penasehat MAKIN Bong Se Khiong/Zayadi, 7 September 2013).

Selanjutnya perselisihan kembali terjadi antara pengurus Tri Dharma dengan warga/umat tempat ibadat Klenteng Cong Pak Kung. Klenteng ini sudah puluhan tahun berdiri dan telah memiliki Akte Pendirian No. 1 Tanggal 5 Maret 2003 yang dikeluarkan oleh Notaris di Singkawang. Pada tahun 2005 telah mendaftarkan diri menjadi anggota MAKIN. Pada tahun 2006 terjadi salah faham dengan adanya klaim dari pengurus Tri Dharma Si Fo Kiong (Aku). Untuk mengantisipasi dan supaya perselisihan tidak berlanjut maka kedua belah pihak dipanggil oleh pihak Polisi Sektor (Polsek) Kecamatan Pemangkat untuk diselesaikan. Perselisihan sempat sedikit memanas dengan adu argumentasi mengenai keabsahan masing-masing bukti yang diwakili oleh pengacara di satu pihak dan oleh juru bicara warga di pihak lainnya. Akhirnya perselisihan dapat diselesaikan dengan bukti bahwa pihak warga/jemaat Klenteng Cong Pak Kung telah memiliki Akte Pendirian lebih dahulu sebelum pihak Tri Dharma memiliki yang baru terbit pada tahun 2006. (Wawancara dengan wakil panitia pembangunan klenteng Cong Pak Kung, Ko Ji Kong, 10 September 2013)

Perselisihan kembali terjadi setelah pergantian kepengurusan Tri Dharma dari kepemimpinan Aku (alm.) kepada Subianto. Perselisihan ini masih berkaitan dengan keberadaan tempat ibadat Tri Dharma yaitu Klenteng Tai Pak Kung yang di Altar/dalamnya tidak terdapat patung Buddha. Ketika pengurus yang baru berkeinginan untuk melakukan rehabilitasi total tidak melalui musyawarah sehingga terjadi protes umat.

Hal-hal yang diperselisihkan di antaranya: 1). sebagian umat/warga menginginkan agar tidak dilakukan perubahan karena merupakan kekayaan budaya yang sudah lama dan perlu dilestarikan, 2). sebagian lagi memandang

bahwa jikalau harus di rehabilitasi maka patung Buddha diletakkan di atas (lantai 1) sedangkan Tai Pak Kungnya tetap di lantai dasar karena kedudukan Patung Buddha lebih tinggi dari Tai Pak Kung, 3). Agar posisi/arah bangunan tetap pada posisi semula ketika masih Klenteng Tai Pak Kung tidak diubah. Protes ini tidak digubris oleh pengurus Tri Dharma dan pelaksanaan pembangunan tetap dilanjutkan. Sikap pengurus Tri Dharma ini dianggap arogan oleh sebagian yang tidak setuju dengan tindakan yang dilakukan.

Pemicu dan Penyebab Konflik

Di Kabupaten Sambas pada tahun 1999 pernah terjadi konflik terbuka antara suku Madura dan Dayak yang cukup banyak memakan korban jiwa dan harta, termasuk imbasnya sampai di Kecamatan Pemangkat.

Perselisihan yang terjadi antara umat Konghucu dan Buddha Tri Dharma disebabkan oleh dampak dari kebijakan pemerintah, baik yang dilakukan oleh rezim Order Baru yang menyebabkan penganut agama Konghucu harus bergabung di bawah naungan Buddha Tri Dharma maupun oleh pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid dengan menerbitkan Kepres No. 6 Tahun 2000 yang mencabut Inpres No. 14 Tahun 1967.

Penggabungan umat Konghucu ke dalam Buddha Tri Dharma, pada akhirnya sedikit demi sedikit mengikis pengetahuan tentang ajaran Konghucu itu sendiri karena pada satu kesempatan 3 (tiga) unsur yang dilakukan dalam peribadatan. Ironisnya selama ini umat Konghucu tidak mendapat pembinaan oleh para generasi sebelumnya. Sedangkan dampak dari kebijakan pemerintah mengembalikan kedudukan status agama Konghucu, di satu sisi menggembirakan tetapi di sisi lain menyebabkan terjadi pergesekan

khususnya dalam hal perebutan asset rumah tempat ibadat.

Perselisihan tersebut juga setidaknya dipicu oleh dua hal yakni: 1). Saling menuduh salah satu pihak telah berbuat/bertindak tidak jujur dan arogan, 2). Persoalan individual/perorangan.

Dampak Konflik/Perselisihan

Leuis A. Coser dalam bukunya *Conflict* menguraikan bahwa konflik adalah perselisihan mengenai nilai-nilai atau tuntutan-tuntutan berkenaan dengan status, kekuasaan, dan sumber-sumber kekayaan yang persediaannya tidak mencukupi. Dalam konflik tersebut, pihak-pihak yang sedang berselisih tidak hanya bermaksud untuk memperoleh barang yang diinginkan, tetapi juga memojokkan, merugikan, atau menghancurkan lawan. Bagaimanapun konflik selalu ada dalam kehidupan masyarakat. Konflik merupakan salah satu unsur interaksi walaupun konflik selalu dikonotasikan negatif karena tidak jarang menimbulkan perpecahan. Namun konflik tidak selalu berakibat tidak baik. Artinya konflik dapat juga menyebabkan eratnya hubungan antar kelompok, menyebabkan kelestarian kelompok. Oleh karena itu, positif tidaknya akibat konflik tergantung persoalan yang dipertentangkan dan pola struktur sosial yang menjadi ajang berlangsungnya konflik. ([http://www.scribd.com/doc/58379025/8/Penyebab-Konflik-dan-Dampaknya-dalam Masyarakat](http://www.scribd.com/doc/58379025/8/Penyebab-Konflik-dan-Dampaknya-dalam-Masyarakat))

Dalam kehidupan masyarakat mejemuk memang seringkali terjadi pertentangan antara satu aspek dengan aspek lainnya. Salah satu sumber potensi konflik yang rentan pada masyarakat Indonesia adalah masalah SARA (suku, agama, ras dan antar golongan). Setiap konflik yang terjadi dalam masyarakat

baik yang masih bersifat laten maupun yang sudah dipermukaan atau terbuka akan membawa dampak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Tidak terkecuali perselisihan yang terjadi di lingkungan etnis Tionghoa antara penganut Konghucu dan penganut Buddha Tri Dharma yang ada di Kecamatan Pemangkat.

Dampak Secara Langsung

Dampak secara langsung merupakan dampak yang secara langsung dirasakan oleh pihak-pihak yang terlibat konflik. Adapun dampak konflik secara langsung setidaknya menurut Soejono Soekanto (2012) sebagai berikut:

- a. Menimbulkan keretakan hubungan antara individu atau kelompok dengan individu atau kelompok lainnya.
- b. Adanya perubahan kepribadian seseorang seperti selalu memunculkan rasa curiga, rasa benci, dan akhirnya dapat berubah menjadi tindakan kekerasan.
- c. Hancurnya harta benda dan korban jiwa, jika konflik berubah menjadi tindakan kekerasan.
- d. Kemiskinan bertambah akibat tidak kondusifnya keamanan.
- e. Lumpuhnya roda perekonomian jika suatu konflik berlanjut menjadi tindakan kekerasan.
- f. Pendidikan formal dan informal terhambat karena rusaknya sarana dan prasarana pendidikan.

Dari poin-poin di atas jika dihubungkan dengan perselisihan kedua belah pihak penganut Buddha Tri Dharma dan penganut Konghucu setidaknya ada 2 (dua) poin yang relevan dan berdampak secara langsung yaitu poin pertama dan

kedua. Hal yang berkenaan dengan hubungan antar kedua belah pihak baik secara individu maupun kelompok dan berkenaan dengan munculnya rasa saling curiga dan rasa benci yang dapat berakhir pada tindak kekerasan.

Terkait dengan perselisihan yang terjadi sebagaimana disebut di atas, terlihat sejak terjadinya perselisihan antara kedua belah pihak hingga saat ini masing-masing pimpinan yang berhasil diwawancarai mengatakan bahwa hubungan antara kedua belah pihak belum kondusif, meskipun dari hasil penelusuran perselisihan-perselisihan yang pernah terjadi pernah dilakukan pertemuan-pertemuan untuk penyelesaian seperti yang dilakukan oleh pihak kecamatan (Muspika) maupun oleh Kepolisian Resort Pemangkat. Hal ini juga terlihat dalam setiap pertemuan peneliti dengan beberapa pengurus baik dari MAKIN maupun dari pihak Tri Dharma, masing-masing secara terpisah masih terungkap ucapan-ucapan yang saling menyalahkan antara satu dengan yang lainnya serta saling membantah setiap pertanyaan klarifikasi.

Bantahan-bantahan itu misalnya, perselisihan tentang keanggotaan tempat-tempat ibadat. Dari pihak MAKIN mengatakan bahwa pihak mereka (Tri Dharma) telah menuduh pihak MAKIN menyerobot/menghasut anggota tempat-tempat ibadat agar menjadi anggota MAKIN, padahal dari pengurus tempat-tempat ibadat itu sendiri kemudian dengan sadar mengundurkan diri dan mendaftar menjadi anggota MAKIN. Pengurus Tri Dharma membenarkan bahwa mereka lakukan dengan berbagai cara untuk perpindahan keanggotaan dan bahkan pembuatan KTP diorganisir agar dapat pindah dari agama Buddha yang tertulis sebelumnya menjadi tertulis agama Konghucu padahal yang mempunyai KTP tidak tahu.

Perselisihan ini sebenarnya masih berlangsung, walaupun pernah dilakukan pertemuan dimediasi oleh Muspika dan Polsek Kecamatan Pemangkat. Rasa curiga dan benci yang dapat menimbulkan kekerasan mungkin tidak dapat terjadi dalam waktu jangka pendek. Namun demikian tidak menutup kemungkinan apabila persoalan ini terus berlanjut apabila tidak mendapat perhatian dan kejelasan dari pihak-pihak yang berwenang, dalam hal ini pimpinan pusat ormas keagamaan ini masing-masing berkenaan dengan kejelasan nama tempat ibadat Konghucu dan ornamen apa saja yang ada di dalamnya. (Wawancara secara terpisah dengan Ben. Gabungan Tri Dharma Indonesia (GTI) dan pengurus MAKIN, 7 dan 8 September 2013).

Dampak Tidak Langsung

Dampak tidak langsung merupakan dampak yang dirasakan oleh orang-orang yang tidak terlibat langsung dalam sebuah konflik ataupun terkena dampak jangka panjang dari peristiwa konflik yang secara tidak secara langsung dirasakan oleh pihak-pihak yang berkonflik. (Soerjono Soekanto, 2007). Dampak tidak langsung dari perselisihan Buddha Tri Dharma dan MAKIN ini tentu dirasakan oleh umat Tionghoa umumnya dan pengikut Buddha Tri Dharma dan pengikut agama Konghucu karena mereka tidak terlibat langsung dalam perselisihan ini.

Selanjutnya mengenai hal terkait lainnya adalah kenyataan bahwa awalnya kehidupan beragama di Kecamatan Pemangkat sangat kondusif khususnya di kalangan etnis Tionghoa. Hasil wawancara dengan berbagai informan diperoleh keterangan bahwa etnis Tionghoa pada awalnya sudah menganut berbagai agama, ada yang Islam, Kristen, Katolik dan tentu saja sebagian besar adalah penganut agama Buddha

khususnya beraliran Tri Dharma yang tergabung di dalam wadah Gabungan Tri Dharma Indonesia (GTI). Hubungan antar intern etnis ini satu sama lain sangat harmonis. Mereka dapat beribadat ke tempat-tempat ibadat yang mereka kehendaki tanpa ada rasa canggung. Mereka pun dapat merayakan hari raya Imlek dan merayakan hari raya Cap Go Meh bersama.

Kondisi yang sudah cukup lama harmonis ini mulai terusik setelah berdirinya MAKIN pada tahun 2004. Sejak peristiwa itu, mulai terjadi perselisihan dan kesalahfahaman antar satu dengan lainnya, terutama pada tataran pemimpin atau pengurus kedua ormas keagamaan ini. Bagi sebagian umat, mereka tidak peduli dengan perkembangan yang terjadi. Mereka terus melakukan aktifitas keagamaan sebagaimana biasa dan sebagian umat merasa bingung dengan kondisi yang ada terutama tentang status keberadaan tempat ibadat yang mereka gunakan. (Dirangkum dari wawancara dengan warga/umat etnis Tionghoa di Pamangkat, Kab. Sambas, tanggal 7 – 10 September 2013).

Pembatasan kegiatan agama kepercayaan dan adat istiadat cina serta penggabungan penganut Konghucu ke dalam Buddha Tri Dharma pada masa Orde Baru memberikan dampak yang sangat besar terutama dalam hal pemahaman umat ini terhadap agamanya. Di dalam tradisi penganut Buddha Tri Dharma tidak terdapat pembinaan terhadap pemahaman yang berkesinambungan seperti lazimnya yang dilakukan oleh umat-umat lain yang secara teratur berjalan. Misalnya di kalangan umat Islam ada pengajian rutin, ada majelis talim, ada khutbah Jum'at. Di kalangan umat Katolik dan Kristen ada khutbah-khutbah mingguan, ada perkumpulan-perkumpulan yang bermuatan pembinaan, umat Hindu demikian pula dan di kalangan umat

Buddha selain aliran Tri Dharma juga ada Bikhu, ada Pandita dan terdapat pembinaan-pembinaan untuk meningkatkan pengetahuan keagamaan umat masing-masing. Di dalam pengikut Buddha Tri Dharma tidak terdapat pembinaan khusus, yang ada hanya umat datang ke tempat ibadat melakukan sembahyang/doa secara personal baik yang dilakukan rutin setiap tanggal 1 dan 15 tahun Imlek atau yang dilakukan secara sendiri-sendiri pada waktu lain. Dengan demikian pengetahuan umat tidak diperoleh secara rutin dan menyeluruh akan tetapi bertambah dengan cara sendiri-sendiri. (Wawancara dengan pengurus Tri Dharma Pamangkat Subiyanto dan dibenarkan oleh pembimas Buddha Kanwil Agama Kalbar, 11 September 2013).

Hal ini sangat berpengaruh kepada pengetahuan dan keyakinan yang dimiliki oleh umat Tri Dharma yang terdiri dari 3 (tiga) unsur: Buddha, Tao dan Konghucu, beberapa umat yang ditemui mengatakan "agama saya Konghucu, tempat ibadat saya di Vihara Tri Dharma, KTP saya masih Buddha" ada lagi " Agama saya Konghucu, saya beribadat di Vihara Kwan Im (ada unsur Buddha), KTP saya Konghucu. Ada yang juga menjawab Agama saya Buddha, ibadat saya di Toi Pak Kung, Konghucu bukan agama tapi budaya" (Hasil wawancara dan observasi dilakukan di pasar, pertokoan, warung kopi antara tanggal 7 – 11 September 2013).

Selanjutnya sesuai dengan pandangan Lock Wood, bahwa kekuatan-kekuatan yang saling berlomba dalam mengejar kepentingannya akan melahirkan mekanisme ketidakteraturan sosial (social disorder). Dampak sebuah konflik memiliki 2 (dua) sisi yang berbeda yaitu dilihat dari segi positif dan dari segi negatif. Ditinjau dari sisi dampak positif dari perselisihan yang terjadi bagi kedua pihak maka dapat dikemukakan beberapa sebagai berikut:

- a. Konflik dapat memperjelas berbagai aspek kehidupan yang masih belum tuntas.
- b. Adanya konflik menimbulkan penyesuaian kembali norma-norma dan nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat.
- c. Konflik dapat meningkatkan solidaritas diantara anggota kelompok.

Pada tataran ini nampaknya sudah terlihat kejelasan dari persoalan yang menjadi pokok perselisihan kedua belah pihak yaitu berkenaan dengan status keanggotaan tempat ibadat bernama Klenteng/Pekong. Klenteng yang semula di bawah naungan Tri Dharma sejak ada MAKIN, satu persatu keanggotaannya mengundurkan diri dan mendaftar menjadi anggota MAKIN. Meskipun demikian, belum sepenuhnya dapat diterima oleh pengurus Tri Dharma dan bahkan masih mengharapkan beberapa rumah ibadat ini bisa kembali lagi menjadi anggota Tri Dharma. (Wawancara dengan pengurus Tri Dharma tgl 11 September 2013).

Harapan untuk dilakukan penyesuaian kembali ke nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku di kalangan etnis Tionghoa nampak belum dapat teralisasi akibat kebijakan lahirnya Inpres No. 14 tahun 1967 yang membatasi kegiatan keagamaan, budaya dan adat istiadat Cina serta penggabungan agama Konghucu ke dalam Tri Dharma di bawah naungan Ditjen Bimas Hindu dan Buddha saat itu. Maka sebagian besar etnis Tionghoa harus terpaksa masuk/memilih agama yang tidak sesuai dengan hati nurani mereka. Karena telah berjalan dalam waktu yang cukup lama, akibatnya kesadaran berkeyakinan terhadap satu agama menjadi tidak terlalu penting.

Bagi sebagian masyarakat Tionghoa agama tidak menjadi sesuatu yang utama. Hal yang lebih dikedepankan oleh sebagian adalah soal kehidupan duniawi,

mencari nafkah sebanyak-banyaknya dengan cara dan jalan apa saja yang penting aman bagi keselamatan jiwa. Ada ungkapan dari beberapa kalangan yang ditemui baik di pasar, toko dan bahkan sebagian yang dianggap tokoh berpengaruh dari segi ekonomi, "agama apa saja baik, terserah pada kita mana yang akan diikuti, tempat ibadat mana saja sama" (dalam lingkungan agama Buddha khususnya Buddha Tri Dharma berbagai macam ornamen, patung/arca yang menjadi pusat ibadat sangat banyak ragamnya dan tidak sama). Bahkan terjadi pertanyaan di lingkungan sebagian etnis Tionghoa apakah Konghucu itu agama atau adat/budaya? (Rangkuman wawancara dengan beberapa masyarakat Tionghoa dan Pembimas Buddha pada Kanwil Agama Kalbar antara tanggal 6-11 September 2013).

Pada poin 3 (tiga) telah disebutkan bahwa konflik dapat meningkatkan solidaritas di antara kelompok. Hal ini terbukti meskipun tidak sepenuhnya. Solidaritas dalam satu kelompok semakin nampak terjadi dan menimbulkan istilah in/out group. Dalam kasus perselisihan antara Tri Dharma dan MAKIN, terlihat sedikit nampak solidaritas pada pihak MAKIN dan kurang nampak pada pihak Tri Dharma. Hal ini terlihat dari respon keduanya terhadap ketersediaan data-data yang diperlukan dan sedikit banyaknya kesediaan personel yang bersedia menjadi informan.

Adapun dampak negatif yang ditimbulkan oleh perselisihan ini dari segi teori ada beberapa hal sebagai berikut:

1. Konflik dapat menimbulkan keretakan hubungan antara individu dan kelompok.
2. Konflik menyebabkan rusaknya berbagai harta benda dan jatuhnya korban jiwa.
3. Konflik menyebabkan adanya perubahan kepribadian.

4. Konflik menyebabkan dominasi kelompok pemenang.

Oleh karena perselisihan ini masih bersifat laten dan belum muncul ke permukaan secara terbuka, namun sudah menjadi isu di kalangan etnis Tionghoa khususnya antara pengikut Buddha Tri Dharma dan pengikut MAKIN, maka dampak negatifnya sudah terlihat terutama dari segi keretakan hubungan baik bersifat individu maupun kelompok terutama di kalangan pemimpinnya. Sedangkan dampak negatif lainnya belum terlihat dan diharapkan tidak terjadi. Oleh karena itu, peristiwa perselisihan ini memerlukan perhatian bersama.

Penanganan Perselisihan Keagamaan

Inisiasi Penanganan Konflik

Mengantisipasi agar tidak terulang peristiwa yang sangat memilukan bagi warga Kecamatan Pemangkat khususnya dan umumnya Kabupaten Sambas beberapa tahun lalu yang menyebabkan begitu banyak korban jiwa, (konflik berdarah antara etnis Melayu dan Madura tahun 2000), maka Pemerintah Kecamatan Pemangkat sangat responsif terhadap setiap gejala yang mungkin timbul dan mengarah kepada terjadinya ketidakrukunan antar warga baik yang berkenaan dengan soal-soal keagamaan maupun soal sosial kemasyarakatan lainnya termasuk perselisihan di intern etnis Tionghoa.

Setelah mengetahui berbagai isu yang berkembang tentang adanya perselisihan di lingkungan intern etnis Tionghoa tersebut, maka Camat Pemangkat (Urai Tajudin) ketika itu melakukan rapat internal dengan mengundang Muspika dan Kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan, untuk membahas perkembangan yang terjadi.

Pihak-pihak/Aktor yang Berperan dalam Penanganan Perselisihan

Untuk memecahkan suatu persoalan apalagi masalah keagamaan yang menyangkut keyakinan individu/kelompok/golongan, tentu pemerintah kecamatan (camat) tidak bertindak sendiri dan memerlukan kehati-hatian karena persoalan agama sangatlah sensitif. Pemerintah tidak masuk dalam ranah substansinya akan tetapi terbatas pada soal soal interaksi sosial kemasyarakatan untuk mencegah timbulnya ketidakharmonisan di antara warga. Atas dasar itu, Camat Pemangkat melibatkan berbagai pihak di antaranya:

1. Unsur Musyawarah Pimpinan Kecamatan (Muspika)
2. Kantor Urusan Agama Kecamatan (KUA)
3. Majelis Adat Budaya Tionghoa (MABT)
4. Para tokoh masyarakat Tionghoa yang dianggap netral dan perduli.
5. Mekanisme/Proses Penanganan Perselisihan

Dari hasil penelusuran melalui wawancara dengan berbagai pihak yang dianggap terlibat dan mengetahui peristiwa yang pernah terjadi beberapa tahun lalu ini, proses penanganan yang dilakukan oleh pihak kecamatan (Camat) pada saat itu relatif sederhana karena memang kasusnya tidak mencuat dan tidak muncul terang-terangan ke permukaan apalagi sampai bentrok fisik. Mekanisme yang digunakan adalah dengan melakukan rapat internal Muspika dan Kantor Urusan Agama dan kemudian dilakukan pertemuan lanjutan dengan mengundang kedua belah pihak baik dari MAKIN maupun dari pihak Buddha Tri Dharma. Selanjutnya dilakukan **dialog** yang mencapai kesepakatan bersama yang dituangkan di

dalam kertas kesepakatan bersama yang isinya adalah sebagai berikut:

1. Kelompok etnis Tionghoa di Kecamatan Pemangkas selama ini dikenal harmonis tidak pernah terjadi gejolak baik intern maupun dengan penganut agama/etnis lain. Oleh karena itu kondisi serupa perlu tetap dipertahankan dan dijaga bersama terutama bagi etnis Tionghoa yang sedang berselisih.
2. Kecamatan Pemangkat dan Kabupaten Sambas umumnya sudah pernah berpengalaman terjadi konflik antar etnis (Melayu dan Madura), oleh karenanya masing-masing pihak perlu menjaga agar tidak dimasuki pihak ketiga yang dapat memicu terulangnya pengalaman lalu yaitu konflik bernuansa SARA.
3. Sepakat bahwa keberadaan rumah ibadat Tai Pak Kung (Pe Kong) berada di bawah Gabungan Tri Dharma Indonesia (GTI).
4. Umat Tionghoa yang tergabung dalam Klenteng Tai Pak Kung (sekarang: Vihara Tri Dharma Bumi Raya) sepakat jika umat agama Konghucu akan membangun rumah ibadat maka akan dibantu.

Kesepakatan tertulis ini benar benar terjadi di Kantor Camat Pemangkat. Hal ini juga di benarkan oleh mantan Kepala KUA Kecamatan Pemangkat 2005-2007, mantan Kepala Kementerian Agama Kabupaten Sambas, Pembimas Agama Buddha Kanwil Agama Kalimantan Barat. Namun setelah dilakukan penelusuran ke pihak pengurus Tri Dharma dan pengurus MAKIN, masing-masing membantah adanya kesepakatan tersebut. Sedangkan penelusuran yang dilakukan di Kantor Kecamatan Pemangkat selaku inisiator perdamaian tidak dapat menemukan arsip tersebut. Camat dan Sekretaris Kecamatan sendiri telah berusaha untuk mendapatkan data-data yang dimaksud

namun belum dapat ditemukan sampai penelitian ini berakhir. (Rangkuman wawancara antara tgl 6 – 11 September 2013 dengan: 1. Burhani B. Sony (camat), Sherly Narulita (sekcama), Chari (Mantan Ka Kemenag Sambas), Azhari (mantan Ka KUA Pemangkat), Subiyanto/Titi, Kong Toto dan Lulu (pengurus GTI), Zayadi (MAKIN), AKhim, Waka Matakin Sambas.)

Faktor Pendukung dan Penghambat Penanganan

Dalam hal penyelesaian masalah, terlebih menyangkut soal agama/keyakinan seseorang, tentu penyelesaiannya tidak semudah membalik kedua telapak tangan. Berbagai dinamika dan rintangan yang dihadapi kerap kali muncul. Dalam kasus ini khususnya, meskipun perselisihan antar keduanya terlihat masih berlangsung secara diam-diam dan tidak terlihat di permukaan, upaya antisipasi terus dilakukan oleh pihak pemerintah Kecamatan untuk menjaga agar kondisi tetap kondusif.

Berkenaan dengan peristiwa tersebut, hal yang menjadi faktor pendukung dan penghambat penyelesaian kasus ini diantaranya adalah:

Faktor Pendukung

- a. Kesadaran masing-masing pihak bahwa jika perselisihan terus mengemuka dan menjadi terbuka apalagi sampai terjadi adu fisik, maka akan mengakibatkan kerugian besar baik bagi pihak-pihak yang berselisih maupun ke pihak-pihak lainnya. Terlebih jika pihak ketiga ikut masuk dalam pertikaian.
- b. Ketaatan masing-masing pihak terhadap peraturan perundang-undangan yang berlaku, dengan kesediaan masing-masing pihak

hadir dalam upaya penyelesaian oleh pihak yang berwenang.

Faktor Penghambat

- a. Belum adanya kejelasan yang pasti berupa kesepakatan bersama pemimpin masing-masing agama tentang nama tempat ibadat khususnya untuk agama Konghucu termasuk ornamen apa saja yang boleh ada dan tidak di dalamnya.
- b. Ketentuan cara-cara ritual ibadat bagi kedua penganut Tri Dharma dan Konghucu.
- c. Minimnya pemahaman terhadap agama yang dianut oleh masing-masing pihak.
- d. Kurangnya pembinaan secara langsung berkenaan dengan substansi agama oleh pimpinan masing-masing.

P e n u t u p

Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

Pertama, penyelesaian konflik yang dilakukan oleh Pemerintah Kecamatan Pemangkat antara lain melalui pendekatan persuasif, inventarisasi masalah, rapat internal Muspika bersama pejabat Kantor Urusan Agama serta mediasi kedua belah pihak.

Kedua, upaya preventif telah dilakukan melalui kebijakan pembentukan panitia bersama yang diketuai oleh sekretaris kecamatan pada perayaan hari Imlek dan Cap Go Meh, meskipun untuk Altarnya sendiri masih terdiri dari 2 Altar dari MAKIN dan Tri Dharma.

Ketiga, upaya pendekatan yang dilakukan telah menghasilkan kesepakatan-kesepakatan kedua belah pihak, dengan indikator keberhasilan telah meredanya tensi konflik, meskipun kesepakatan tersebut tidak dapat terealisasi dan potensi konflik masih tetap ada.

Keempat, salah satu penyebab belum terselesaikannya perselisihan ini dikarenakan masing-masing pimpinan di kedua komunitas belum bersedia bahkan tidak mengakui adanya kesepakatan yang telah dicapai karena tidak tertulis. Selain itu umat dari masing-masing komunitas tetap saja melaksanakan ritual agamanya seperti biasa karena belum ada kejelasan perihal perbedaan antara tempat ibadat Konghucu dan Buddha Tri Dharma.

Rekomendasi

Pemerintah Kecamatan diharapkan terus mengintensifkan upaya peningkatan kerukunan umat beragama melalui pertemuan rutin yang melibatkan semua unsur agama dan etnis misalnya dalam bentuk kegiatan coffee morning.

Pimpinan Ormas Buddha Tri Dharma, MATAKIN, Ditjen Bimas Buddha dan Setjen (Pusat Kerukunan Umat Beragam) dapat bersama mencari penyelesaian atas persoalan pemicu konflik antara lain dengan memperjelas perbedaan sebagai berikut:

Rumah ibadat/tempat ibadat antara umat Tri Dharma dan Konghucu dari segi nama, ornamen dan penatalokasian perbedaan keragaman antara patung-patung dalam tempat ibadat Tri Dharma dan Konghucu, penatalaksanaan kekhasan simbol-simbol dalam umat Tri Dharma dan Konghucu,

Menetapkan peraturan yang menjadi acuan pedoman untuk membedakan antara Tri Dharma dan Konghucu, maupun Taoisme.

Daftar Pustaka

- Asry, HM. Yusuf, "Masyarakat Membangun Harmoni (Resolusi Konflik dan Bina Damai Etnorelijius di Indonesia)" Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag, 2013.
- _____. "Merajut Damai di Maluku; Telaah Konflik Antar Umat 1999-2000". Jakarta: MUI bekerjasama dengan Yayasan Pustaka Umat, 2002.
- Affandi, Ikhwan, Hakimul. "Akar Konflik Sepanjang Zaman; Elaborasi Pemikiran Ibnu Khaldun". Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Colleta, J., Nat. Lim, Teck, Ghee.Viitanen, Kelles, Anita. "Sosial Cohesion and Conflict Prevention in Asia; Managing Diversity Through Development". Washinton DC: The Worl Bank, 2001.
- Fauzi, Ali, Ihsan. Alam, Harisyah, Rudy. Panggabean, Rizal, Samsu. "Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)". Yayasan Waqaf Paramadina (YWP) bekerjasama dengan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF), 2009.
- Galtung, Johan. "Studi Perdamaian; Perdamaian dan Konflik, Pembangunan dan Peradaban", Surabaya: Pustaka Eureka, 2003.
- Himes, S., Josep. "Conflict and Conflict Management". Athens: University of Georgia Press, 1980.
- Isenhardt, Warren, Mira., Spangle, Michael. "Collaborative Approaches To Resolving Conflict". California USA: Sage Publication, 2000.
- Isre, Moh., Soleh (ed). "Konflik Etno Religius Indonesia Kontemporer". Badan Litbang dan Diklat: Puslitbang Kehidupan Beragama: Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama, 2003.
- Koentjaraningrat. "Masalah Kesukubangsaan dan Integrasi Nasional". Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia (UI- Press), 1993.
- Laporan Kemitraan Partnership. "Mengawal Integrasi Sosial; Konsepsi dan Kerangka Kerja Sistem Peringatan dan Respon Dini Terhadap Konflik di Wilayah Pasca Konflik", 2012.
- Nimmer, Abu, Mohammed. "Nirkekerasan dan Bina Damai Dalam Islam; Teori dan Praktik". Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010.
- S., M., Liliwari, Alo. "Prasangka dan Konflik; Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur". Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Swanström, L., P., Niklas., Weissmann, S., Mikael. "Conflict, Conflict Prevention, Conflict Management and Beyond: A Conceptual Exploration". Central Asia Caucasus Institute; Silk Road Studies Program – A Joint Transatlantic Research and Policy Center John Hopkins University-SAIS: Massachusetts Ave. NW, 2008.
- Tadjoedin, Zulfan, Muhammad. "Anatomi Kekerasan Sosial dalam Konteks Transisi; Kasus Indonesia 1990-2001". UNSFIR, 2002.
- Tim Penelitian Bidang Kehidupan Beragama. "Kasus Aktual Kehidupan Keagamaan; Studi Pencegahan Dini Konflik Umat Beragama", Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2011.
- Young, V., Pauline. "Scientific Sosial Survey and Research". New Delhi: Prentice Hall Of India 'Private Limited'-110001, 1984

Pelayanan Administrasi Kependudukan bagi Komunitas Adat Baduy

Asnawati

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi 24 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

The research was conducted in Baduy Luar communities in the Kadu Ketug Village, Lebak Regency, Province of Banten. This study used a qualitative approach in the form of case studies. The aim of this study is describing the relationship of Baduy communities as believer of Slam Sunda Wiwitan, who hopes to get service and fulfillment of their citizenship civil rights by the government in term of the administration of residence. In particular, its should achieved through this study are (1) determining the existence of Slam Sunda Wiwitan who believed by the Baduy community; (2) determining the social relations between Baduy communities and other community outside their community; and (3) knowing the realization of their civil rights regarding the inclusion of religious identity in ID cards, birth certificate, and marriage record.

Keywords: Slam Sunda Wiwitan, KTP, SIAK.

Pendahuluan

Penduduk Indonesia terkenal dengan kemajemukannya, baik dari segi etnik, suku maupun adat istiadat, budaya dan agama hidup bersama dalam Negara Kesatuan RI yang bersatu dengan semboyan Bhinneka Tunggal Ika. Dengan kemajemukannya, di satu sisi merupakan kekayaan budaya bangsa yang patut disyukuri. Sebagai bangsa yang majemuk ada sebagian

Abstrak

Penelitian ini dilaksanakan pada komunitas adat Baduy Luar di Kampung Kadu Ketug Desa Kanekes Lebak Banten. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam bentuk studi kasus. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan relasi komunitas adat Baduy sebagai penganut agama Slam Sunda Wiwitan, yang berharap mendapatkan pelayanan dalam pemenuhan hak-hak sipil kewarganegaraan oleh pemerintah dalam administrasi kependudukan. Secara khusus yang ingin dicapai melalui kajian ini yaitu untuk: (1) mengetahui eksistensi agama Slam Sunda Wiwitan yang diyakini komunitas adat Baduy; (2) mengetahui relasi sosial antara komunitas adat Baduy dengan masyarakat di luarnya; dan (3) mengetahui realisasi hak-hak sipil komunitas adat Baduy yang menyangkut pencantuman identitas agama di KTP, pencatatan akte kelahiran, dan dalam pencatatan perkawinan.

Kata Kunci : Slam Sunda Wiwitan, KTP, SIAK.

warga penduduk bangsa Indonesia merupakan komunitas etnis yang lebih dahulu sudah mengenal perkembangan dunia luar dan sudah maju, namun di sisi lain masih ada sebagian komunitas etnis yang masih menjalani kehidupan dalam kesederhanaan. Kesederhanaan pada masyarakat adat Baduy, bermakna bahwa mereka tetap menjalani kehidupan kesehariannya dengan memegang teguh adat.

Suku Baduy tidak tergoyahkan dengan kehidupan dunia luar selain komunitasnya. Namun demikian dalam kesederhanaan menjalani kehidupannya, mereka tidak merasa terasing meskipun dikatakan sebagai komunitas yang tertinggal dari etnis lainnya. Mereka tetap menjalani hukum adat, meskipun hidup terpencil jauh dari kehidupan etnis lain yang sudah lebih maju dari kehidupan komunitas adat Baduy. Masyarakat Baduy merupakan salah satu komunitas adat yang masih eksis dengan tradisi dan tertutup bagi kehidupan dunia luar (khusus Baduy Dalam).

Sebutan "Orang Baduy" yang ditujukan kepada mereka, bukanlah sebutan yang muncul dari mereka sendiri yang menyebutnya, melainkan dari masyarakat Banten Selatan yang sudah beragama Islam. Sebutan Baduy merupakan sebutan bagi masyarakat yang hidupnya berpindah-pindah sebagaimana halnya orang Baduwi di Arab atau kemungkinan lain karena adanya Sungai Cibanduy dan Bukit Baduy yang ada di bagian utara dari wilayah tersebut. Mereka sendiri lebih senang menyebut diri sebagai *urang Kanekes* atau "orang Kanekes" sesuai dengan nama wilayah mereka, atau sebutan yang mengacu kepada nama kampung mereka seperti *Urang Cibeo* (Garna, 1993).

Dengan berakhirnya Orde Baru, dan disusul Era Reformasi, dinamika dalam berbagai aspek kehidupan mulai menguat dan mencari ruang untuk berkontestasi, termasuk dalam hal ini bagi suku Baduy yang meyakini bahwa *Agama Slam Sunda Wiwitan* sebagai agama asli orang Baduy, yang artinya agama orang Sunda pertama.

Salah satu sikap diskriminasi pemerintah dalam memperlakukan kelompok agama lokal tampak pada soal pengurusan administrasi kependudukan.

Meskipun Undang-Undang No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (UU Adminduk) khususnya pasal 64 ayat (1) tidak melarang agama-agama lain yang dipeluk oleh masyarakat Indonesia, namun, dalam ketentuan pasal 64 ayat (2) UU Adminduk dinyatakan bahwa: "keterangan tentang agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan". Kenyataannya, kolom agama yang kosong itu akhirnya dijadikan alasan para pihak untuk menolak memberikan pelayanan bagi sebagian pengikut agama lokal, seperti pada kasus untuk memperoleh pendidikan, pembuatan akte kelahiran, dan lainnya. Dokumen kependudukan yang kurang sempurna berakibat pada keterbatasan aksesibilitas pelayanan publik yang dilakukan negara. Di satu sisi negara membiarkan keberadaan agama lokal, tetapi mereka tidak mendapatkan pelayanan administrasi kependudukan secara maksimal. Sementara di sisi lain, negara tidak bisa menolak, menghalangi atau menghilangkannya, karena dijamin oleh undang-undang tentang hak asasi manusia.

Secara umum dapatlah dinyatakan bahwa eksistensi agama lokal beserta pengikutnya seolah dikucilkan di tanah kelahirannya sendiri. Salah satu tanda pengucilan tersebut terlihat pada intensitas dan kualitas pelayanan yang diberikan negara kepada para penganut agama lokal, khususnya yang bersangkutan pada persoalan administrasi kependudukan yang berdampak langsung bagi pemenuhan hak-hak kewarganegaraan dalam bidang pendidikan, pangan, sosial, dan politik. Misalnya di Sumatera Utara

tepatnya di Pulau Samosir dengan agama Parmalim masih melakukan aktifitas ritual keagamaannya, meskipun penganutnya sangat sedikit. Termasuk di daerah Banten tepatnya di Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak, masih mempertahankan tradisi dan aturan adat di dalamnya sebagai keyakinannya yang mereka sebut dengan agama Slam Sunda Wiwitan.

Permasalahan yang menjadi fokus kajian dalam studi ini adalah *pertama*, Bagaimana komunitas adat Baduy Luar tetap eksis dengan agama Slam Sunda Wiwitan? *kedua*, bagaimana relasi sosial antara komunitas adat Baduy Luar dengan masyarakat di luarnya? *Ketiga* realisasi hak-hak sipil komunitas adat Baduy Luar, baik yang menyangkut identitas agama dalam KTP, akte kelahiran, pencatatan perkawinan, yang diberikan oleh pemerintah.

Tujuan studi ini secara umum ialah untuk menjelaskan relasi komunitas adat Baduy Luar sebagai penganut agama Slam Sunda Wiwitan terkait dengan kepentingan negara yang diwujudkan dengan kebijakan serta pelayanan dalam pemenuhan hak-hak sipil kewarganegaraan dalam administrasi kependudukan. Secara khusus tujuan yang ingin dicapai melalui kajian ini yaitu untuk: (1) mengetahui eksistensi agama Slam Sunda Wiwitan yang diyakini komunitas adat Baduy Luar; (2) mengetahui relasi sosial antara komunitas adat Baduy dengan masyarakat di luarnya; dan (3) mengetahui realisasi hak-hak sipil komunitas adat Baduy Luar yang menyangkut pencantuman identitas agama di KTP, pencatatan akte kelahiran, dan pencatatan perkawinan.

Hasil penelitian yang diperoleh melalui kajian ini, diharapkan ada manfaatnya bagi pihak-pihak terkait, khususnya Kementerian Agama RI,

Kementerian Dalam Negeri RI, Kejaksaan Agung RI, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI sebagai masukan bahan kebijakan pimpinan terkait dengan pelayanan hak-hak sipil bagi komunitas adat Baduy dalam pencantuman agama di KTP.

Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam bentuk studi kasus. Sebagaimana paradigma penelitian kualitatif, peneliti merupakan instrumen utama, dalam arti kemampuan peneliti untuk menjalin hubungan baik dengan subyek yang diteliti merupakan suatu keharusan. Dalam memahami data yang ditemui di lapangan, peneliti lebih bertumpu pada pendekatan fenomenologis dalam arti berusaha memahami subjek dari sudut pandang mereka sendiri, memaknai berbagai fenomena sebagaimana dipahami dan dimaknai oleh para pelaku.

Pengumpulan data dilakukan melalui kajian pustaka, wawancara mendalam serta pengamatan lapangan. Wawancara dilakukan dengan tokoh-tokoh komunitas adat Baduy Luar (Jaro Pamarentahan Kampung Kadu Ketug, masyarakat Baduy, Kepala Kandepag, KUA dan masyarakat di luar komunitas adat Baduy Luar). Sedangkan pengamatan dilakukan antara lain mengenai kampung Kadu Ketug dengan aktifitas masyarakatnya dan masyarakat di luar komunitas Baduy Luar yaitu di Ciboleger.

Kerangka Teori

Dalam penelitian ini menggunakan beberapa konsep-konsep penting untuk menghindari terjadinya salah interpretasi, maka perlu dijelaskan batasan konsep-konsep tersebut.

Komunitas adat, menurut Adimihardja (2007) adalah bagian dari masyarakat Indonesia yang merupakan kelompok masyarakat yang terisolasi, baik secara fisik, geografi, maupun sosial budaya. Sebagian besar komunitas ini bertempat tinggal di daerah terpencil dan sulit dijangkau. Pranata sosial dalam komunitas adat ini umumnya bertumpu pada hubungan kekerabatan yang sangat terbatas dan homogen. Kehidupan mereka sehari-hari masih didasarkan pada interaksi tradisional yang bersifat biologis darah dan ikatan tali perkawinan. (Ahmad Sihabuddin: 9).

Masyarakat Baduy adalah sosok masyarakat yang dari waktu ke waktu, generasi ke generasi hidup penuh dengan kesederhanaan, ketaatan, keikhlasan, *kukuh pengkuh* dalam mempertahankan dan melaksanakan tradisi serta amanat leluhurnya. (Saatnya Baduy Bicara, 2010: 25).

Masyarakat Baduy dilihat dari segi kepercayaannya pada agama Sunda Wiwitan berasal dari kata Sunda dan Wiwitan. istilah kata "*Sunda*" (menurut P. Djatikusumah) dimaknai dalam tiga kategori konsep mendasar, yaitu Sunda Filosofis, Sunda Etnis dan Sunda Geografis. Sementara kata "*wiwitan*" secara harfiah berarti asal mula. Sedangkan *Sunda Wiwitan* berarti Sunda asal atau Sunda asli (Danasmita et.al., 1986:4-5). Selanjutnya *Sunda Wiwitan* juga suka dipakai dalam penamaan bagi keyakinan atau sistem keyakinan "masyarakat keturunan Sunda" yang masih mengukuh keyakinan ajaran spiritual leluhur kesundaan. Penamaan itu tidak muncul serta merta sebagai sebuah konsep penamaan keyakinan oleh komunitas penganut *Sunda Wiwitan*, tetapi kemudian istilah itu dilekatkan pada beberapa komunitas dan individu Sunda (orang Sunda) yang secara kukuh mempertahankan budaya spiritual dan tuntunan ajaran leluhur Sunda. Menurut

pengakuan dan kepercayaan orang Kanekes, leluhur mereka mempunyai hubungan langsung dengan Adam (manusia pertama) dan agama yang mereka anut disebut *Sunda Wiwitan* (Geise, 1952:204; Danasmita et.al, 1986: 75-106; Garna, 1988).

Dengan demikian *Sunda Wiwitan* secara harafiah berarti Orang Etnis Sunda awal atau Awal mula orang Sunda. *Sunda Wiwitan* yang sejauh ini dianggap oleh para antropolog Indonesia sebagai salah satu konsep sistem religi dan identitas masyarakat Sunda khususnya masyarakat Baduy atau Kanekes. Bahwa sesungguhnya penamaan "Baduy" tidak atau kurang disukai sebagai sebutan masyarakat Kanekes, karena asal mula penamaan Baduy bukan berdasarkan dari komunitas mereka, melainkan sebagai upaya kolonial belanda menjatuhkan derajat orang Kanekes yang disamakan dengan suku "badewi" di tanah zahirah Arab. (<http://www.antaranews.com/berita/287527/sunda-wiwitan-tak-masuk-ktp-baduy>- datangimk, diunduh 12-12-2011).

Inti kepercayaan suku Baduy ditunjukkan dengan adanya pikukuh atau ketentuan adat mutlak yang dianut dalam kehidupan sehari-hari orang Kanekes (Garna, 1993). Isi terpenting dari 'pikukuh' (kepatuhan) Kanekes tersebut adalah konsep "tanpa perubahan apa pun", atau perubahan sesedikit mungkin: *Lojor teu meunang dipotong, pendek teu meunang disambung, artinya* (Panjang tidak bisa/tidak boleh dipotong, pendek tidak bisa/tidak boleh disambung).

Masyarakat adat Baduy adalah sosok masyarakat yang bertahan dengan kondisi yang tidak berubah, hidup dari generasi ke generasi dengan kesederhanaan dalam mempertahankan dan melaksanakan tradisi serta amanat leluhurnya yang diwariskan secara terus menerus. Baduy adalah sebutan yang melekat pada orang-orang yang tinggal

disekitar kaki pegunungan Kendeng di Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak Provinsi Banten dengan ciri-ciri yang khas dan unik dibanding dengan orang-orang yang ada di sekitar mereka, demikian juga dengan orang-orang daerah Banten lainnya. Keunikan mereka terlihat jelas dalam cara berpakaian, keseragaman bentuk rumah, penggunaan bahasa dan adat istiadat. (Asep Kurnia dan Ahmad Sihabuddin, 2010:15).

Kampung Kadu Ketug di Baduy Luar

Secara geografis wilayah suku Baduy atau disebut juga dengan suku Kanekes, mempunyai topografi berbukit dan bergelombang dengan kemiringan tanah rata-rata mencapai 45%, berada di pedalaman pegunungan Kendeng, termasuk wilayah Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Provinsi Banten. Karena itulah kondisi suhu wilayah Baduy terbilang cukup dingin yaitu sekitar bersuhu rata-rata 20°C. Jarak dari Leuwidamar sebagai ibukota Kecamatan ± 17 Km, dari Ibukota Kabupaten Kota Rangkasbitung 50 Km, dari Serang ± 95 Km dan dari Jakarta sebagai Ibu Kota Negara sekitar 150 Km. (Saatnya Baduy Bicara, 2010: 61). Wilayah daerah Baduy berbatasan dengan Desa Cibungur dan Cisimeut sebelah utara, di sebelah timur berbatasan dengan Desa Sobang, di sebelah selatan berbatasan dengan Desa Cigemblong, dan di sebelah barat berbatasan dengan Desa Karangnunggal.

Sesampainya di Ciboleger, yang merupakan satu perkampungan luar masyarakat Baduy yang berbatasan dengan perkampungan masyarakat Baduy Luar. Perkampungan ini merupakan obyek wisata cagar budaya bagi masyarakat luar yang ingin mengetahui kondisi masyarakat Baduy khususnya Baduy Luar. Bagi masyarakat

luar suku Baduy yang ingin melihat cagar budaya sudah menjadi ketentuan adat Baduy bahwa jalan yang boleh dilalui hanya melalui jalur Ciboleger atau jalur Utara. Ketentuan adat ini tidak hanya diperuntukkan kepada orang luar Baduy yang hendak ke Baduy, tetapi juga berlaku untuk orang Baduy sendiri. Adanya pelarangan adat ini karena masyarakat Baduy menganggap dan meyakini bahwa arah selatan merupakan arah kiblat yang tidak boleh dinodai atau pun dilanggar.

Secara demografi pertumbuhan dan perkembangan penduduk Suku Baduy termasuk ke dalam kategori cepat dan tinggi. Hal ini ditandai dengan seiring bertambahnya jumlah kampung dari tahun ke tahun. Pada tahun 1994 saat kepemimpinan Jaro Asep jumlah penduduk yang tercatat di Desa Kanekes adalah 6.483 jiwa terdiri dari 3.339 jiwa laki-laki dan 3.144 jiwa perempuan dengan jumlah KK sekitar 1.533. Dengan demikian jumlah kampung bertambah menjadi 49 kampung. Pada saat pemerintahan dijabat oleh Jaro Dainah berdasarkan hasil sensus penduduk tahun 2000, jumlah penduduk meningkat dan otomatis jumlah kampung bertambah menjadi 52. Pada tahun 2009 jumlah kampung bertambah menjadi 59 kampung. Jumlah penduduk suku Baduy menurut data di Desa Kanekes pada bulan Januari tahun 2010, penduduk laki-laki berjumlah 5.624 jiwa, perempuan 5.548 jiwa dan jumlah seluruhnya 11.172 jiwa. (Saatnya Baduy Bicara, 2010: 72).

Berdasarkan data kependudukan masyarakat komunitas Baduy di Desa Kanekes dari Kantor Catatan Sipil Lebak, berjumlah 10.344 jiwa dan yang wajib KTP berjumlah 6.642 jiwa. (Wawancara dengan Wewen, Bagian KTP dan Pendaftaran Kependudukan, tanggal 23 April 2013). Namun menurut Sekretaris Desa Kanekes (H. Sapin) bahwa jumlah tersebut belum termasuk orang Baduy yang berada di luar Kanekes, karena itu tercatat secara keseluruhan penduduk Baduy berjumlah 12.876 jiwa.

Masyarakat suku Baduy terbagi menjadi dua komunitas yaitu masyarakat suku Baduy Luar dan Suku Baduy Dalam. Secara keseluruhan berada di Desa Kanekes Kabupaten Lebak Provinsi Banten yang memiliki wilayah tanah Ulayat adat Suku Baduy seluas 5.101 Ha. Etnis Baduy sengaja mengasingkan diri dari keramaian, karena berkewajiban untuk menjaga alam sesuai dengan pikukuh karuhun. Sesuai dengan amanat karuhun, dalam kehidupan sehari-hari Suku Baduy sangat patuh dan taat pada amanat leluhurnya, di mana masing-masing wilayah dipimpin oleh seorang pimpinan adat tertinggi di tiga kampung tangtu dalam masyarakat Kanekes atau yang biasa disebut Puun. Jabatan Puun berlangsung turun-temurun, namun tidak otomatis dari bapak ke anak, melainkan bisa dari kerabat lainnya. Sementara lamanya waktu jabatan *Puun* tidak ditentukan, hanya berdasarkan pada kemampuan seseorang memegang jabatan tersebut (Wawancara dengan Jaro Dainah di Kampung Kadu Ketug).

Mata pencaharian masyarakat Baduy yang paling utama adalah bercocok tanam padi huma dan berkebun. Selain itu ada juga yang membuat kerajinan tangan berupa hasil karya membuat tas dari kulit kayu atau yang disebut dengan *koja*, mengolah gula aren, serta [madu](#) hutan, menenun, dan menjual buah-buahan yang mereka dapatkan di hutan, seperti durian, pisang dan asam kranji. Bahkan sebagian sudah mengenal berdagang atau mengerjakan lahan orang lain (khusus bagi Suku adat Baduy Luar). Bahasa yang mereka gunakan dengan bahasa Sunda logat Rangkas Bitung, namun demikian mereka mengerti berbahasa Indonesia, bahkan bisa membaca, meskipun anak-anak Baduy tidak diizinkan oleh adat untuk bersekolah formal, karena baginya cukup memperoleh pelajaran secara otodidak dari orang tuanya, dikarenakan pendidikan formal dianggap berlawanan dengan adat-istiadat mereka. Suku

Baduy Dalam datang ke Baduy Luar dengan berkelompok sampai 5-7 orang kelompok laki-laki (remaja), terpisah dengan kelompok remaja perempuan Baduy Dalam, meskipun dengan tujuan yang sama.

Masalah mitos bahwa komunitas Baduy Dalam hanya terdiri dari 40 suhunan, Ternyata itu hanya sekedar "mitos yang disebarkan atau dimunculkan oleh orang-orang Belanda yang saat itu menjajah kita, ketika bertanya pada tokoh adat masyarakat berapa jumlah warga Suku Baduy. Oleh tokoh tersebut dikatakan berjumlah 40 suhunan yang berada di hutan belantara". (Saatnya Baduy Bicara, 2010: 34).

Sementara Suku Baduy Luar tersebar di 59 kampung antara lain: Kadu Ketug, Kadu Keter, Kadu Jangkung dan sebagainya. Fokus penelitian berada pada komunitas Suku Baduy Luar di kampung Kadu Ketug. Sementara jumlah Susuhunan (rumah) kini sudah berjumlah 98, yang sebelumnya hanya berjumlah 60 susuhunan. Dalam satu susuhunan berjumlah antara 1 sampai 2 Keluarga.

Suku Baduy Bukan Suku Terasing

Suku Baduy bukan suku terasing, melainkan suku yang sengaja mengasingkan diri dari kehidupan luar. Suku Baduy sebagai komunitas masyarakat yang memiliki keunikan dalam ragam pola aspek kehidupan yang patuh terhadap hukum adat, tidak mengharapkan bantuan dari orang lain/pemerintah, bahkan menutup diri dari pengaruh budaya yang akan masuk dari luar. Adapun cara hidup mereka, baik dengan sesama warga adalah menjaga kejujuran, bergotong royong, memegang teguh adat dan menjaga amanat leluhurnya terhadap peraturan hukum adat yang dipimpin oleh Kepala Adat (Puun). Suku Baduy tidak suka disebut sebagai suku terasing, meskipun berada

jauh dari keramaian dunia luar. Menurut mereka sengaja memilih mengasingkan diri dan tidak terlibat dengan peradaban modern karena bisa merusak akhlak, alam, lingkungan hidup dan warisan adat istiadat kebudayaan nenek moyang mereka.

Masyarakat Baduy mengenal dua sistem pemerintahan, yakni sistem nasional dan sistem tradisional (adat) yang mengikuti adat istiadat yang dilaksanakan oleh masyarakat Baduy. Kedua sistem tersebut dijalankan secara bersamaan, yang diatur agar tidak menjadi kendala dalam menjalankan pemerintahan. Desa Kanekes merupakan perkampungan Suku Baduy yang dipimpin oleh Kepala Desa yang disebut Jaro Pamarentah, yang berada di bawah camat, kecuali untuk urusan adat, suku Baduy tunduk kepada Kepala Pemerintahan tertinggi tradisional (adat) yang disebut Puun. Hanya bedanya dalam hal penunjukan jabatan sebagai kepala desa bila di desa lain yang memilih warga, namun untuk komunitas adat Baduy yang menunjuk adalah Puun untuk selanjutnya disahkan oleh camat sebagai kepala desa (Wawancara dengan Jaro Daenah).

Prinsip Pikukuh atau kepatuhan terhadap konsep *lojor teu meunang dipotong, pendek teu meunang disambung* (panjang tidak bisa/ tidak boleh dipotong dan pendek tidak bisa/tidak boleh disambung). Konsep hidup statis secara turun temurun dan menerapkan etika Tabu yaitu sesuatu yang menyimpang/ dilarang oleh adat, tidak boleh dilanggar. Ketika ada pelanggaran Tabu akan mendapatkan peringatan dari Jaro (wakil kepala suku) atau Puun.

Masyarakat Baduy termasuk masyarakat yang tidak suka berdiam diri tanpa menghasilkan sesuatu bagi orang lain, karena itulah waktunya dimanfaatkan untuk kegiatan-kegiatan yang menghasilkan dan bermanfaat.

Misalnya, kaum wanita ada yang menenun berbagai jenis pakaian khas adat Baduy seperti selendang, sarung dan sebagainya. Hasil tenunannya dijual dengan harga yang bervariasi mulai dari harga 100 ribu rupiah dan harga lain tergantung panjang dan lebarnya sesuai hasil ukuran selendang yang dibuatnya.

Pola hidup masyarakat Baduy Luar, sudah mulai longgar dan terbuka, hal demikian karena adatnya memberikan kelonggaran dibandingkan dengan hukum adat bagi masyarakat Baduy Dalam. Kelonggaran tampak pula pada desain dan tata ruang rumah masyarakat Baduy Luar yang sudah bervariasi termasuk jumlah ruangan, jumlah pintu dan diperbolehkan menggunakan paku. Berbeda dengan rumah masyarakat Baduy Dalam yang tidak boleh memakai paku dan hanya memiliki satu pintu (mengutip Saatnya Baduy Bicara, 2010: 63), Baduy Luar sudah terlihat dinamika perubahannya dibandingkan dengan saudaranya Baduy Dalam yang secara adat masih memegang teguh tradisi leluhur. Artinya pola hidup masyarakat Baduy Luar sudah mulai bergeser dan menerima sedikit demi sedikit perubahan sesuai dengan kebutuhan, karena filosofi pokok hidup masyarakat Baduy adalah tidak boleh mengubah dan merusak alam. Sementara itu bagi komunitas Baduy Dalam, mereka teguh dalam mempertahankan adat istiadatnya dan mengikat kepada semua pihak dan semua aspek kehidupannya dan bertahan untuk menutup diri dari pengaruh luar yang dianggapnya negatif.

Mereka lebih memandang tugas dan kewajiban kesukuan mereka yang dilahirkan ke dunia ini adalah untuk bertapa, yang berarti bertapa bukan untuk tidak makan, tidak minum atau tidak tidur, tetapi bertapa untuk tidak mengubah dan merusak alam agar tetap terjaga keseimbangan fungsi dan manfaatnya

demikian kesejahteraan, keharmonisan seluruh manusia. Apabila ini tidak dipatuhi maka akan berakibat hapusnya wiwitan, karena akan terpengaruh oleh zaman. Mengingat tugas ini berat, maka membagi tugas menjadi dua yaitu bagi orang Baduy Dalam bertapa di wiwitan dan orang Baduy Luar bertugas menjaga orang yang sedang bertapa, bukan karena telah melakukan pelanggaran adat yang kemudian diistilahkan sebagai warga penamping, yaitu sebagai warga pinggiran atau warga buangan. (Saatnya Baduy Bicara, 2010: 25-26).

Menurut Jaro Dainah bahwa Baduy Luar itu fungsinya sebagai penyaring. Apabila kebutuhan ke Baduy Dalam, maka Jaro Dainah yang bertugas menjelaskan. Baduy Luar bukan berarti karena telah melanggar aturan, karena ketika dibentuknya tokoh adat, ada yang di dalam, ada pula yang di luar dan yang di luar bertugas menyambungkan dengan yang di dalam. Kondisi Baduy Luar maupun Baduy Dalam sama aturannya tidak diperbolehkan untuk memiliki kendaraan motor atau alat-alat elektronik lainnya. Kalaupun ada, terdapat di luar batas desa Kanekes sebagai tetangga kampung dan bukan orang Baduy. Di samping itu, secara umum yang membedakan antara Baduy Dalam dan Baduy Luar dalam hal hubungannya dengan dunia luar adalah sebagai berikut:

1. Baduy Luar relatif sudah mau menerima inovasi dan modernisasi dari luar (seperti memiliki HP, bahkan laptop meskipun harus sembunyi-sembunyi).
2. Baduy Dalam belum dapat menerima hal-hal yang berbau teknologi dan modernisasi.

Beberapa perbedaan lain yang tampak sekaligus persamaan antara komunitas adat Baduy Luar dan Baduy Dalam terkait dengan:

Suku Baduy Luar

- a. Bangunan rumahnya boleh menggunakan paku, dibangun dengan bahan dari bambu, atap terbuat dari rumbia dan injuk, serta memiliki lebih dari satu pintu.
- b. Sudah menggunakan alat-alat makan dan minum sebagaimana yang dipakai masyarakat umumnya, misal terbuat dari kaca/gelas.
- c. Sudah memakai sabun saat mandi dan mencuci.
- d. Menggunakan minyak tanah untuk penerangan.
- e. Tidak boleh menggunakan kendaraan saat bepergian dan tidak diperkenankan beralas kaki.
- f. Pakaian sudah dijahit, berwarna hitam dan terkadang bisa warna putih dengan ikat kepala berwarna corak biru hitam.

Suku Baduy Dalam

- a. Bangunan rumah hanya diikat dengan tali bambu, atap terbuat dari rumbia dan injuk tidak boleh menggunakan paku dan hanya memiliki satu pintu.
- b. Peralatan makan dan minum tidak boleh menggunakan peralatan modern.
- c. Tidak boleh menggunakan sabun saat mandi ataupun mencuci, karena akan membuat tercemar sungai dengan bahan kimia.
- d. Tidak boleh menggunakan minyak tanah, karena itu untuk penerangan dengan menggunakan minyak kelapa.
- e. Tidak boleh menggunakan kendaraan saat bepergian dan tidak diperkenankan beralas kaki.

- f. Pakaian tidak dijahit secara modern, hanya dua warna, hitam atau putih belacu, umumnya warna putih dengan ikat kepala warna putih.

Agama Slam Sunda Wiwitan

Komunitas Baduy dikenal sebagai komunitas yang taat kepada kepercayaannya. Akan tetapi faktanya, banyak juga di antara mereka yang melakukan pindah kepercayaan atau agama menjadi penganut agama Islam. Hal lain yang menarik adalah meskipun masyarakat Baduy enggan memeluk agama Islam, tetapi faktanya mereka mengakui dan menggunakan nama Islam dalam kepercayaannya. Seperti terlihat dalam ungkapan mereka: *“Agama jeung kapercayaan Urang Baduy mah, Islam Sunda Wiwitan. Ngan di Cicakal Girang aya warga muslim, dina sajarah kahadiranana nyaeta dipenta ku lembaga adat ka Sultan Banten, anu tujuana supaya ngabantu ngurus pencatatan perkawinan warga Baduy atawa warga anu ngalanggar adat jeung ngurus mayit.”*

Kepercayaan masyarakat Baduy yang menjadi keyakinannya adalah agama Slam Sunda Wiwitan. Inti kepercayaan tersebut ditunjukkan dengan adanya pikukuh atau ketentuan adat mutlak yang dianut dalam kehidupan sehari-hari orang Kanekes (Garna, 1993).

Menurut Dainah selaku Jaro Pamarentahan, masyarakat Baduy memang sejak dahulu selalu berpegang teguh kepada seluruh ketentuan maupun aturan-aturan yang ditetapkan oleh Puun (Kepala Adat). Kepatuhan kepada ketentuan-ketentuan tersebut menjadi pegangan dan acuan mutlak untuk mereka jalani dalam kehidupan bersama. Selain itu, didorong oleh keyakinan yang kuat, hampir keseluruhan kehidupan masyarakat Baduy Luar maupun Baduy Dalam tidak pernah ada yang menentang atau menolak aturan yang diterapkan sang Puun. Mereka menjalani kehidupan

sesuai adat dan aturan yang ditetapkan oleh Kepala Adat, sehingga terbangun kehidupan masyarakat yang damai dan sejahtera. “Di masyarakat Baduy, tidak ada orang kaya, termasuk tidak ada orang miskin. Kehidupan mereka, hakekatnya, sama seperti layaknya kehidupan masyarakat lainnya. Hanya saja yang membedakannya adalah begitu banyak aturan tradisional yang terkesan kolot yang harus mereka patuhi.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa nama Sunda Wiwitan mengandung arti sebagai permulaan awal. Pemahaman Sunda Wiwitan sendiri adalah sebagai sistem keyakinan yang merupakan tradisi nenek moyang dari masyarakat Sunda Kuno, jauh sebelum ada agama-agama dari luar Nusantara masuk. Sampai saat ini mereka meyakini dan menganggap sakral pemujaan kepada nenek moyangnya atau mereka menyebutnya para karuhun. Orang Baduy hanya meyakini satu Tuhan yang mereka sebut Gusti Nu Maha Agung atau Sang Hyang Tunggal dan dalam hal kenabian meyakini bahwa Nabi Adam sebagai manusia yang pertama di bumi berasal dari Baduy.

Sebutan “Agama Slam Sunda Wiwitan”, merupakan agama khusus untuk komunitas Baduy dan tidak disebarkan kepada masyarakat luar Baduy. Dari sebutan Slam yang hampir mirip dengan kata “Islam” itu merupakan bukti adanya kedekatan dengan Islam. Kedekatannya terlihat dari kepercayaan orang Baduy hanya kepada satu Tuhan, dan Nabi Muhammad dikatakannya dalam posisi sebagai saudara nabi Adam. Dan faktor kedekatan lainnya ajaran Baduy dengan Islam yaitu adanya pantangan minum arak (khmar) dan memakan anjing, namun tidak mengenal perintah sholat sebagaimana ajaran Islam serta tidak memiliki kitab suci. (Kesuma, Sobby, Arsyad, 2012).

Suku Baduy tetap mempertahankan ajaran Slam Sunda Wiwitan, karena mereka meyakini bahwa alam semesta ini diciptakan dan dipelihara oleh kekuasaan Tunggal Maha Pencipta yang mereka sebut Adam Tunggal adalah leluhur dan diakui sebagai nabinya. Sedangkan Nabi Muhammad dipandang sebagai saudara muda dari keturunan mereka, yang memiliki amanat sebagai penutup kesempurnaan untuk mengiblati Kabah, sehingga pada upacara tertentu, mereka mengenal dan membaca dua kalimah syahadat sebagai penyempurnaan dari sahadat-sahadat lainnya. Dari keyakinan dan kepercayaan semua itu mereka namakan Agama Slam Sunda Wiwitan. (Asep Kurnia dan Ahmad Sihabuddin, 2010: 25-28).

Kaitan dengan spesifikasi ajaran Slam Sunda Wiwitan yang menitikberatkan pada keharmonisan hubungan antara manusia dengan alam, maka dalam ajaran Slam Sunda Wiwitan dikenal nama-nama sahadat yang diyakini keampuhannya serta kemustatajabannya sebagai suatu doa yang disampaikan pada Gusti Allah sesuai dengan tujuan dan kebutuhan atau kejadian yang akan mereka lakukan. Sahadat-sahadat tersebut digunakan secara spesifik sesuai dengan kegiatan yang akan mereka laksanakan, karena memiliki fungsi dan manfaat masing-masing. Kata atau istilah sahadat yang dimaksud ajaran sunda Wiwitan tentunya berbeda dengan kata dan makna sahadat pada agama Islam. Sahadat menurut ajaran Sunda Wiwitan diartikan sebagai suatu rangkian kalimat atau doa atau jampe-jampe yang khusus dibacakan dan disampaikan kepada sang pencipta alam sesuai dengan kebutuhan, kegiatan atau masalah yang dihadapi dan diucapkan tidak sembarangan karena ada tatakramanya. (Saatnya Baduy Bicara, 2010: 140).

Menurut Jaro Dainah, sejak zaman kuno sahadat ini tidak bisa diubah, karena

Allah yang mendirikan Baitullah. Namun untuk sebutan Allah bagi suku Baduy adalah Gusti Nu Maha Suci, Allah Yang Maha Kuasa. Dari situlah disebut Slam Sunda Wiwitan, dan bukannya Islam, meskipun Suku Baduy juga mengucapkan kata *alhamdulillah*. Hanya masalah sholat, bagi Suku Baduy ketika itu tidak memperoleh bagian untuk menjalankan sholat. (Wawancara dengan Jaro Dainah, 23 April 2013). Kemudian, mengenai beberapa contoh kalimat sahadat Baduy yang jumlahnya cukup banyak dan digunakan sesuai dengan penempatan/menggunakannya, menurut Jaro Dainah, terdapat sedikit perbedaan antara sahadat Baduy dengan sahadat agama Islam. Sahadat yang diucapkannya antara lain: *Audzubillahi Minassyaitonirozimi Bismillahirrohmanirrohim, Asyhadualla Ilaha illallah wa Asyhaduanna Muhammadar Rasulullah, Allahumma Sholli ala Syaidina Muhammad, (ditambah) Isun Anggorahi Saturane Aarane Pangeran Anging Allah, Isun Anggorohi Arane Nabi Anging Muhammad*. Karena itulah terkait dengan keyakinan Suku Baduy, menurut Jaro Dainah, semua bisa berubah, alam dan manusia bisa berubah. Tetapi pada wiwitan yang merupakan cikal bakal dari awal sampai akhir zaman tidak bisa berubah. Menurut kepercayaan Suku Baduy bahwa manusia itu bisa berubah, tapi hukum adat wiwitan tidak bisa berubah. Yang dimaksud dengan manusia bisa berubah, misalnya H. Sapin dan H. Kasmin yang lahir disini, telah memeluk agama Islam sementara kakeknya masih berada di Cibeo.

Inti kepercayaan tersebut dapat ditunjukkan dengan adanya kepercayaan akan *pikukuh* untuk selalu dianut dan dijadikan pegangan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Baduy. Warisan *pikukuh* nenek moyang ini-lah yang dijadikan "sabda suci" dan panutan hidup orang Baduy sampai kini. Isi terpenting

dari konsep *pikukuh* (kepatuhan) masyarakat Baduy adalah konsep ketentuan “tanpa perubahan apapun”, atau perubahan sesedikit mungkin. Hal ini bisa dilihat dari ajaran *pikukuh*: “*Lojor Teu Meunang Dipotong Pondok Teu Meunag Disambung, Gunung Teu Menang dilebur, Lebak Teu menang Dirusak, Buyut Teu Menang Dirobah*”

Konsep dan pengamalan keagamaan Suku Baduy, ada ibadah umum yaitu yang dikaitkan dengan tingkah laku sehari-hari, dan ibadah khusus terkait dengan hari raya puasa. Puasa dalam ajaran Sunda Wiwitan yang disebut dengan Kawalu dilaksanakan dalam satu tahun tiga kali. Pada hari Kawalu banyak prosesi adat yang dilakukan dan selama kegiatan ini tidak diperbolehkan melaksanakan kegiatan selain mempersiapkan datangnya hari besar bagi masyarakat Baduy yang disebut *Seba*. *Seba* yaitu berkunjung ke pemerintahan daerah atau pusat yang bertujuan merapatkan tali silaturahmi antara masyarakat adat Baduy dengan pemerintah, dan merupakan bentuk penghargaan dari masyarakat Baduy. Hal ini dijelaskan pula oleh seorang warga Baduy Dalam, Ayah Karmain (sebutan nama seseorang sesuai dengan nama anaknya, dan bukan nama dirinya), yang mengatakan bahwa sebagai penganut Agama Slam Sunda Wiwitan, dijalaninya secara turun temurun dari nenek moyang. Menurutnya, ada ibadah khusus seperti Hari Raya Kawalu dan ibadah umum yang terkait dengan perilaku sehari-hari seperti: tolong menolong, saling menghargai, adil dan bijak. Selain itu mengenai puasa, pelaksanaannya secara adat dilakukan selama 3 bulan berturut-turut dan di setiap satu bulannya hanya satu hari, Tiga bulan itu termasuk dalam bulan Kawalu sebagai bulan Ramadhan-nya orang Baduy.

Aspek Sosial Budaya

Terkait dengan aturan untuk memasuki wilayah tanah ulayat suku Baduy, terutama bagi orang non-Islam, menurut Jaro Dainah sama halnya dengan yang dilakukan umat Islam, bahwa untuk memasuki Kota Mekkah dan Madinah tidak boleh orang non-Islam masuk ke dalamnya. Demikian pula halnya di Baduy Dalam, aturannya tidak membolehkan orang-orang luar yang non-Islam masuk ke Baduy Dalam.

Selanjutnya, terkait dengan pendidikan, secara umum hampir sama yaitu bagi masyarakat Baduy Luar dan Baduy Dalam, anak-anak mereka dilarang bersekolah secara formal, termasuk dalam pola makan dan bentuk rumah yang seragam dengan bentuk *nyulah nyanda*. Namun dalam hal-hal tertentu terdapat perbedaan yang cukup menonjol. (Saatnya Baduy Bicara, 2010: 63). Menurut seorang ibu: “kalau mereka bersekolah menjadi pintar dan kalau pintar minterin orang”. Meskipun anaknya berkeinginan untuk sekolah tetapi dilarang oleh Jaro, maka harus patuh pada apa yang sudah menjadi ketentuan yang disebut dengan *pikukuh karuhun* yang ditetapkan sang Puun.

Masih terkait dengan pendidikan di sekolah bagi anak-anak usia sekolah, baik Baduy Dalam maupun Baduy Luar, mereka bukan tidak berkeinginan untuk sekolah, tetapi karena adanya larangan dari adat, maka semua sangat mematuhi ketentuan tersebut. Meskipun kondisi anak-anak usia sekolah tidak bersekolah, namun ketika diawali dengan pertanyaan mengenai panggilan apa untuk anak laki-laki pada suku Baduy, salah seorang dari anak Suku Baduy Dalam bernama Mursyid dengan teman-temannya yang berjumlah 5 orang mengatakan bahwa panggilan untuk anak laki-laki dikenal dengan sebutan Aceng. Meskipun mereka tidak bersekolah, oleh orang tuanya mereka diajarkan untuk menjaga

dan melestarikan alam dan pengenalan dengan huruf hanacaraka. Pendidikan bagi anak-anak Baduy diberikan secara non-formal. Artinya guru mereka adalah orang tua mereka yang mengajarkan praktik tentang kehidupan dan sebagainya.

Meskipun demikian hubungan orang Baduy dengan orang luar Baduy, terjalin dengan baik, semuanya teman, tetapi ada batas aturan. Misal: di Cicakal Girang (yang berada ditengah-tengah) komunitas Baduy, sebagai teman yang melaksanakan sholat (karena sebagai umat Islam), kami dukung dan tidak mau merugikan orang lain. Namun Baduy tetap bertahan dengan adat dan aturan. Karena itu menurut orang Baduy, manusia itu bisa berubah, tetapi aturan tetap tidak bisa berubah, sepanjang tidak merugikan orang lain. (Wawancara dengan Jaro Dainah).

Dalam hal perjodohan, masyarakat Baduy, dalam menentukan perjodohan ditentukan oleh orang tua dan biasanya berlangsung antar keluarga, artinya perkawinan yang dilaksanakan antara orang Baduy sendiri (endogam). Dalam perjalanan perkawinan suku Baduy berlangsung seumur hidup dan hanya ada kata perpisahan apabila salah satu dari suami istri meninggal dunia. Sedangkan terjadinya perceraian apabila tidak memiliki keturunan atau salah satunya menyeleweng. Mengenai Poligami, hal ini sangat dilarang dalam masyarakat Baduy dan apabila dilanggar maka akan mendapat hukuman yang berat.

Mengenai pencatatan perkawinan Suku Baduy, kegiatan ini dilaksanakan secara adat dan disahkan oleh Puun dengan disaksikan oleh Amil dari KUA setempat. Dari pernikahan ini, mereka tidak memperoleh buku nikah, sehingga saat melahirkan tidak memperoleh surat akte kelahiran.

Menurut ayah Karmain: Ketika nikah, di Baduy Dalam ada perangkat adat yang secara struktural disebut Puun, kemudian Serat, Jaro, dan Palawari. Ini semua namanya perangkat adat. Ketika nikah disahkan secara hukum adat dengan catatan di kantor desa dan secara hukum adat. Sementara ketika anak lahir tidak membuat akte kelahiran. Sedangkan untuk perkawinan, dilakukan berdasarkan perjodohan dan dilakukan oleh dukun atau kokolot menurut lembaga adat (Tangkesan) dan Naib sebagai penghulunya. Adapun mengenai mahar atau seserahan, yaitu terdiri dari sirih, uang semampunya, dan kain poleng.

Untuk acara kelahiran, merawat jenazah dan melaksanakan sunatan/khitanan, pengurus di lembaga adat sudah lengkap yang terdiri dari pengurus yang bertugas merawat kematian disebut Pengulu; bagian yang menangani sunatan disebut Bengko dan yang mendandani pengantin namanya juru rias. Karena itu apabila ada yang tidak disunat maka tidak diperbolehkan masuk ke dalam wilayah suku adat Baduy Dalam. Bahkan bagi anak-anak suku Baduy yang tidak di sunat, dilarang dan tidak bisa menjadi pengurus adat.

Adapun dalam hal ritual kematian bagi warga suku Baduy yang meninggal dunia, maka tata cara mengurus mayat, terdapat kesamaan dengan mengurus mayat menurut agama Islam, yaitu sama-sama dimandikan, kemudian di kafani dan dikubur dengan menghadap arah kiblat yang diyakini suku Baduy, yaitu posisi kepala kearah barat, posisi kaki ke timur dan menghadap kearah selatan sedangkan di atas kuburannya diberi tanda dengan pohon Hanjuang, tepat di atas kaki dan kepala mayat. (Asep Kurnia dan Ahmad Sihabuddin; 2010: 217). Setelah mayat dikubur selama 7 hari, di atas kuburannya sudah bisa digunakan untuk berkebun atau menanam

kebutuhan lainnya. Demikian pula dalam hal mendoakan bagi yang sudah meninggal dunia, hanya sampai 7 hari, yaitu pada hari pertama, hari ketiga dan hari ke tujuh saja dan tidak ada selamatan 40 hari atau keseratus hari.

Selanjutnya, hal lain yang menjadi ciri khas masyarakat Baduy adalah mereka sangat meyakini sesuatu benda guna menghindari hal-hal yang dianggap tabu. Sebagaimana penuturan Ayah Karmain, masyarakat Baduy meyakini bahwa apa yang dikenakan berupa gelang benang yang melilit di pergelangan tangan dimaksudkan sebagai sarana untuk tolak bala, yang diberikan oleh tokoh adat. Gelang benang ini bisa semakin banyak jumlah benangnya karena di tambah terus oleh tokoh adatnya dan tergantung permintaan yang bersangkutan.

KTP dengan SWWT

Terkait dengan masalah KTP, masyarakat Baduy meminta keadilan pada MK (Mahkamah Konstitusi) untuk pencantuman pada KTP agar tertulis dengan agama Slam Sunda Wiwitan mengingat pada KTP warga Baduy, tidak terdapat kolom agama Slam Sunda Wiwitan. Namun, menurut seorang warga Baduy Luar, kepemilikan KTP tidak begitu penting, terkecuali bagi mereka yang suka keluar dan berjalan jauh. Kalaupun tidak memiliki KTP, maka saat akan keluar berjalan jauh, mereka akan diberikan surat jalan sementara oleh Jaro Dainah.

Ditegaskan oleh Jaro Dainah bahwa bagi orang Baduy, kebijakan siapapun kami terima, yang penting ada pengakuan (agama) kami. Dahulu ketika tahun 1972, kolom agama di KTP tidak dipermasalahkan bahkan tertulis pada kolom agama dengan SWWT. Namun pada tahun 2012 dipermasalahkan, terutama sejak diberlakukannya E-KTP, kolom agama tidak lagi tertulis

seperti sebelumnya. Hal yang menjadi pertanyaan bagi mereka adalah tidak diperolehnya hak pencantuman nama agama yang menjadi keyakinan mereka pada KTP sebagaimana warga Indonesia lainnya. Masyarakat Baduy sangat keberataan terhadap Pemerintah Daerah Kabupaten Lebak yang sebelumnya mencantumkan SWWT pada kolom agama di KTP. Bahkan, masyarakat Baduy yang berjumlah 12.876 jiwa, sejak 1972 hingga 2010 masih mencantumkan pada KTP tertulis dengan Slam Sunda Wiwitan, namun pada 2011 pencantuman agama itu tidak lagi ada dalam kartu identitas tersebut.

Penutup

Sesuai dengan permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini ditemukan beberapa data sebagai berikut:

Kesimpulan

Masyarakat Baduy di Kampung Kadu Ketug Desa Kanekes adalah sebuah komunitas adat Baduy yang tetap eksis dengan keyakinannya Slam Sunda Wiwitan serta mempertahankan kesederhanaan hidup dengan menjaga warisan leluhurnya. Kekuatan memelihara warisan leluhur, dikarenakan adanya sejumlah pikukuh dan babuyutan yang mengikat segala aspek kehidupan termasuk dalam menjalankan adat dan keyakinan agamanya. Perkembangan agama Slam Sunda Wiwitan berdasarkan hasil temuan lapangan tidak mengalami peningkatan yang signifikan terkait dengan penyebaran penganutnya, kecuali adanya penambahan jumlah kampung yang sudah mencapai 59 kampung di Baduy Luar dan tetap terdapat 3 kampung di Baduy Dalam. Demikian pula dengan jumlah rumah (susuhunan) yang semula 60 susuhunan, saat ini sudah mencapai 98.

Mengenai perkembangan dan penyebaran penganut agama Slam Sunda Wiwitan, meskipun masyarakat Baduy dikenal sebagai komunitas yang taat dan selalu memegang teguh adat kepercayaannya dengan konsep ajaran hidup “tanpa perubahan apapun”, akan tetapi faktanya saat ini banyak Orang Baduy yang sudah mengalami perubahan. Di antara sekian banyak bentuk perubahan yang terjadi pada komunitas Baduy adalah perubahan dari sisi kepercayaan agamanya. Saat ini banyak warga Baduy yang sudah berpindah agama menjadi penganut agama Islam.

Hubungan sosial antara penganut agama Slam Sunda Wiwitan dengan masyarakat di luar berlangsung cukup baik. Hal ini disebabkan perilaku santun dan jujur yang dimiliki oleh orang Baduy, yang taat dan kuat dalam mematuhi adat kepercayaan akan pikukuh yang diajarkan kepada mereka untuk dijadikan pegangan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Baduy. Konsep ketentuan sebagai warisan pikukuh (kepatuhan) tersebut hingga saat ini masih dijadikan

sebagai panutan hidup orang Baduy.

Terkait dengan pelayanan hak-hak sipil komunitas adat Baduy sebagai penganut agama Slam Sunda Wiwitan, dalam pencantuman agama di KTP, masih belum mendapatkan prioritas sebagaimana halnya 6 agama yang dilayani negara. Meskipun sebelum adanya SIAK, sudah ada tercantum pada KTP yang ditandatangani oleh Camat setempat dengan Slam Sunda Wiwitan. Artinya kebijakan pemerintah daerah pada saat itu telah mencantumkan agama Slam Sunda Wiwitan pada KTP.

Rekomendasi:

Dengan adanya program SIAK menjadikan komunitas suku adat Baduy tidak memperoleh haknya dalam pencantuman agama pada KTP, sehingga kementerian terkait sebaiknya mempertimbangkan kembali untuk memberikan pelayanan hak yang sama kepada warga negaranya dan sebaiknya disesuaikan dengan peraturan daerah.

Daftar Pustaka

Buku

- Adimihardja, Kusnaka. *Dinamika Budaya Lokal*. Bandung: CV. Indra Prahasta dan Pusat Kajian LBPB, 2007.
- Adimihardja, Kusnaka. Orang Baduy di Banten Selatan: Manusia air pemelihara sungai, *Jurnal Antropologi Indonesia*, Th. XXIV, No. 61, Jan-Apr 2000, hal 47 – 59.
- Sihabuddin, Ahmad. *Persepsi Komunitas Adat Baduy Luar Terhadap Kebutuhan Keluarga di Kabupaten Lebak Provinsi Banten*. Bogor: Institut Pertanian Bogor, 2009.
- Robert Bogdan & Steven Taylor. *Introduction to Qualitative Reserach Methode: A Phenomenological Approach to the Social Science*, Alih Bahasa Arief Furchan. Surabaya: Usaha Nasional, 2009.
- Kesuma, Sobby, Arsyad. *Fenomena Konversi Agama pada Komunitas Suku Baduy Banten (makalah)*, 2009.

Kurnia, Asep S, Pd dan Sihabuddin, Ahmad. *Saatnya Baduy Bicara*. Jakarta: Bumi Aksara, 2001

Lexy. J. Moleong, 1999, Metodologi Penelitian Kualitatif, Bandung, Remaja Rosdakarya dalam <http://www.antaraneews.com/berita/287527/sunda-wiwitan-tak-masuk-ktp-baduy- datangimk>, diakses Tanggal, 12 Desember 2011

Garna, Y. *Masyarakat Baduy di Banten, dalam Masyarakat Terasing di Indonesia*, Editor: Koentjaraningrat & Simorangkir, Seri Etnografi Indonesia No.4. Jakarta: Departemen Sosial dan Dewan Nasional Indonesia untuk Kesejahteraan Sosial dengan Gramedia Pustaka Utama, 1993.

Wawancara

Dr. Ahmad Sihabuddin (Penulis Buku Saatnya Baduy Bicara).

Jaro Dainah, 23 April 2013.(Jaro Pamarentahan Baduy Luar)

Wewen (Kasi Bagian KTP dan Pendaftaran Kependudukan)

Wanto (Kasi Penerbitan Akte Kelahiran)

H. Sapin (Sekdes Kanekes)

Poim Hamzah (KUA Kecamatan Leuwidamar)

Ayah Mursyid (Baduy Dalam)

Ayah Karmain (Baduy Dalam)

Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Kacamata Peran BP4

RR. Rina Antasari

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang

Nilawati

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang

Diterima redaksi 30 Januari 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

Domestic Violence (domestic violence) is a universal case that led to the complex effects when compared with other forms of violence. Domestic violence is marital affairs, so that people still think of domestic violence as a private family matter. State institutions that are closest to the problems of marital affairs is Marriage Guidance and Preservation Board (BP4). Thus the problem of domestic violence should be a BP4 domains at the initial level. In fact, BP4, can not function well on the problem of domestic violence, especially in the City of Palembang due to several factors: the lack of understanding in BP4 officers about domestic violence, lack of support in term of government policy, there is no coordination between BP4 and Courts as well as the lack of infrastructure

Keywords: Marriage, Domestic Violence, Regulation

Pendahuluan

Manusia selalu berada dalam proses perjalanan hidupnya melalui tingkatan dan waktu yang disebut dengan daur hidup. Salah satu tingkatan dan waktu yang dilalui dalam hidup adalah perkawinan. Masa perkawinan merupakan salah satu masa di mana seseorang melepaskan dirinya dari lingkungan kelompok keluarganya, dan mulai membentuk kelompok kecil miliknya sendiri namun secara rohaniah terkadang tidak lepas dari pengaruh kelompok hidupnya semula. Dengan

Abstrak

Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) merupakan kasus universal yang berdampak kompleks jika dibandingkan dengan kekerasan lainnya. KDRT masuk dalam wilayah ikatan perkawinan sehingga masyarakat masih memandang KDRT sebagai masalah pribadi keluarga. Institusi negara yang paling dekat berurusan dengan permasalahan perkawinan adalah BP4. Dengan demikian permasalahan KDRT seharusnya menjadi domain BP4 pada tingkat awal. Dalam kenyataannya BP4 belum dapat menjalankan perannya secara maksimal terhadap permasalahan KDRT khususnya di Kota Palembang. Banyak faktor yang mempengaruhi diantaranya masih kurangnya tingkat pemahaman petugas BP4 tentang KDRT, kurangnya dukungan kebijakan pemerintah, belum ada koordinasi antara BP4 dan Pengadilan serta kurangnya sarana prasarana

Kata Kunci : Pernikahan, Kekerasan Dalam Rumah Tangga, Regulasi

kata lain melalui pernikahan akan terbentuk pola-pola pemukiman baru dan mengubah pola-pola pemukiman sebelumnya antara dua keluarga besar suami isteri. (Kustini, 2011: 61)

Pada umumnya perkawinan mempunyai berbagai fungsi di antaranya: sebagai sarana legalisasi hubungan seksual antara laki-laki dengan perempuan dipandang dari sudut adat dan agama serta undang-undang negara, penentuan hak dan kewajiban serta perlindungan atas suami isteri berikht anak-anak dan memenuhi kebutuhan

manusia akan teman hidup status sosial dan terutama untuk memperoleh ketentraman batin. Dari perkawinan menimbulkan hubungan baru tidak saja antara pribadi yang bersangkutan tetapi juga antara kedua keluarga. Perbedaan antara kedua keluarga dapat sangat berbeda baik mengenai asal-usul, adat istiadat, pendidikan, tingkat sosial, tata krama, bahasa dan lain sebagainya. Sehingga kenyataan yang ditemui di masyarakat masih ada kecenderungan bahwa partisipasi perempuan dalam keluarga relatif tertinggal dibandingkan dengan laki-laki. Faktor penyebab utama dari kondisi ini adalah masih adanya stereotipe (pelabelan negatif) yang didasarkan atas jenis kelamin, di mana perempuan dianggap memiliki ruang gerak yang lebih terbatas dibandingkan dengan laki-laki dan kondisi inilah yang disebut sebagai bias gender. Ironisnya dari situasi bias gender ini tidak menutup kemungkinan dapat menjurus timbulnya Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT).

Mengenai definisi bias gender sebagaimana disebut di atas, bias gender didefinisikan sebagai pembagian posisi dan peran yang tidak adil antara laki-laki dan perempuan. Perempuan dengan sifat feminin dipandang selayaknya berperan di sektor domestik, sebaliknya laki-laki yang maskulin sudah sepatutnya berperan di sektor publik. Bias Gender adalah kebijakan/ program/ kegiatan atau kondisi yang memihak atau merugikan salah satu jenis kelamin. (<http://monaliasakwati.blogspot.com>, diakses tanggal 1 Juni 2013).

Dalam upaya memberikan wawasan keilmuan kepada calon orang tua nantinya (dalam hal ini Calon Pengantin), pemerintah telah membentuk suatu badan yang dinamakan Badan Penasihatian Pembinaan Pelestarian Perkawinan (BP4). Badan ini melakukan bimbingan, penasihatian, dan penerangan mengenai nikah, talak, cerai, rujuk kepada masyarakat, baik

perorangan maupun kelompok, memberikan bantuan mediasi kepada para pihak yang berperkara di Pengadilan Agama, memberikan bantuan advokasi dalam mengatasi masalah perkawinan, keluarga dan perselisihan rumah tangga di peradilan agama, menurunkan terjadinya perselisihan serta perceraian, poligami yang tidak bertanggung jawab, pernikahan di bawah umur dan pernikahan tidak tercatat. Namun dalam kenyataannya, terkadang peran BP4 belum berjalan sebagaimana yang diinginkan. Penasihatian hanya sebagai syarat formal ketika seseorang akan menikah, akan tetapi tidak menjadi persyaratan substansial. Kondisi seperti ini terjadi juga di Kota Palembang. Apabila seperti ini adanya wajar apabila angka terjadinya Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) terus bertambah.

Kasus KDRT merupakan kasus universal yang berdampak kompleks apabila dibandingkan dengan kekerasan lainnya. KDRT masuk dalam wilayah ikatan perkawinan yang dipandang oleh sebagian anggota masyarakat sebagai ikatan yang sakral, dan lebih dipenuhi dengan berbagai norma sosial, budaya dan keyakinan agama. Kondisi ini menyebabkan masyarakat berpandangan bahwa KDRT merupakan masalah pribadi keluarga, tidak boleh dicampuri, dan dianggap wajar kalau suami melakukan kekerasan terhadap isteri mengingat suami dipandang sebagai kepala keluarga dan pendidik isteri.

Menurut Divisi Pendampingan *Women Crisis Center* (WCC) Sumatera Selatan sepanjang tahun 2011 telah melakukan pendampingan atas 386 kasus, untuk KDRT ada 133 kasus. Mayoritas korbannya adalah perempuan. (*Women Crisis Center Sumatera Selatan, Tahun 2011*).

Pengadilan Agama Kelas I.A Kota Palembang pada tahun 2010 memutuskan 228 perkara perceraian yang disebabkan oleh KDRT dalam bentuk kekerasan fisik berjumlah 47 perkara, kekerasan psikis

108 perkara dan akibat penelantaran 178 perkara. Pada tahun 2009 ada 365 perkara dan ditahun 2008 ada 481 perkara. (Pengadilan Agama Kelas 1A Palembang Tahun 2010). Data dari Polisi Resort Kota Palembang diperoleh informasi bahwa pada tahun 2009 dan 2010 tercatat 11 kasus KDRT yang terdiri dari kekerasan fisik 5 kasus, kekerasan psikis 1 kasus dan kekerasan penelantaran 5 kasus. (Polres Kota Palembang Tahun 2010).

Di sisi lain perlu diingat bahwa Indonesia sebagai anggota negara Perserikatan Bangsa-Bangsa telah turut meratifikasi ketentuan tentang penghapusan segala bentuk kekerasan, termasuk KDRT. Dalam hal ini BP4 dituntut untuk menjalankan ketentuan Internasional tersebut di samping ketentuan pemerintah RI, agama dan budaya. Berdasarkan hal tersebut, penulis sangat tertarik untuk mengangkat permasalahan tentang *Kasus KDRT dalam kaitannya dengan Kinerja Institusi BP4*.

BP4 adalah Badan Penasehat, Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan, mempunyai tugas dan fungsi yang sangat erat dengan tugas pokok dan fungsi Pengadilan Agama Mahkamah Syar'iyah. Kekerasan Dalam Rumah Tangga KDRT terhadap istri adalah segala bentuk tindak kekerasan yang dilakukan oleh suami terhadap istri atau sebaliknya yang berakibat menyakiti secara fisik, psikis, seksual dan ekonomi, termasuk ancaman, perampasan kebebasan yang terjadi dalam rumah tangga atau keluarga. Selain itu, hubungan antara suami dan istri diwarnai dengan penyiksaan secara verbal, tidak adanya kehangatan emosional, ketidaksetiaan dan menggunakan kekuasaan untuk mengendalikan istri.

Dari pemikiran di atas timbul pertanyaan-pertanyaan di antaranya: Bagaimana pemahaman Petugas BP4 terhadap Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga? Bagaimana peran yang

dijalankan oleh BP4 dalam melakukan pencegahan dan penanggulangan Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga dan apakah yang menjadi faktor pendukung dan penghambat pelaksanaan BP4 terhadap permasalahan Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga?

Tulisan ini berangkat dari penelitian yang dilakukan di Kota Palembang. Oleh karena itu jawaban-jawaban atas pertanyaan di atas hanya dilihat dari Peran BP4 di Kota Palembang. Diharapkan secara teoritis berguna untuk pengembangan keilmuan di bidang pembinaan umat dan hukum keluarga dan secara praktis diharapkan dapat menjadi bahan masukan pengayaan fungsi dan peran BP4 khususnya dalam penanggulangan permasalahan KDRT di Kota Palembang khususnya dan di Indonesia umumnya.

Tinjauan Pustaka.

Sebagai bahan pengayaan penelitian dan pernyataan bahwa penelitian yang akan dilakukan mempunyai perbedaan dengan penelitian terdahulu, maka di bawah ini dipaparkan rujukan tentang penelitian terdahulu di antaranya: Penelitian dengan judul "BP 4 Dalam Perspektif Masyarakat Berubah (Studi Pada BP4 Kecamatan Ilir Timur II Palembang)", peneliti Nyayu Kholijah dkk. Hasil penelitiannya memaparkan: Selanjutnya dijelaskan Peran BP4 lebih menonjol terhadap pihak akan menikah (Lemlit IAIN Raden Fatah Palembang). Selanjutnya Wahyu Widiana (2006) yang mengkaji penasihat keluarga bermasalah. Kajian tersebut mengambil judul "Pola Penasihat Keluarga Bermasalah: Peranan Mediasi sebagai Salah Satu Alternatif". Wahyu menyebutkan bahwa seringkali terjadi ketidaksinkronan hubungan antara Pengadilan Agama dengan BP4. Seringkali perkara yang belum selesai di BP4 sudah

masuk disidangkan di Pengadilan Agama. Padahal kedua lembaga ini bisa saling memberi masukan. Penelitian lain juga pernah dilakukan oleh Netty Syafarita tahun 2008 di Aceh yang mengambil judul Peranan BP4 Dalam Upaya Penyelesaian Perselisihan Perkawinan. Penelitian di Kecamatan Bandar, Aceh ini menyimpulkan bahwa peran BP4 masih belum maksimal, terbukti dari 27 kasus perselisihan perkawinan, hanya 8 kasus yang bisa didamaikan oleh BP4, selebihnya masuk ke Mahkamah Syariah.

Perbedaan dari penelitian terdahulu akan lebih spesifik terhadap Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Penelitian yang khusus membahas mengenai aktifitas BP4 di Palembang, belum ditemukan. Hal inilah yang menarik bagi penulis untuk menelaahnya lebih lanjut apalagi dikaitkan pula dengan konteks masyarakat yang sedang berubah/dalam masa transisi.

Kerangka Pikir

Sebagai pisau analisis pembahasan masalah digunakan berbagai teori di antaranya Teori Pembagian Peran anggota Keluarga, Teori Kultur Organisasi dan Teori Solidaritas Masyarakat.

Teori Pembagian Peran anggota Keluarga. Kehidupan rumah tangga akan mengenal penetapan pembagian peran bagi anggota keluarga laki-laki dan perempuan. Ada 2 (dua) teori yang membahas tentang peran laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga. *Pertama* Teori *Nature* memandang peran laki-laki dan perempuan merupakan peran yang telah digariskan oleh alam, yang terkonsep sebagai pertentangan kosmik yang kembar. Ada dua entitas yang selalu berlawanan yang berada pada titik eksistensial yang asimetris dan tidak berimbang. Menurut teori ini kelompok pertama dikonotasikan secara positif dan dikaitkan dengan laki-laki. Sementara

kelompok kedua berkonotasi negatif yang selalu dikaitkan dengan perempuan. (Hidle Hein, 1989: 294).

Kedua adalah Teori *nurture*. Dalam hal ini pendefinisian laki-laki yang dilakukan oleh masyarakat patriarki sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari tiga konsep metafisika yakni identitas, dikotomi dan kodrat. Identitas merupakan konsep pemikiran klasik yang selalu mencari kesejatan pada yang identik. *Ketiga*, Teori Kultural Organisasi, memahami organisasi, termasuk dalam hal ini adalah BP4, harus bermula dari pemahaman latar belakang kehadiran organisasi tersebut, serta implikasinya dalam melaksanakan tugas dan wewenangnya. Dalam hal ini sebuah konsep yang dikemukakan oleh Wayne Faces dan Don Faules, (Face, Wayne dan Don Faules, 1993: 6) mengenai budaya organisasi bisa dijadikan bahan acuan. Faces dan Faules menegaskan bahwa terbentuknya sebuah organisasi adalah sebuah realitas yang diciptakan oleh manusia. Ada dua hal yang bisa dimaknai di sini, organisasi sebagai sesuatu yang fungsional, dan organisasi sebagai sebuah pembentukan pemahaman.

Prosedur Penulisan.

Tulisan ini beranjak dari suatu penelitian yang bertipe penelitian kasus tentang kinerja BP4 di Kota Palembang dalam melaksanakan fungsi dan perannya terhadap permasalahan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif dan berusaha menggambarkan temuan data di lapangan saat ini dan menemukan ide perubahan ke depan. Data diperoleh langsung dari informan di lapangan, sedangkan data sekunder diperoleh dari buku-buku atau referensi yang mendukung permasalahan dan dokumen-dokumen dari objek penelitian. Informan kunci adalah Petugas BP4

di Kota Palembang. Data yang telah dikumpulkan diolah dan dinalisis dengan Metode deskriptif Analitis.

Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga Dan BP4

Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) tidak dapat terlepas dari lembaga perkawinan. Perkawinan mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam menyempurnakan kebahagiaan hidup manusia karena perkawinan merupakan sendi dasar terbentuknya keluarga. Di mana anggota keluarga harus saling membantu dan melengkapi agar tercapai kesejahteraan lahir dan batin. Akad nikah adalah perjanjian suci antara seorang laki-laki dan seorang perempuan membentuk keluarga bahagia dan kekal. (Moh Nidris Rahmulyo, 1979: 1). Dalam UU No.1 Tahun 1974 Pasal 1 disebutkan bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga bahagia yang kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Adapun pengertian kekerasan atau *la violencia* di Columbia, *the vendetta barbaricina* di Sardinia Italia atau *la vida vale nada* di El Salvador yang ditempatkan di belakang kata kejahatan sering menyematkan, seolah-olah sesuatu yang dilakukan dengan kekerasan dengan sendirinya merupakan kejahatan. (Syariffuddin Petanase, 1988: 1). Padahal kekerasan menurut ahli adalah kekerasan yang dipergunakan sedemikian rupa yang mengakibatkan kerusakan fisik atau psikis yang bertentangan dengan Undang-Undang. (Ibid). Pasal 89 KUHP menyebutkan kekerasan yaitu membuat orang pingsan atau tidak berdaya. Kekerasan itu ditujukan pada seseorang. Menurut Undang-Undang RI Nomor: 23 Tahun 2004, kekerasan Dalam Rumah Tangga adalah "setiap perbuatan

terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga".

Sebagaimana disebutkan dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan disebutkan bahwa tujuan perkawinan adalah membentuk keluarga (rumah tangga) yang kekal abadi dan bahagia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Sedangkan dalam konsep Islam, berkeluarga tujuannya untuk membentuk dan mewujudkan keluarga sakinah, mawaddah, warahmah yang merupakan tujuan dari pernikahan itu, sebagaimana tertulis pada Al- Qur'an Surat Ar-Rum ayat 21. (Mahmud Yunus, 1983: 149). Berarti pasangan suami isteri yang dibentuk dari rasa kasih sayang, saling mencintai, saling menerima dan saling memberi tidaklah mungkin kiranya untuk saling menganiaya satu sama lain. Mengenai bentuk-bentuk kekerasan dalam rumah tangga sebagaimana disebutkan di dalam UU Nomor 23 Tahun 2004 berupa : Kekerasan fisik; Kekerasan psikis; Kekerasan seksual; dan Penelantaran rumah tangga (Pasal 5 UU PKDRT)

Badan Penasihatian Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan disingkat dengan BP4 adalah lembaga profesi dan mitra Kementerian Agama dalam mewujudkan keluarga yang *Sakinah Mawadah wa Rahmah*, dan memberikan bimbingan serta penasihatian mengenai nikah, talak,cerai dan rujuk kepada masyarakat baik perorangan maupun kelompok. (Proyek Bimbingan Keluarga Sakinah.2004: 46). BP4 berada dalam struktur Kementerian Agama, khususnya di bawah Direktorat Urusan Agama dan Pembinaan Syariah. Di tingkat

Kementerian ada BP4 Pusat yang membawahi BP4 tingkat provinsi, kemudian BP4 tingkat kota dan lingkup terkecil adalah BP4 tingkat Kecamatan yang berada di setiap Kantor Urusan Agama. Secara historis, kelahiran BP4 dilatarbelakangi oleh tingginya angka perceraian. Menurut Keputusan Menteri Agama Nomor: 30 Tahun 1977 disebutkan: BP4 merupakan satu-satunya badan yang bertugas menunjang sebagian tugas Departemen Agama dalam hal ini Ditjen Bimas Islam dan Urusan Haji dalam bidang penasihat perkawinan, perselisihan dan perceraian, namun bukan organisasi struktural Departemen Agama dan kedudukannya bersifat semi resmi yang mendapat subsidi dari pemerintah karena sifat keanggotaannya tidak mengikat. Dalam situasi dan kondisi seperti ini BP4 tetap melaksanakan tugas dan mengembangkan misi untuk meningkatkan mutu perkawinan dan mewujudkan keluarga bahagia sejahtera. (BP4 Pusat, 1986: 118).

Adapun yang menjadi landasan filosofis berdirinya BP4 tercantum dalam Mukaddimah Anggaran Dasar BP4 yang memuat inti motivasi dan semangat berdirinya BP4 di antaranya: (Sumayya, 2006: 31)

1. Firman Allah Surat Ar-Rum ayat 21 yang menganjurkan laki-laki dan perempuan untuk membentuk keluarga (menikah) agar tercipta ketentraman dan tumbuhnya rasa kasih sayang.
2. Rumah tangga sejahtera dan bahagia diperlukan adanya bimbingan yang terus menerus dan berkesinambungan dari para korps Penasihat.
3. Diperlukan adanya korps penasihat perkawinan.

Sedangkan sendi dasar operasionalnya berlandaskan perikehidupan yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa dalam pembentukan rumah tangga

yang menjadi sendi dasar negara, dibebankan kepada Kementerian Agama yakni dengan melaksanakan Undang-Undang Nomor: 22 tahun 1946 tentang Pengawasan dan Pencatatan NTR (Nikah, Talak dan Rujuk) yang berlaku menurut Agama Islam. Dalam hal ini pemerintah mempunyai tugas sebagai pengawas dan mencatat perkawinan, sementara pemeliharaan dan perawatan kelestarian perkawinan diserahkan kepada pasangan suami isteri.

BP4 memiliki keanggotaan yang terdiri atas: (1) Tokoh-tokoh organisasi perempuan dan laki-laki; (2). Pejabat-pejabat, tenaga ahli atau tokoh perorangan yang diperlukan. Para anggota BP4 dapat disebut Konselor BP4. Konselor perannya tidak saja melayani suami isteri yang sudah berkelahi sedemikian lama atau hebatnya sehingga mereka sudah memikirkan untuk bercerai, akan tetapi memberikan pendidikan dan menatar menghindari dan mengurangi konflik. Dengan demikian, berarti BP4 memiliki tujuan untuk mempertinggi mutu perkawinan dan mewujudkan keluarga bahagia, sejahtera dan kekal menurut agama Islam. Dengan ditetapkannya Peraturan Mahkamah Agung (PMA) No: 01/2008 tanggal 31 Juli 2008 dan berlaku sejak ditetapkannya itu, maka peran BP4 dalam mengupayakan perdamaian bagi pasangan yang sedang berperkara di PA dan Mahkamah Syar'iyah menjadi lebih besar lagi. Menurut Peraturan Mahkamah Agung ini, selain beberapa perkara tertentu, semua sengketa perdata yang diajukan ke pengadilan tingkat pertama wajib lebih dahulu diupayakan penyelesaiannya melalui perdamaian dengan bantuan mediator. Sejak dulu upaya perdamaian yang dilakukan oleh BP4 merupakan upaya di luar pengadilan. Setelah dengan tegas disebutkan oleh PERMA 01/2008, bahwa Pengadilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah juga termasuk pengadilan yang terikat oleh ketentuan ini, maka mediasi yang

dilakukan oleh mediator bersertifikat dari BP4 juga dapat merupakan bagian dari proses berperkara di pengadilan. “Jadi, posisinya lebih kuat dan perannya lebih dapat berkembang lagi”.

Untuk meningkatkan peran BP4 dalam upaya perdamaian bagi perkara – perkara yang ditangani oleh PA, ada beberapa hal yang perlu mendapat perhatian dari para tokoh BP4. *Pertama*, perlu menambah tokoh – tokoh yang ahli atau melakukan peningkatan wawasan dan pemahaman di bidang psikologi keluarga dan hukum positif yang berkaitan dengan kewenangan PA. *Kedua*, perlu kerjasama dengan Departemen Agama atau pihak lainnya dalam memperoleh dana operasional. Mediasi yang dilakukan oleh bukan hakim akan menambah beban biaya bagi para pihak. Hakim akan lebih cenderung dipilih sebagai mediator daripada yang bukan hakim, dengan alasan bahwa hakim yang bertindak sebagai mediator tidak dibenarkan menerima imbalan sebagai mediator. Perlu diupayakan agar para pihak yang menggunakan mediator dari BP4 dibebaskan dari biaya jasa.

Hasil Dan Pembahasan.

BP4 sebagai lembaga mitra Kementerian Agama bertugas membantu dalam meningkatkan mutu perkawinan dengan mengembangkan gerakan keluarga sakinah; Tujuan BP4 untuk mempertinggi mutu perkawinan guna mewujudkan keluarga sakinah menurut ajaran Islam untuk mencapai masyarakat dan bangsa Indonesia yang maju, mandiri, bahagia, sejahtera materil dan spirituil. Keberadaan BP4 di Kota Palembang secara struktural berada di bawah Kepala KUA dan berkedudukan di KUA. Mengetahui berapa jumlah keluarga yang mengalami KDRT berikut sebab-sebabnya sangatlah penting untuk menentukan suatu pola penasihatn sebagai suatu upaya dalam pencegahan dan penanggulangan kasus KDRT. Dalam penelitian ini ada tiga lokasi pencarian data yakni BP4 Kecamatan Ilir Timur II, BP4 Kecamatan Sukarame dan BP4 Kecamatan Seberang Ulu I. Adapun besaran tahun penelitian dari tahun 2010 hingga tahun 2012 yang akan diuraikan di bawah ini.

Tabel 1.
Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga Di BP4
Kecamatan Ilir Timur II Kota Palembang Tahun 2010, 2011 dan 2012

Tahun	Jml Pelaporan	Yang Melapor			Korban			Faktor Penyebab	Bentuk Kekerasan
		Suami	Isteri	Pihak lain	Suami	Isteri	Lain nya		
2010	78	10	21	-		32	-	Perselisihan terus menerus	Fisik.
2011	78	29	49	-	2	76	-	Pada umumnya dikarenakan faktor ekonomi, suami mabuk-mabukan, suami berjudi dan main perempuan.	Fisik , Biologi, Krisis moral, ekonomi dan psikologi.
2012	17	8	9	-	-	17	-	Pada umumnya dikarenakan faktor ekonomi, suami mabuk-mabukan, suami berjudi dan main perempuan.	Fisik , ekonomi dan psikologi.

Sumber : Olah Data Dari Kecamatan Ilir Timur II Palembang, 2013.

Tabel di atas menunjukkan permasalahan KDRT di Kecamatan Ilir Timur II cukup banyak terjadi, meskipun di tahun 2012 ada penurunan. Data di atas sebatas adanya pelaporannya dari pihak-pihak yang berselisih. Diyakini Kepala KUA Kecamatan Ilir Timur II Fa, jumlah kasus yang ada dipastikan lebih dari data di atas. Karena para pihak yang berselisih lebih banyak langsung ke Pengadilan ketimbang ke BP4. Lebih lanjut Fa mengatakan bahwa hal seperti ini terjadi mungkin dikarenakan ketidaktahuan masyarakat tentang BP 4 itu sendiri. Di Kecamatan Ilir Timur II secara khusus belum ada kepengurusan BP.4, namun secara substansi pekerjaannya sudah dijalankan dan berada di bawah Kepala KUA. Lebih lanjut dijelaskan, keluarga yang mengalami permasalahan dalam rumah tangga apabila mereka meminta bantuan ke KUA akan diberi bantuan semaksimal mungkin dalam penyelesaian permasalahan. Hal tersebut dilakukan dengan cara memanggil para pihak yang berselisih tersebut untuk diberikan penasihat. Sepanjang pasangan suami isteri yang berselisih masih dapat didamaikan maka BP4 terus berupaya untuk mendamaikan. Jika terjadi penganiayaan yang menyebabkan adanya luka maka korban dianjurkan segera untuk di visum. Apabila setelah dilakukan mediasi tidak mencapai kedamaian maka pasangan suami isteri yang berselisih tersebut permasalahannya dilimpahkan ke Pengadilan Agama dan berlanjut dengan perceraian. Kalau pihak yang berselisih ingin mengajukan ke aparat hukum lain selain Pengadilan Agama biasanya hal tersebut dilakukan sendiri oleh pihak yang berselisih tersebut. Karena itu adalah hak para pihak, sedangkan BP4 hanya sebatas mendampingi. Disampaikan juga bahwa Kekerasan Dalam Rumah Tangga adalah perbuatan yang dilarang oleh undang-undang dan Agama. Tidak boleh seorang suami menyiksa isterinya hingga membuat isteri menderita. Berilah teguran

kepada isteri, apabila isteri salah karena agama mengajarkan demikian. Seorang isteri harus hormat pada suami. SA, salah seorang petugas BP4 di Kecamatan Ilir Timur II menambahkan bahwa faktor penyebab terjadinya KDRT di wilayah Kecamatan Ilir Timur II bermacam-macam. Faktor yang paling dominan dikarenakan faktor ekonomi. Sedangkan bentuk kekerasan yang dilakukan pada umumnya berupa kekerasan fisik disusul oleh kekerasan psikologi. Sejauh mengenai pencegahan terhadap tindak KDRT kepada setiap Catin, diakui oleh Fa, belum maksimal melakukan penasihatian perkawinan khususnya tentang KDRT. Mengingat terkadang yang mengurus administrasi pernikahan bukan Catin yang bersangkutan melainkan pihak lain baik dari keluarga catin ataupun memakai jasa pihak lain. Hal ini menjadi faktor penghambat ekstern dari peran BP4 dalam melaksanakan fungsi penanggulangan KDRT. Di samping itu minimnya tenaga pembimbing di BP4 KUA Kecamatan Ilir Timur II sehingga tidak bisa secara langsung terjun ke masyarakat. Sementara keadaan masyarakat yang heterogen, tingkat sosial dan ekonomi serta tingkat pendidikan yang berbeda sehingga menimbulkan tingkat pemahaman yang berbeda pula. Ditambah adanya rasa enggan dari masyarakat untuk datang ke BP4, ketika sedang menghadapi masalah. Sarana dan prasarana yang dimiliki oleh petugas BP4 secara khusus di Kecamatan Ilir Timur II belum ada. Semuanya adalah milik Kantor Urusan Agama.

Selanjutnya kembali Fa menambahkan bahwa BP4 dalam melaksanakan fungsi- perannya hingga saat ini belum mempunyai Surat Keputusan yang mengaturnya. Hanya Kebijakan di lingkungan KUA yang dipakai. Sehingga kekuatan Hukum dari BP4 tersebut masih lemah. Jadi Keputusan Munas BP4 ke XIV / 2009 hanya 50 % yang dijalankan dari 12 ketentuan .(masih merujuk ketentuan lama). Belum ada

keharmonisan fungsi antara BP4 dan Pengadilan Agama. Ini dapat terjadi ketika ada pasangan suami isteri yang akan bercerai dan tidak dapat menunjukkan surat nikah mereka. Maka PA biasanya melayangkan surat ke KUA untuk menerbitkan surat keterangan nikah. Seyogyanya pihak yang berselisih terlebih dahulu menghadap KUA dalam hal ini BP4 untuk menyelesaikan permasalahan mereka. Dengan kata lain tidak ada keterkaitan hukum yang kuat antara penasihat BP4 dengan Pengadilan. Penasihat BP4 merupakan penasihat di luar pengadilan yang dilakukan bukan atas perintah atau rekomendasi majelis pengadilan. Sehingga hasilnya pun, jika dibawa ke pengadilan, bukan merupakan rekomendasi yang kuat yang langsung dapat diterima oleh majelis hakim.

Majelis hakim harus melakukan proses dari awal lagi, walaupun yang berperkara telah melalui proses penasihat di luar pengadilan. Penasihat-penasihat di pengadilan tetap dilakukan sesuai hukum acara yang berlaku. Pola penasihat seperti ini tentunya tidak menguntungkan kepada pencari keadilan atau kepada sistem penasihat itu sendiri. Salah satu penyebab dari kelemahan pola selama ini adalah belum ada ketentuan teknis beracara yang dapat dijadikan pedoman oleh pengadilan, sehingga seringkali terjadi adanya hubungan yang kurang mesra antara Kantor Kementerian Agama dengan Pengadilan Agama.

Hasil penelitian yang didapat dari beberapa informan di Kecamatan Sukarame disajikan di bawah ini:

Tabel 2
Tindak. Kekerasan Dalam Rumah Tangga Di BP4
Kecamatan Sukarame Kota Palembang Tahun 2010, 2011 dan 2012

Tahun	Jumlah Pelaporan	Yang Melapor			korban			Faktor Penyebab	Bentuk Kekerasan
		Suami	Isteri	Pihak lain	Suami	Isteri	Lainnya		
2010	30	-	30	-	-	30	-	Menelantarkan, menganaiaya, berjudi, mabuk-mabukan, berselisih terus menerus dan berzina	F i s i k , Ekonomi dan psikis.
2011	23	-	23	-	-	23	-	Menelantarkan, menganaiaya dan berselisih terus menerus.	F i s i k , Ekonomi dan psikis.
2012	20	-	20	-	-	20	-	Menelantarkan, menganaiaya dan berselisih terus menerus.	F i s i k , Ekonomi dan psikis.

Sumber : Olah Data KUA Kecamatan Sukarame Palembang. 2013.

BP4 Kecamatan Sukarame juga berada di Kantor Urusan Agama. Kondisi ini sama dengan semua BP4 lainnya di kota Palembang. Informan RA (Wawancara tanggal 18 September 2013) yang bertugas sebagai Penyuluh dan sekaligus menjadi anggota BP4 mengatakan, untuk wilayah Kecamatan Sukarame peran BP4 belum sepenuhnya mengacu kepada Keputusan Munas 2009. Hal ini dikarenakan BP4 belum jelas kedudukannya. Kondisi yang terjadi selama ini, BP4 berada di dalam Struktur Keluarga Sakinah yang merupakan bagian yang ada di Kantor Urusan Agama. Apalagi untuk melibatkan pihak lain ketika dalam menyelesaikan rumah tangga yang bermasalah. Berkenaan dengan tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga. RA mengatakan KDRT adalah permasalahan pribadi sehingga BP4 belum dapat turut campur apabila belum ada pengaduan dari pihak yang berselisih. BP4 dalam menyelesaikan KDRT hanya sebagai penasihat yang prosesnya dilakukan sebagai berikut:

Setelah ada pelaporan dari pihak yang berselisih (suami atau isteri) petugas BP4 mencatat menanyakan apa permasalahan atau kejadian yang ada secara rinci dan memberi penasihat.

1. Jika korban mengalami luka maka korban dianjurkan untuk visum.
2. Memanggil lawan korban (suami) untuk dimintai penjelasan dan menasihati.
3. Kedua belah pihak yang berselisih diberi jeda waktu untuk berdamai.
4. Kemudian pihak yang berselisih dipanggil menghadap kembali setelah lebih kurang 1 minggu.
5. Apabila tidak ada lagi kecocokan di antara kedua belah pihak (suami-isteri), BP4 menyerahkan kepada

kedua belah untuk menyelesaikan kasusnya untuk diselesaikan melalui jalur hukum atau berjalan begitu saja.

6. Jika jalur hukum yang diinginkan oleh pihak yang berselisih, BP4 memberi petunjuk kepada mereka.

Dari informan RA diperoleh jawaban bahwa BP4 dalam memberikan pelayanan kepada suami isteri yang berselisih hanya sebatas penasihat. Selanjutnya RA mengatakan permasalahan KDRT kurang tepat kalau diselesaikan dengan UU No: 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Karena terkesan UU tersebut mendiskriminasi laki-laki. UU tidak memberikan penjelasan secara rinci tentang perbuatan apa, kapan dan bagaimana itu dilarang. Menurutnya, ada beberapa perbuatan yang sebenarnya boleh dilakukan antara suami dan isteri ternyata dilarang oleh UU Nomor: 23 Tahun 2004, misalnya suami memukul isteri, karena isteri nusyus atau tidak mau dinasihati. Kalau ini dilakukan oleh suami dan isteri mengadu maka suami terjerat dengan ketentuan Pasal 5 UU Nomor: 23 Tahun 2004 yakni melakukan kekerasan fisik. Untuk bentuk KDRT yang terjadi di Kecamatan Sukarame pada umumnya dalam bentuk Kekerasan Fisik yang disebabkan oleh Penelantaran Ekonomi. Peran BP4 dapat dikatakan sudah berjalan dengan baik. Hal ini didukung oleh kesiapan SDM dalam melaksanakan tugas. Sedangkan faktor penghambatnya adalah belum lengkapnya sarana dan prasarana, belum ada kerjasama dengan instansi yang terkait, sehingga menyulitkan kinerja petugas BP4 KUA Kecamatan Sukarame, kurangnya peran serta tokoh-tokoh agama dan minimnya tenaga pembimbing di BP4.

Selanjutnya hasil penelitian yang diperoleh dari Kecamatan Seberang Ulu I. Peran BP4 dan pemahaman petugas BP4 tentang KDRT disajikan sebagai berikut:

Tabel 3
Tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga Di BP4
Kecamatan Seberang Ulu 1 Kota Palembang Tahun 2010, 2011 dan 2012

Tahun	Jml Pelaporan	Yang Melapor			korban			Faktor Penyebab	Bentuk Kekerasan
		Suami	Isteri	Pihak lain	Suami	Isteri	Lain nya		
2010	52	8	44	-	-	52	-	Tidak memberi nafkah materi, penganiayaan, mengancam, sering terjadi perselisihan, poligami, selingkuh, mabuk, turut campur orang tua, berbuat kasar dan cemburu.	F i s i k , Ekonomi / penelantaran dan psikis.
2011	30	1	29	-	1	29	-	Tidak memberi nafkah materi, penganiayaan, sering terjadi perselisihan, ,suami banyak hutang, isteri berselingkuh.	Fisik, Psikis, san Ekonomi.
2012	20	-	20	-	-	20	-	Tidak memberi nafkah materi, penganiayaan, suami gangguan jiwa, sering terjadi perselisihan.	

Sumber: Olah Data KUA Kecamatan Seberang Ulu I Palembang. 2013.

Sama halnya dengan beberapa BP4 lain yang ada di Kota Palembang, secara struktural berada di bawah Kepala KUA. Informan RSI (Wawancara tanggal 20 September 2013) yang juga merupakan Kepala KUA Kecamatan Seberang Ulu I mengatakan, dalam menyelesaikan perselisihan KDRT pihak BP4 selalu berperan aktif. Pihak berselisih yang datang diterima oleh petugas untuk dimintai keterangan atau menceritakan kejadian yang sebenarnya mengapa KDRT sampai terjadi. Berselang beberapa hari pihak lawan dari yang mengadu dipanggil guna mencari kesamaan alasan. Setelah itu petugas BP4 mempelajari penyebab perselisihan dan berusaha mendamaikan. Menurut Petugas BP4 Kecamatan Seberang Ulu I RSI,

Persoalan KDRT tidak hanya terjadi pada masyarakat berpendidikan rendah, tetapi juga pada masyarakat yang memiliki pendidikan yang baik. Sejak berlakunya UU PKDRT beberapa tahun yang lalu, domestic violence masih kerap terjadi. Ini dikarenakan UU tersebut belum mampu secara maksimal menekan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. NA menambahkan KDRT terjadi karena:

1. Tidak ada keharmonisan sebagai kumulasi berbagai faktor.
2. Tidak ada tanggung jawab.
3. Ekonomi.
4. Gangguan pihak ketiga.

5. Moral.
6. Cemburu.
7. Kawin Paksa.
8. Penganiayaan.
9. Poligami tidak seh.
10. Cacat biologis.
11. Kawin di bawah umur.
12. Politik.
13. Dipidana.

Lebih lanjut NA mengatakan untuk mengklasifikasi faktor-faktor penyebab terjadinya perselisihan dalam rumah tangga tidaklah mudah. Seringkali antara satu faktor dengan faktor lainnya sulit dibedakan, atau dapat disatukelompokkan. Bahkan banyak orang berpendapat, faktor perceraian itu hanyalah satu, yaitu pecahnya hati antara suami isteri (broken marriage). Apapun penyebab masalah, kalau hati tidak pecah, maka perkawinan akan tetap lestari. Di sinilah pentingnya penasihat. Namun demikian, mengetahui faktor-faktor penyebab keretakan rumah tangga secara spesifik sangatlah penting, juga untuk kepentingan penasihat. Apabila ingin bercerai dan sekaligus mendapatkan keadilan atas KDRT yang dialami, perempuan/ istri harus menempuh dua peradilan secara terpisah. Padahal ini bukanlah hal yang mudah dilakukan korban. Keterbatasan sanksi memberi dilema tersendiri, khususnya bagi istri yang dalam banyak kasus perceraian masih berharap ada kebaikan suami untuk memberi nafkah pada dirinya maupun untuk kepentingan anak-anaknya. Di sisi lain, korban pun enggan harus.

Begitu banyaknya proses penyelesaian persoalan KDRT yang dilakukan BP4 kiranya sudah waktunya BP4 diberi wewenang otonomi sendiri dan harus bekerjasama dengan berbagai

pihak terkait seperti tenaga medis, psikolog, aparat hukum, pemerintah setempat dan masyarakat. Jika kerjasama sudah terbina, maka terhadap persoalan KDRT hendaknya jangan mengedepankan penyelesaiannya di aparat kepolisian tetapi mengedepankan prinsip kekeluargaan.

Pada kenyataannya keberadaan BP4 memang sangat membantu untuk berbagai persoalan khususnya persoalan KDRT. Bantuan yang diberikan BP4 di antaranya membantu memecahkan masalah keluarga, mendamaikan suami isteri yang diliputi keinginan perceraian dan memberikan wawasan untuk membina rumah tangga. Kedatangan para klien kepada BP4 memberikan gambaran bahwa lembaga semi-resmi ini memiliki fungsi dan peran yang tidak dianggap "berat sebelah". Netralitas ini menguntungkan BP4 untuk menempatkan dirinya sebagai pihak ketiga atau mediator. Dengan posisi tengah itu maka BP4 memang diharapkan untuk memberikan solusi yang adil serta menguntungkan kedua belah pihak yang bertikai, meskipun boleh jadi klien yang pertama menuju meja BP4 adalah salah satu dari mereka.

Penutup

Pandangan petugas BP4 di kota Palembang terhadap KDRT pada dasarnya menganggap persoalan KDRT adalah masalah pribadi. Oleh karena itu terhadap persoalan KDRT peran BP4 sifatnya menunggu. Jika ada laporan dari pihak yang berselisih maka peran tersebut baru dapat dilakukan. Sebagaimana diketahui, BP4 hanya sebatas memberikan penasihat dan tidak berhak untuk menghukum para pihak. Dalam menghadapi persoalan KDRT terkesan petugas BP4 hanya memahami makna KDRT itu dengan kekerasan fisik. Sedangkan bentuk-bentuk KDRT yang

lain kurang dipahami. Sehingga wajar kalau dikatakan UU Nomor: 23 Tahun 2004 mendiskriminasi laki-laki. Karena menganggap ada hak laki-laki dalam perkawinan yang ditiadakan. Faktor-faktor pendukung yang menunjang keberhasilannya dalam menjalankan peran dan fungsinya di antaranya sebagai sebuah lembaga semi resmi, BP4 Kota Palembang, bagaimanapun merupakan bagian internal dari Kementerian Agama. Kedudukannya sebagai perpanjangan pemerintah tidak membawa kesulitan bagi BP4 dalam memenuhi kebutuhan institusinya. Bahkan BP4 dapat mengusahakan anggaran dari berbagai pemasukan; seperti jasa profesi penasehatan, dana bantuan pemerintah, lembaga donor agensi nasional maupun internasional, swasta, infaq masyarakat, dan dari berbagai sumber lain yang sah sesuai dengan perkembangan kegiatan dan beban organisasi.

Di samping penunjang, ada pula faktor penghambat yakni belum optimalnya kinerja BP4. Dari pengamatan peneliti dan beberapa data yang diperoleh, peran BP4 di Kota Palembang masih belum optimal karena koordinasi yang dilakukan dengan berbagai pihak masih sangat kurang. BP4 di kota Palembang. Meskipun keberadaan BP4 telah lama di Kota Palembang tetapi banyak masyarakat yang tidak memanfaatkan institusi ini atau bahkan tidak mengenalnya sama sekali. Keadaan ini terjadi karena buruknya sosialisasi yang dilakukan oleh BP4 kepada masyarakat. Anggapan lain mengenai BP4, masyarakat menilai institusi ini tidak *capable* dalam menjalankan tugasnya sehingga tidak banyak masyarakat yang memanfaatkan. Hal ini dapat ditelusuri melalui sumber daya manusia yang dimiliki oleh BP4 Kota Palembang. Beberapa staf atau penasehat perkawinan tidak memiliki latar belakang dunia pendidikan mengenai mediasi, konseling atau keagamaan. Keadaan ini membuat

BP4 Kota Palembang tidak mampu secara optimal mengeksplorasi sumber daya internalnya, yaitu, para petugasnya agar mampu menjalankan peran dan fungsi BP4 dengan baik terutama dalam mengatasi persoalan KDRT. Keadaan lain yang lebih memperburuk citra BP4 adalah anggapan birokratis dari masyarakat. Tentu ini dimaksudkan bahwa BP4 tidak banyak melakukan langkah-langkah revolutif atau mendekati masyarakat sehingga mereka dapat mengenal lebih baik institusi ini. Banyak di antara masyarakat yang lebih melihat bahwa urusan perkawinan, ketika hendak berniat cerai, maka solusinya adalah pengadilan. Kegagalan dalam membangun citra ini memang tidak dapat digeneralisir. tetapi selain pandangan di atas karena memang BP4 dianggap akan “menggangu” niatan suami istri yang memang bertekad untuk mengakhiri rumah tangga mereka. Di sinilah fungsi mediasi merasa tidak dibutuhkan oleh masyarakat karena pada akhirnya akan tetap memilih jalan berpisah bagi kehidupan perkawinan.

Faktor penghambat lain adalah, ketidakmampuan petugas BP4 dalam melakukan langkah-langkah mediasi, dibandingkan dengan penasehatan atau penerangan, komunikasi, dan informasi. Mediasi memang membutuhkan kesabaran dan ketelitian dalam menguraikan persoalan, sehingga mediator diharapkan dapat memberikan solusi yang terbaik. Kegagalan dalam menjalankan langkah mediasi ini, karena banyak yang telah mengalami kegagalan dalam proses negosiasi antara suami isteri yang berselisih.

Berdasarkan faktor pendukung dan penghambat yang telah diuraikan, kiranya peran BP4 memang masih dibutuhkan. Berbagai hambatan perlu dicarikan langkah solutif agar dapat mengoptimalkan kinerja lembaga ini. Sebagaimana dalam program kerja bidang advokasi dan mediasi yang

tercantum dalam Munas BP4 ke XIV/2009 yang berlangsung di Jakarta 1-3 Juni 2009, disebutkan di sana 3 program kerja yang dapat dilaksanakan; *pertama*, menyelenggarakan advokasi dan mediasi. *Kedua*, melakukan rekrutmen dan pelatihan tenaga advokasi dan mediasi perkawinan dan keluarga. *Ketiga*, mengembangkan kerjasama fungsional dengan Mahkamah Agung, Pengadilan Tinggi Agama, dan Pengadilan Agama. Dari program kerja yang tampak memang BP4 seharusnya membuka peluang bagi aktor-aktor lain untuk masuk di dalamnya, dalam hal ini adalah berbagai elemen masyarakat seperti ulama dan aktifis lembaga swadaya masyarakat. Hal ini selain akan menunjang kinerja mereka, juga lebih mendekatkan BP4 dengan masyarakat. Keterlibatan elemen masyarakat dengan pola rekrutmen yang ketat akan dapat mengoptimalkan kinerja dalam penasehatan, pembinaan dan pelestarian pernikahan. Apalagi kesan-kesan birokratis, elitis, dan mahal kemungkinan besar akan dapat diminimalisir karena latar belakang mediator mereka berasal dari masyarakat.

Selain itu, BP4 perlu melebarkan kerjasama dengan berbagai instansi, baik dari pemerintah maupun non-pemerintah yang selama ini kurang begitu dikembangkan. Dalam hal seperti ini memang dibutuhkan gerak aktif BP4 sebagai bentuk pelayanan terhadap

masyarakat, bukan hanya gerak pasif yang menunggu masyarakat untuk datang kepada BP4 ketika dihadapkan pada persoalan pernikahan. Dengan optimalisasi program kerja ini, maka peran BP4 akan dapat dilakukan secara optimal sehingga membawa kemaslahatan bagi masyarakat, bangsa dan negara.

Saran-saran

Adapun saran yang dapat disampaikan dalam penelitian ini adalah :

- 1) Bagi Lembaga : Hendaknya lebih memperkuat dan memberdayakan BP4 dari tingkat Pusat sampai ke tingkat Desa/Kelurahan dan lebih meningkatkan koordinasi dan kemitraan dengan instansi pemerintah lainnya dan non-pemerintah dan pihak lain yang terkait.
- 2) Bagi Masyarakat : Hendaknya mempertimbangkan dan berpikir secara matang sebelum mengambil keputusan untuk bercerai dan memanfaatkan lembaga BP4 sebaik-baiknya sebelum ke Pengadilan Agama karena lembaga BP4 memiliki tujuan untuk mempertinggi mutu perkawinan dan mewujudkan keluarga (rumah tangga) bahagia, sejahtera dan kekal menurut ajaran Islam.

Daftar Pustaka

Buku

- Abdul Mun'im Idris. *Pembunuhan Yang Diduga Korban Pembunuhan Di Jakarta*. Jakarta. Lembaga Kriminologi UI, 1977.
- Ade Latifa Soetrisno. *Kekerasan Suami Terhadap Isteri. Sebuah Analisis Berperspektif Feminis Atas Kasus-Kasus Di Sebuah Lembaga Konsultasi Perkawinan Di Jawa*. Jakarta: Program Kajian Wanita Pasca UI, 1999.
- BP4 Pusat. *Hasil Musyawarah Nasional BP4 VII dan PITNAS IV*. Jakarta, 1986.

- Face, Wayne dan Don Faulse. *Komunikasi Organisasi*. Bandung: , Remaja Rosdakarya, 1993.
- Hidle Hein. *Liberating Philosophi: An End to the Dichotomy of Spirit ang Matter*. Eds dalam *Ann Gary dan Marlyh Persall, Women, Knowledge and reality*. London: Unwin Hyman, 1989
- Hilman Hadikusuma. *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundang-Undangan,Hukum Adat Dan Hukum Agama*. Jakarta: Mandar Maju, 2007.
- Jonkers. *Hukum Pidana Hindia Belanda*. Tim Penterjemah. Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- Jonny Ibrahim. *Teori Dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*. Malang: Bayumedia Publishing, 2006.
- Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan. *Undang-Undang RI Nomor 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga*. Cetakan ke 5, 2008.
- Kustini. "Keluarga Harmoni Dalam Perspektif Berbagai Komunitas Agama Di Sukabumi Jawa Barat" dalam *Keluarga Harmoni Dalam Perspektif Berbagai Komunitas Agama*. Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Kementerian Agama, 2011.
- Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", Direktorat Pembinaan Peradilan Agama Islam Ditjen Pembinaan Kelembagaan Islam Departemen Agama. Pasal 3, 2001.
- Kristi .E. Purwandari. "Kekerasan Terhadap Perempuan: Tinjauan Psikologis Feminis", dalam *Pemahaman Bentuk-Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan Dan Alternatif Pemecahannya*, Editor Archie Sudiarti Luhulima. Jakarta: Kajian Wanita Dan Gender, Universitas, 2002.
- Mahmud Yunus. *Hukum Perkawinan dalam Islam menurut Mazhab Syafei, Hanafi, Maliki, Hambali*. Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1983.
- Moh Nidris Rahmulyo. *Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1979.
- Mulyana W. Kusumah. *Analisa Kriminologi Tentang Kejahatan Kekerasan*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982.
- Nyayu Khodijah dkk. *BP4 Dalam Perspektif Masyarakat Yang Berubah (Studi BP4 Kecamatan Iilir Timur II Palembang*. Penelitian DIPA IAIN Raden Fatah Palembang, 2009.
- Pengadilan Agama Kelas 1A Palembang Tahun 2010.
- Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1985.
- Polres Kota Palembang Tahun 2010.
- Proyek Bimbingan Keluarga Sakinah Tahun 2004.
- Smirchich, Linda. *Is the Concept of Culture a Paradigm for Understanding Organisations and Ourselves*, dalam *Organisations Culture*, Peter J Frost, Beverly Hills, California, Sage, 1981.
- Sjafri Sairin. *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian :Suatu Pendekatan Praktik*. Edisi Revisi. Jakarta: Rineka Cipta, 2010
- Sumayya. *Peranan BP4 Dalam Upaya Mencegah Perkawinan Usia Muda*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2006.

Syariffuddin Petanase. *Kejahatan Kekerasan Kolektif*. Palembang: Universitas Sriwijaya, 1988.

Unger, R., & Crawford, M. *Women and Gender: A feminist psychology*. New Jersey: McGraw Hill, Inc, 1992.

Women Crisis Center Sumatera Selatan, Tahun 2011.

Internet

Darmoko Suhendro. <http://darmikosuhendra.blogspot.com>. Di Akses 11 Maret 2013

<http://www.female.kompas.com>. Diakses 05 September 2013

<http://kompas.com>. Di Akses 11 September 2013.

<http://staff.uny.ac.id>. Atribusi *Kekerasan Pada Perempuan Korban Kekerasan Dalam Rumah Tangga*. Siti Rohma Nurhayati., Di Akses 14 September 2013.

Pemberdayaan Penyuluh dalam Meningkatkan Pelayanan Keagamaan di Kabupaten Lamongan Provinsi Jawa Timur

Ayatullah Humaeni

Dosen Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab IAIN "SMH" Banten

Zaenal Abidin

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI

Diterima redaksi 14 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

This study was conducted to assess whether the government's efforts succeeded in increasing the competence of religious counselor so that their duty on religious services runs effectively and optimally. Some important points to be examined in this study, are as follows: How does the implementation of regulations on Functional position of the religious counselor and its credit figure? How the empowerment effort which did by the government in increasing the competence of religious counselor? What factors are driving and inhibiting the religious counselor in carrying out its duties and functions? How do people's perceptions and expectations toward the religious counselor in performing its duties and functions?

Keyword: Religious Counselor, Competency, Strategic Role

Abstrak

Penelitian ini dilakukan untuk mengkaji sejauh mana upaya pemerintah berhasil meningkatkan kompetensi penyuluh agama sehingga tugas pelayanan keagamaan di masyarakat berjalan efektif dan optimal. Ada beberapa poin penting yang perlu dikaji dalam penelitian ini, yaitu sebagai berikut: Bagaimana implementasi regulasi mengenai Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya? Bagaimana upaya pemberdayaan yang dilakukan pemerintah dalam peningkatan kompetensi penyuluh agama? Faktor-faktor apa saja yang menjadi pendorong dan penghambat penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya? Bagaimana persepsi dan ekspektasi masyarakat terhadap penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya?

Kata Kunci: Penyuluh Agama, Kompetensi, Peran Strategis

Latar Belakang

Penyuluh agama mempunyai tanggung jawab dan peran strategis dalam membina dan membimbing masyarakat melalui pendekatan dan bahasa agama. Menjadi penyuluh agama merupakan suatu pilihan pekerjaan mulia yang membutuhkan motivasi dan dorongan kuat serta komitmen tinggi untuk membawa masyarakat menjadi lebih baik, lebih religius dan memiliki sikap dan sifat yang bersandar pada nilai-nilai agama, nilai moral, dan nilai tradisi masyarakat setempat.

Menjadi penyuluh agama bukanlah pekerjaan mudah karena selain harus melaksanakan tugas-tugas yang menjadi tugas pokok dan fungsi sebagai penyuluh agama, mereka seringkali harus berhadapan dengan kondisi masyarakat dengan latar belakang sosial-budaya yang beragam dan kompleks, ditambah lagi jika bertugas di tempat-tempat terpencil mereka harus mengalami kesulitan dalam hal akses transportasi ke tempat binaan. Oleh karena itu, tanpa didasari niat dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* dan niat ikhlas mengajak masyarakat (umat) untuk bersikap sesuai dengan nilai-nilai

ajaran agamanya, hampir tidak mungkin kegiatan kepenyuluhan berjalan baik dan maksimal.

Di Kabupaten Lamongan, sebagai salah satu basis pesantren di Jawa Timur dengan jumlah pesantren mencapai 251 pondok pesantren yang tersebar di berbagai wilayah Kabupaten Lamongan, pembinaan dan bimbingan agama kepada masyarakat sudah dilakukan oleh para kyai atau tokoh agama, jauh sebelum adanya regulasi yang mengatur rumpun jabatan fungsional PNS dan jabatan fungsional penyuluh agama dan angka kreditnya. Pembinaan dan bimbingan agama kepada masyarakat bagi mereka sudah menjadi bagian dari tugas dan tanggung jawab mereka sebagai muslim karena mereka percaya bahwa dalam ajaran Islam, setiap muslim memiliki kewajiban untuk berdakwah *amar ma'ruf nahi munkar*. Oleh karena itu, ketika jabatan fungsional PNS penyuluh agama mulai diberikan formasi oleh pemerintah, para penyuluh agama fungsional ini sebetulnya dapat saling membantu dan berkoordinasi dengan para kyai, tokoh agama, dan pimpinan pesantren di wilayah-wilayah yang menjadi sasaran pembinaan mereka. Dengan demikian, tugas dan upaya pemerintah dalam rangka memberikan pelayanan dan bimbingan keagamaan kepada masyarakat dapat terlaksana secara optimal melalui kerjasama antara penyuluh agama fungsional, penyuluh agama honorer, dan para ulama, tokoh agama, serta pimpinan pondok pesantren.

Namun demikian, potensi kekuatan dan peluang yang ada justru seringkali menjadi tantangan dan hambatan bagi sebagian penyuluh agama fungsional. Beberapa penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan seringkali merasa kurang percaya diri untuk memberikan pembinaan dan bimbingan agama di daerah yang memiliki banyak kyai dan tokoh agama. Kelemahan lain yang

muncul adalah sebagian besar penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan tidak berupaya membuat jamaah pengajian atau majelis ta'lim baru, atau menjangkau komunitas-komunitas atau sasaran-sasaran yang belum disentuh oleh para kyai, tokoh agama dan pimpinan pesantren. Sebaliknya, mereka umumnya memberikan pembinaan dan bimbingan kepada sasaran-sasaran atau majelis-majelis yang sudah terbentuk dan berjalan. Hal ini seharusnya menjadi agenda dan program utama yang dilakukan para penyuluh agama dalam rangka meminimalisir keberadaan komunitas-komunitas yang terkategori sebagai bentuk deviasi sosial keagamaan. Di samping itu, untuk meningkatkan nilai-nilai religius dan moral masyarakat, dan membentengi masyarakat Kabupaten Lamongan dari berbagai pengaruh negatif akibat maraknya aliran sesat dan tindakan terorisme yang mengatasnamakan agama.

Tidak dapat dipungkiri bahwa keberadaan penyuluh agama di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang majemuk sangat dibutuhkan. Oleh karena itu, setelah melalui perjalanan panjang (1972 - 1999), Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, pada tahun 1999 akhirnya berhasil memperjuangkan adanya jabatan fungsional penyuluh agama dengan diterbitkannya Keputusan Presiden Nomor: 87 Tahun 1999 tentang Rumpun Jabatan Fungsional PNS yang antara lain menetapkan bahwa penyuluh agama adalah jabatan fungsional pegawai negeri yang termasuk dalam rumpun jabatan keagamaan. Keputusan Presiden tersebut kemudian diikuti dengan dikeluarkannya Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: 54/KEP/MK.WASSPAN/9/1999 tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya. Dalam keputusan tersebut, dijelaskan beberapa hal terkait definisi dan tugas penyuluh, rumpun jabatan,

kedudukan, dan tugas pokok, bidang dan unsur kegiatan, jenjang jabatan dan pangkat, rincian kegiatan dan unsur yang dinilai dalam angka kredit, penilaian dan penetapan angka kredit, dan lain-lain. Untuk pengaturan lebih lanjut terbit Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Kepala Badan Kepegawaian Negara Nomor: 574 tahun 1999 dan Nomor: 178 Tahun 1999 tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya. Kemudian pada tahun 2003 keluar KMA Nomor: 516 Tahun 2003 tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya.

Dalam rangka menjamin peningkatan karir kepangkatan, profesionalisme, dan kinerja penyuluh agama maka upaya pembinaan penyuluh mutlak diperlukan. Secara formal, upaya tersebut menjadi tanggung jawab Kementerian Agama RI. Oleh karena itu, Kementerian Agama di semua tingkatan telah menetapkan sejumlah program bagi peningkatan kapasitas penyuluh agama.

Dari hasil peninjauan awal di Kabupaten Lamongan, diperoleh informasi bahwa upaya pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama baik pusat maupun Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan, dalam hal peningkatan kualitas dan kapasitas mereka sebagai penyuluh masih sangat minim dan tidak merata. Hal ini terlihat dari jumlah penyuluh agama fungsional yang baru sebagian kecil yang mengikuti Diklat Tingkat Dasar (hanya 4 orang), dan belum ada satu pun penyuluh agama di Kabupaten Lamongan yang mendapat Diklat Tingkat Lanjutan. Ditambah lagi persoalan keterbatasan dana dan sarana prasarana yang disediakan oleh pemerintah juga menyebabkan pelayanan keagamaan yang dilakukan oleh para penyuluh agama di Lamongan belum maksimal.

Berdasarkan penjelasan tersebut, tampaknya persoalan penyuluh agama di Kabupaten Lamongan belum beranjak dari dua hal utama yaitu keterbatasan SDM penyuluh dan minimnya sarana dan fasilitas penunjang tugas penyuluh. Oleh karena itu, penting dilakukan penelitian mengenai sejauh mana implementasi Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya serta sejauh mana upaya-upaya pemberdayaan yang dilakukan Kementerian Agama melalui Ditjen Bimas Islam dan unit-unit kerja terkait lainnya dalam meningkatkan kompetensi penyuluh agama. Penelitian ini perlu dilakukan untuk mengkaji sejauh mana upaya tersebut berhasil meningkatkan kompetensi penyuluh agama sehingga tugas pelayanan keagamaan di masyarakat berjalan efektif dan optimal.

Berdasarkan latar belakang di atas, terdapat beberapa poin penting yang perlu dikaji dalam penelitian ini, yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana implementasi kebijakan Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya?
2. Bagaimana upaya pemberdayaan yang dilakukan pemerintah dalam peningkatan kompetensi penyuluh agama?
3. Faktor-faktor apa saja yang menjadi pendorong dan penghambat penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya?

4. Bagaimana persepsi dan ekspektasi masyarakat terhadap penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya?

Sejarah Singkat Kabupaten Lamongan

Kabupaten Lamongan merupakan salah satu dari 38 kota/kabupaten di Provinsi Jawa Timur, dengan batas wilayah sebelah utara Laut Jawa, sebelah timur Kabupaten Gresik, sebelah selatan Kabupaten Mojokerto dan Jombang, dan sebelah barat kabupaten Bojonegoro dan Tuban. Wilayah administrasi Kabupaten Lamongan terdiri dari 27 kecamatan, 474 desa/kelurahan (462 desa dan 12 kelurahan), 1.486 dusun, dengan luas wilayah 1.812,80 Km². Jumlah penduduk di kabupaten ini kurang lebih 1.450.000 Jiwa. (Sumber: Disbudpar RI, 2013).

Berbeda dengan daerah lain di Jawa Timur yang memiliki sumber data dan informasi yang relatif lebih lengkap, data dan informasi terkait sejarah Lamongan sulit ditemukan dalam literatur sejarah. Padahal, wilayah ini dahulu menjadi bagian penting dari wilayah kekuasaan kerajaan Majapahit, dan di wilayah ini juga terdapat makam Sunan Drajat, salah satu dari Wali Songo.

Berdasarkan temuan arkeologis berupa benda-benda budaya pra-sejarah seperti kapak corang, candrasa, dan gelang-gelang (perhiasan) kuno di sekitar Desa Mantup, Kecamatan Mantup, dan beberapa Nekara dari perunggu yang ditemukan di Desa Kradenanrejo Kecamatan Kedungpring, dapat dipastikan bahwa wilayah Lamongan sudah dihuni manusia sejak zaman pra-sejarah. Benda-benda tersebut menurut periodisasi pra-sejarah termasuk dalam masa perundagian di Indonesia yang berkembang sejak kurang lebih 300 SM. Kapak corang, candrasa, dan nekara peninggalan budaya pra-sejarah di Lamongan ini tersimpan di Museum

Mpu Tantular Surabaya dengan no.4437 dan 4438. (Chandikolo, 2013).

Selanjutnya, wilayah Lamongan juga pernah mendapat pengaruh agama dan kepercayaan Hindu. Hal ini berdasarkan temuan arca yang ditemukan di wilayah Lamongan sebanyak 7 buah, tersebar di wilayah kecamatan Lamongan, Paciran, Modo, Sambeng, dan Kembangbahu, serta ditemukannya lingga dan yoni di 3 Kecamatan, yaitu Kecamatan Ngimbang, Kembangbahu dan Sugio. Namun demikian, belum ada data dan informasi yang pasti mengenai kapan agama Hindu mulai masuk dan berkembang di wilayah Lamongan. Temuan penting 43 buah prasasti peninggalan Majapahit di wilayah Lamongan menjadi bukti penting adanya pengaruh kerajaan Majapahit yang bercorak Hindu di wilayah Lamongan pada akhir abad XIV. Dari banyaknya prasasti yang ditemukan, diperoleh petunjuk kuat bahwa wilayah Lamongan merupakan wilayah yang cukup berarti bagi pemerintahan kerajaan Majapahit, secara kebudayaan dan agama. Petunjuk lain yang dapat diperoleh adalah jalur perhubungan antara pusat wilayah kerajaan dengan wilayah Lamongan sudah cukup ramai.

Adapun terkait pengaruh agama Buddha di Lamongan, tidak ada data dan bukti konkrit berupa peninggalan sejarah seperti arca Buddha dan sebagainya. Namun dari penuturan beberapa orang-orang tua di desa-desa bahwa agama orang zaman dulu itu agama Buddha dan zamannya bukan zaman Hindu, melainkan zaman *Kabudhan*. (<http://lamania.webs.com/sejarahlamongan.htm>, diakses tanggal 28 April 2013).

Potensi Penduduk Lamongan Berdasarkan Agama

Sebagai salah satu wilayah di Jawa Timur dengan sebaran pesantren hingga mencapai 251 pesantren, tidak

mengherankan apabila masyarakatnya dikenal dengan sikapnya yang religius. Terkait tingkat religiusitas masyarakat Lamongan, Mujtahid membagi masyarakat Lamongan ke dalam tiga golongan, yaitu masyarakat pesisir, tengah kota dan pedalaman. Ketiga wilayah itu selain memiliki kesamaan juga memiliki karakteristik dan ciri berbeda. Biasanya, budaya pesisir dikenal sebagai budaya yang keras dan orang-orangnya bermental pantang menyerah. Warga pesisir dijuluki sebagai warga yang berperilaku religius. Paham keagamaan mereka sangat kuat dan rajin (taat) menjalankan ibadah. Sedangkan dua kategori yang lain tingkat religiusitasnya tidak sekuat masyarakat pesisir. (Ibid)

Dari tabel jumlah penduduk berdasarkan agama nampak bahwa penduduk Kabupaten Lamongan mayoritas beragama Islam, yakni sekitar 99,65%, sedangkan sisanya yang 0,35% adalah pemeluk agama Kristen, Katolik, Hindu, Buddha dan lainnya. Meskipun jumlah pemeluk agama selain Islam sedikit, namun hampir tersebar di seluruh kecamatan.

Di beberapa desa di Kabupaten Lamongan, meskipun seluruh pemeluk agama tinggal dalam satu desa, tidak pernah terjadi konflik antar pemeluk agama. Bahkan, mereka bisa hidup berdampingan, bersosialisasi, dan berkomunikasi dengan baik. Dalam beberapa acara sosial keagamaan, mereka saling membantu satu sama lain. Di desa Balun Kecamatan Turi, misalnya, pemeluk empat agama besar yaitu Islam, Kristen, Hindu dan Buddha hidup dengan damai selama bertahun-tahun. Kondisi tersebut tidak hanya terjadi di desa Balun, di beberapa tempat yang lain juga bisa dijumpai hal yang sama di mana beberapa pemeluk agama dapat hidup berdampingan dengan damai dan toleran. Bahkan, di salah satu desa di Kecamatan Kembangbahu, tepatnya di

desa Pelang, posisi gereja hanya berjarak beberapa meter dari masjid. Meskipun demikian, menurut Ustadz Thoyib, salah satu tokoh agama dan penyuluh agama honorer, tidak pernah terjadi konflik antar pemeluk agama Islam dan Kristen di desa tersebut dan warga dapat hidup berdampingan dengan baik. (Wawancara dengan Ustadz Thoyib, 29 April 2013).

Demografi Penyuluh Agama dan Penyuluh Agama Non PNS

Saat ini, jumlah penyuluh agama fungsional (PNS) yang ada di Kabupaten Lamongan hanya berjumlah 15 orang (6 penyuluh perempuan dan 9 penyuluh laki-laki). Para penyuluh ini sebagian besar ditugaskan di beberapa kecamatan di Kabupaten Lamongan. Umumnya, satu penyuluh bertugas di dua kecamatan sedangkan sebagian penyuluh (6 orang) tidak hanya bertugas di kecamatan, tetapi juga ditugaskan di Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan dan sebagian penyuluh lainnya diberikan tugas tambahan di KUA Kecamatan.

Apabila dilihat dari jumlah, secara kuantitas, jumlah penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan masih jauh dari cukup. Oleh karena itu, untuk memenuhi kebutuhan penyuluh agama di Kabupaten Lamongan, pemerintah melakukan rekrutmen sebanyak 258 penyuluh agama Islam non-PNS yang ditugaskan di seluruh kecamatan di Kabupaten Lamongan untuk membantu penyuluh agama fungsional dalam memberikan pembinaan dan bimbingan keagamaan kepada masyarakat.

Dari 15 jumlah penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan, hanya 4 orang penyuluh yang pernah mengikuti diklat penyuluh, dan terdapat 2 orang yang berpendidikan sarjana bukan bidang agama. Selanjutnya, ada 1 orang penyuluh yang sakit dan tidak bisa melaksanakan tugas-tugas sebagai penyuluh.

Upaya-upaya Penyuluh

Berdasarkan kondisi dan potensi masyarakat Lamongan sebagaimana uraian di atas, beberapa upaya sudah dilakukan oleh para penyuluh agama di Lamongan dalam rangka meningkatkan pelayanan keagamaan kepada masyarakat atau komunitas sasaran binaan. Beberapa upaya yang sudah dilakukan oleh para penyuluh agama, khususnya penyuluh agama fungsional di Lamongan adalah sebagai berikut:

1. Koordinasi dan kerjasama dengan para tokoh agama, tokoh masyarakat, dan pimpinan pondok pesantren
2. Memberikan masukan kepada pihak pondok pesantren untuk lebih baik dalam proses pembinaan
3. Meminta izin untuk mengikuti kegiatan yang dilaksanakan oleh pondok pesantren dan majelis talim yang sudah ada dan mengisi kegiatan tersebut untuk pembinaan keagamaan
4. Menyiapkan bahan atau materi bimbingan dari berbagai sumber yang relevan, baik dari buku, kitab, maupun materi-materi yang bersumber dari internet
5. Banyak membaca buku dan kitab serta berbagai materi dari sumber lain untuk peningkatan kualitas keilmuan
6. Mengusahakan setiap kelompok-kelompok masyarakat untuk membentuk kepengurusan yang terstruktur kepada jamaah-jamaah yang sudah ada
7. Memberikan pembinaan dan bimbingan keagamaan kepada semua segmen masyarakat yang terdiri dari segmen anak-anak, remaja, pemuda/pemudi, ibu-ibu dan bapak-bapak dari berbagai kalangan.
8. Memasuki dan membina jamiyah yang ada dalam organisasi-organisasi sosial keagamaan seperti Jamiyah Muslimat, Aisyiah, dan ibu-ibu PKK.
9. Mengusahakan penyediaan media pembinaan seperti alat peraga, meskipun masih terbatas dan belum maksimal.
10. Menyediakan waktu untuk melakukan *counseling* secara individual, baik di majelis pengajian maupun di rumah, terutama untuk remaja-remaja yang mengalami depresi, *broken home*, dan sebagainya. Bahkan, ada salah satu penyuluh yang juga Lamongan memberikan pengobatan alternatif Islam seperti bekam dan ruyah kepada warga binaan.
11. Memberikan pembinaan dan bimbingan keagamaan kepada para narapidana di Lapas

Sementara itu, terkait upaya peningkatan kualitas dan kapasitas penyuluh agama, beberapa upaya dilakukan baik oleh Kementerian Agama RI dan Kanwil Kementerian Agama Provinsi Jawa Timur yaitu sebagai berikut:

1. Pembentukan Pokjalu wilayah kerja Karesidenan Bojonegoro
2. Pemberian Buku Pedoman Materi Penyuluh meskipun terbatas
3. Pemberian buku-buku keagamaan, meskipun sangat minim
4. Sosialisasi Tupoksi Penyuluh

Sementara itu, Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan sejauh ini sudah sudah melakukan berbagai program serta melibatkan penyuluh agama dalam berbagai kegiatan guna meningkatkan kapasitas mereka sebagai penyuluh agama, diantaranya:

1. Pembentukan Pokjaluh Kabupaten Lamongan
2. Mengikutsertakan penyuluh dalam pembinaan LP2A, BP4, TPQ/TKQ, dan dalam kepanitian MTQ, PHBI
3. Mengoordinir penyuluh agama non-PNS
4. Membuat naskah khutbah Jumat bekerjasama dengan Dinas Infokom
5. Melibatkan penyuluh dalam penanganan korban banjir, penanganan kelompok usaha fakir miskin
6. Mengikutsertakan penyuluh untuk menjadi perwakilan penyuluh ke POLDA dalam permasalahan KDRT

Klasifikasi Masyarakat di Luar Jangkauan Penyuluh

Dikarenakan keterbatasan jumlah penyuluh agama fungsional dan keterbatasan dana serta alat transportasi untuk memperlancar tugas-tugas kepenyuluhan, ada beberapa kategori masyarakat yang sejauh ini belum dijangkau atau disentuh oleh para penyuluh agama di Kabupaten Lamongan, yaitu:

1. Penjudi, pemabuk, sabung ayam, warung remang-remang, warung kopi pangkon, pengedar maupun bandar narkoba, anak jalanan (Punk), pengemis. Kategori masyarakat ini belum dijamah oleh penyuluh karena tempat tinggal mereka yang tidak tetap atau berpindah-pindah, dan penyuluh tidak memiliki hak dan tanggung jawab penuh untuk memberantas keberadaan kelompok masyarakat tersebut. Kondisi ini memerlukan koordinasi dengan pihak pemerintah seperti Satpol PP untuk mengatasi masalah tersebut.

2. Daerah yang akses jalannya sulit dijangkau dikarenakan wilayah yang luas dan sangat jauh, berbatasan dengan kabupaten Gresik hanya diisi dengan kegiatan khutbah Jumat.
3. Beberapa desa seperti Desa Kedu Medari, Sukosongo, Widomukti tidak pernah disentuh karena merupakan basis pesantren dan madrasah yang usianya sudah cukup lama serta banyaknya kyai di sana. Penyuluh hanya datang ke desa tersebut untuk bersilaturahmi dengan kyai serta melakukan penguatan kelembagaan pesantren.

Temuan Hasil Penelitian

Deskripsi tentang Kapasitas dan Kualitas Penyuluh

Penyuluh agama memiliki tugas dan fungsi yang cukup berat karena harus berhadapan langsung dengan berbagai segmen masyarakat dari berbagai latar belakang sosial budaya. Mereka seringkali harus berhadapan dengan masyarakat terdidik, para kyai dan tokoh agama yang memiliki kapasitas keilmuan agama yang lebih luas. Kondisi ini tentu saja harus dibarengi dengan keinginan dan kerja keras para penyuluh untuk meningkatkan kapasitas dan kualitasnya sebagai penyuluh agar tidak merasa inferior dan merasa tidak percaya diri ketika memberikan pembinaan dan bimbingan keagamaan kepada warga binaan yang berada di wilayah yang memiliki banyak kyai dan tokoh agama.

Dalam beberapa hal, kapasitas dan kualitas penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan memang masih perlu peningkatan baik dalam hal kualitas keilmuan keagamaan maupun dalam hal metode pembinaan. Karena apabila para penyuluh agama tidak berusaha meningkatkan pengetahuan dan wawasan mereka mengenai berbagai

masalah keagamaan, mereka akan mendapatkan kesulitan ketika membina masyarakat dikarenakan permasalahan sosial keagamaan masyarakat yang semakin kompleks.

Dalam hal pendidikan, secara umum penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan adalah lulusan S1 bidang keagamaan. Bahkan, 7 dari 15 penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan sudah memperoleh ijazah S2, yaitu Slamet Ma'ruf, lulusan S2 bidang Tafsir di Institut PTIQ Jakarta; Sukadi, lulusan S2 UNMU Surabaya Jurusan Studi Islam; Misbah, lulusan S2 UMY Jurusan Pemikiran Hukum Islam dan Susi Rahayu, Agus Salim, Khoiru Ummah dan Mafrukhah lulusan S2 UNISLA Jurusan Manajemen Pendidikan. Sedangkan, 8 penyuluh lainnya merupakan lulusan S1 yang tersebar di beberapa PTAI atau PTU di berbagai jurusan seperti Jurusan Aqidah Filsafat, Syari'ah, PAI, BPI dan SKI. Selanjutnya, meskipun 4 dari penyuluh agama fungsional yang mengambil S2 bidang manajemen pendidikan, tetapi mereka semua memiliki latar belakang pendidikan S1 bidang agama. Dari 15 orang penyuluh agama fungsional tersebut, terdapat dua penyuluh, yaitu Kuspan dan Sukadi yang berlatar belakang pendidikan S1 Jurusan pendidikan dan IPS.

Dalam hal jenjang kepangkatan, 4 orang sudah mencapai jenjang kepangkatan IV/a, yaitu Agus Salim, Mafrukhah, Bararatud Dawamah, dan Misbah. 1 orang masih pada jenjang golongan II/d, yaitu Sukadi. Sedangkan selebihnya baru mencapai golongan III (Siti Zulaikhah golongan III/d; Khoiru Ummah, Slamet Ma'ruf, Nurul Kholifah, dan Susi Rahayu golongan III/c; Masruh Z Ridwan, Abdul Jamil, Abdul Jalil, Siswanto, dan Kuspan baru golongan III/a).

Terkait keikutsertaan para penyuluh agama fungsional dalam

kegiatan pelatihan atau diklat, sejauh ini baru 4 orang yang sudah mengikuti Diklat Penyuluh Tingkat Dasar yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama, dan tidak ada seorang pun yang pernah mengikuti Diklat Penyuluh Tingkat Lanjutan. Sedangkan untuk kegiatan lain seperti workshop, seminar, pelatihan, kegiatan sosial keagamaan seperti kegiatan PHBI, LPTQ, MTQ tingkat kecamatan dan kabupaten, mereka umumnya diikutsertakan dan dilibatkan oleh Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan.

Dalam hal karya tulis ilmiah, baik yang sudah dipublikasikan maupun yang belum, penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan umumnya belum memiliki karya ilmiah yang diterbitkan oleh penerbit yang diakui secara nasional. Hanya ada 1 buku kumpulan Khutbah Jumat tentang "Membangun Keluarga Bahagia Terbebas dari Narkoba" yang diterbitkan oleh Badan Narkotika Daerah Kabupaten Lamongan bekerjasama dengan Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan yang ditulis oleh sebagian penyuluh agama, dan 1 buku tentang "Peningkatan Perekonomian melalui Koperasi" yang ditulis oleh Siswanto, bekerjasama dengan Diskoperindag Kabupaten Lamongan. Sedangkan untuk karya tulis mandiri dalam bentuk buku yang diterbitkan belum ada sama sekali. Hanya beberapa penyuluh agama saja yang pernah menulis artikel di jurnal ilmiah non-akreditasi.

Selanjutnya, terkait tingkat penguasaan bahasa Arab dan penguasaan dalam membaca kitab kuning umumnya masih kurang. Sebagian besar penyuluh agama tidak memiliki kemampuan membaca, menerjemahkan, apalagi menafsirkan kitab kuning secara mahir. Umumnya mereka hanya bisa membaca kitab-kitab tingkat dasar sehingga buku-buku rujukan yang mereka pergunakan

untuk membina warga binaan lebih banyak menggunakan buku-buku atau kitab-kitab yang sudah ada terjemahan dan harokatnya. Hanya 4 sampai 5 penyuluh agama fungsional saja yang memiliki penguasaan yang bagus dan mahir terhadap bahasa Arab dan dalam membaca kitab kuning. Kondisi seperti ini, menjadi faktor yang menyebabkan mereka merasa inferior dan tidak percaya diri ketika harus berhadapan dengan para kyai atau tokoh agama setempat, karena merasa keilmuan keagamaan mereka yang minim dikarenakan kesulitan mengakses dan membaca kitab kuning yang umumnya digunakan oleh para kyai dan pimpinan pondok pesantren. Dengan demikian, sudah seharusnya ada upaya, baik dari penyuluh agama fungsional maupun dari Kementerian Agama di pusat dan daerah, untuk memberikan pelatihan terkait penguasaan bahasa Arab dan kitab kuning. Oleh karena itu, sebaiknya sistem rekrutmen PNS penyuluh agama fungsional juga memprasyaratkan penguasaan bahasa Arab dan Kitab kuning sebagai syarat utama seseorang bisa menjadi penyuluh agama, agar permasalahan seperti yang diuraikan di atas tidak lagi terjadi di masa mendatang.

Sementara itu, bidang-bidang agama yang umumnya mereka kuasai dan mereka minati adalah bidang fiqh, ushul fiqh, tauhid, akhlak, dan muamalah. Sedangkan untuk penguasaan kitab yang lebih tinggi seperti Tafsir Qur'an, Tafsir Hadits, dan Qira'at hanya dikuasai oleh beberapa penyuluh agama saja seperti Bapak Misbah dan Bapak Slamet Ma'ruf. Adapun materi atau tema yang biasanya diajarkan kepada warga binaan adalah di seputar masalah fiqh, ushul fiqh, tauhid, akhlak, dan muamalah. Untuk warga binaan kategori ibu-ibu umumnya mereka juga lebih menyukai materi-materi tentang Keluarga Sakinah dan berbagai permasalahan terkait masalah ibadah (fiqh).

Dalam hal penguasaan media dakwah seperti internet, umumnya penyuluh mampu mengakses dan memanfaatkan sumber-sumber dari internet untuk dijadikan sebagai bahan atau materi pembinaan dan bimbingan agama kepada warga binaan. Namun, mereka lebih sering menggunakan *concept notes* yang mereka sarikan dari media cetak seperti buku dan kitab. Sedangkan dalam hal penguasaan seni, hanya ada empat penyuluh yang mengakui memiliki skill dalam hal seni, yaitu Bapak Slamet Ma'ruf dan Bapak Siswanto dengan Seni Qira'at nya, serta Ibu Nurul dengan seni membatiknya. Sedangkan Bapak Misbah memiliki skill dalam bidang tarik suara, dan ia pernah menjadi juri dalam lomba menyanyi.

Para penyuluh agama di Kabupaten Lamongan juga sebagian besar aktif di berbagai organisasi sosial. Ibu Mafrukhah, misalnya, selain sebagai penyuluh, ia juga aktif di beberapa organisasi seperti organisasi Aisiyah, LPTQ, DMI, FKUB, dan pengurus MDI di Kabupaten Lamongan. Selanjutnya, Bapak Sukadi juga aktif dalam beberapa organisasi seperti PDM, (Majelis MKKM) Lamongan, PDM (Majelis Pelayanan Sosial) Lamongan, Bendahara Mesjid MAS Lamongan, Sekretaris MUI Kecamatan Sambeng, dan Sekretaris FK ORSOS Kabupaten Lamongan. Begitu juga dengan Ibu Khoiru Ummah yang aktif di beberapa organisasi sosial keagamaan seperti DMI, LPTQ, Salimah (Persaudaraan Muslimah) Daerah, AMTI (Asosiasi Majelis Talim Indonesia) Tingkat Provinsi, fasilitator HIV/AIDS KPAD lamongan, Ketua PKK tingkat RT, Pengurus Yayasan Amal Islam di daerah, Pengurus Lembaga Manajemen Infaq Kabupaten Lamongan. Hal yang sama juga terjadi pada penyuluh lain yang mayoritas terlibat aktif di berbagai organisasi sosial keagamaan di Kabupaten Lamongan.

Sebagai penyuluh agama fungsional, tugas dan fungsi penyuluh agama fungsional tentu lebih luas dan lebih kompleks dibandingkan dengan penyuluh agama honorer. Mereka juga dituntut untuk menguasai berbagai peraturan dan undang-undang terkait masalah sosial keagamaan seperti UU Perkawinan, UU Zakat, UU Wakaf, UU Haji, UU Peradilan Agama, SKB Tentang Ahmadiyah, PBM No: 9 dan 8 Tahun 2008, PNPS, dan kompilasi Hukum Islam. Peraturan dan undang-undang tersebut, meskipun tidak seluruhnya dikuasai, paling tidak mereka harus mengetahui poin-poin penting yang ada dalam peraturan dan perundang-undangan tersebut. Hal ini perlu dilakukan agar mereka mampu menjelaskan berbagai hal yang mungkin ditanyakan oleh masyarakat. Namun demikian, yang terjadi di lapangan ternyata berbeda. Para penyuluh agama di Kabupaten Lamongan umumnya hanya pernah membaca peraturan dan undang-undang yang disebutkan di atas, namun tidak menguasai sebagian maupun keseluruhan isinya. Hanya sebagian kecil penyuluh yang menyatakan telah menguasai beberapa peraturan dan undang-undang seperti UU Perkawinan, UU Zakat, UU Haji, UU Wakaf dan Kompilasi Hukum Islam. Sedangkan untuk SKB Tentang Ahmadiyah, PBM No: 9 dan 8 tahun 2008 dan PNPS hampir tidak ada yang menguasai, bahkan sebagian tidak pernah membacanya sama sekali.

Implementasi Regulasi Pemerintah

Dalam Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya, disebutkan bahwa bidang dan unsur kegiatan bagi penyuluh agama terdiri dari:

- a. pendidikan
- b. bimbingan dan penyuluhan agama dan pembangunan
- c. pengembangan bimbingan dan penyuluhan
- d. pengembangan profesi
- e. unsur penunjang tugas penyuluh agama

Berdasarkan hasil wawancara dengan 15 penyuluh agama PNS dan beberapa penyuluh agama honorer, juga beberapa data yang peneliti peroleh, dapat disimpulkan bahwa sebagian besar dari tugas-tugas kepenyuluhan yang menjadi tugas pokok penyuluh sudah diimplementasikan dengan baik oleh para penyuluh. Namun demikian, ada beberapa poin yang menurut analisis peneliti belum dilakukan secara maksimal dan menyeluruh, bahkan ada beberapa poin yang masih sangat minim dilakukan oleh penyuluh agama fungsional, seperti:

1. Dalam bidang pendidikan, hanya sebagian kecil penyuluh agama fungsional yang pernah mengikuti Diklat Tingkat Dasar (4 orang), dan tidak ada seorang pun yang pernah mengikuti Diklat Tingkat Lanjut. Ada 1 orang penyuluh agama fungsional yang mengikuti dua kali kegiatan Diklat namun kedua kegiatan itu sama-sama Diklat Tingkat Dasar.
2. Dalam bidang bimbingan atau penyuluhan agama dan pembangunan, secara umum tiga poin yang ada dalam bidang ini sudah dilaksanakan dengan baik, namun ada satu poin terkait pemantauan, evaluasi dan pelaporan hasil pelaksanaan bimbingan dan penyuluhan belum dilaksanakan secara maksimal dan belum tersusun secara terpola. Sebagaimana pengakuan salah seorang penyuluh agama fungsional, hal tersebut terjadi

- karena tidak adanya acuan atau pedoman baku dari Kementerian Agama di pusat dan daerah tentang bagaimana bentuk pelaporan terkait dengan tugas kepenyuluhan sehingga bentuk pelaporan yang dilakukan penyuluh agama fungsional berbeda-beda di antara penyuluh agama fungsional yang berada di Kabupaten Lamongan dengan kabupaten lain di Jawa Timur, bahkan mungkin di Indonesia.
3. Dalam bidang pengembangan bimbingan dan penyuluhan, secara umum, 4 poin yang ada dalam bidang tersebut belum terpenuhi secara maksimal. Dalam hal pengembangan metode bimbingan dan penyuluhan, mayoritas masih menggunakan metode konvensional, yaitu metode ceramah, tanya jawab, dan diskusi. Sebagaimana pengakuan penyuluh agama fungsional, hal ini terjadi karena tidak adanya fasilitas media penyuluhan dan bimbingan yang disediakan oleh Kementerian Agama di pusat dan daerah. Begitu juga dengan materi bimbingan dan penyuluhan masih sangat terbatas pada buku-buku atau kitab-kitab yang sudah dimiliki oleh penyuluh agama fungsional. Selain itu, tidak adanya silabus, kurikulum maupun pedoman materi yang seragam yang dibuat oleh Kementerian Agama di pusat dan daerah untuk menyeragamkan atau paling tidak menyamakan visi terkait dengan materi penyuluhan dan bimbingan. Ditambah lagi buku-buku yang disediakan oleh Kementerian Agama di pusat dan daerah sangat sedikit, sehingga mendorong para penyuluh agama fungsional yang kreatif dan inovatif untuk mencari sendiri sumber-sumber materi dari internet dan artikel dalam jurnal dan buku-buku keagamaan lainnya.
 4. Terkait bidang pengembangan profesi, yaitu menulis karya ilmiah, menyadur dan menerjemahkan buku ilmiah di bidang kepenyuluhan, secara umum merupakan poin yang paling sedikit dilakukan oleh para penyuluh agama fungsional di Kabupaten Lamongan. Kegiatan menulis karya ilmiah, baik yang sudah dipublikasikan maupun yang belum, hampir tidak dilakukan oleh para penyuluh agama fungsional. Hanya 1 buku kumpulan tulisan Khutbah Jumat tentang “Membangun Keluarga Bahagia Terbebas dari Narkoba” yang diterbitkan oleh Badan narkotika Daerah Kabupaten Lamongan bekerjasama dengan Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan yang ditulis oleh sebagian penyuluh agama fungsional Kabupaten Lamongan. Hal ini dikarenakan kurangnya bahkan tidak adanya kegiatan atau program pelatihan atau workshop penulisan karya ilmiah yang disediakan oleh Kementerian Agama di pusat dan daerah bagi para penyuluh agama fungsional, sehingga mereka menemukan kesulitan dalam mencurahkan ide-ide maupun daya imajinasi mereka dalam bentuk tulisan ilmiah. Kalaupun ada, hanya satu dua orang penyuluh agama fungsional yang sudah pernah mempublikasikan artikelnya di jurnal ilmiah.
- Terkait tugas penunjang penyuluh agama, sebagian besar penyuluh agama fungsional sudah melaksanakan dengan baik, namun perlu ditingkatkan, terutama terkait dengan keikutsertaan mereka sebagai peserta ataupun narasumber dalam kegiatan seminar atau lokakarya, menciptakan karya seni kaligrafi atau karya seni keagamaan lainnya, atau terlibat aktif dalam kegiatan seni keagamaan. Sementara itu, terkait penghargaan/tanda jasa, sejauh ini

baru dilakukan oleh Khoiru Ummah, yang mendapat penghargaan sebagai penyuluh agama teladan tingkat Provinsi Jawa Timur.

Peran Kementerian Agama Pusat dalam Pemberdayaan Penyuluh di Lamongan

Secara umum, upaya pemberdayaan yang dilakukan oleh pemerintah (dalam hal ini Kementerian Agama di pusat dan daerah) untuk meningkatkan kompetensi penyuluh agama di Kabupaten Lamongan masing sangat minim. Hal ini juga diakui oleh Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan. Menurutnya, secara khusus tidak ada kegiatan atau program yang dibiayai oleh Kementerian Agama Kabupaten Lamongan untuk peningkatan kompetensi penyuluh agama di Lamongan karena tidak tersedianya anggaran dalam DIPA. Beberapa kali pernah diajukan program untuk penyuluh agama agar dimasukkan dalam perencanaan dan dalam DIPA Kabupaten Lamongan, namun selalu tidak dapat direalisasikan dan tidak pernah masuk dalam RKKL Kementerian Agama Kabupaten Lamongan hingga sekarang. Sehingga kegiatan untuk penyuluh hanya dilibatkan dalam kegiatan-kegiatan tertentu yang diadakan oleh Kantor Kementerian Agama maupun oleh instansi lain yang terkait dengan tupoksi penyuluh agama namun masih bersifat parsial dan tidak merata. (Wawancara dengan Husnul Maram, 24 April 2013). Hal ini menyebabkan sebagian penyuluh agama merasa bahwa keberadaannya di antara ada dan tiada.

Metode Penyuluhan dan Bimbingan

Karena minimnya fasilitas untuk pembinaan dan bimbingan yang disediakan baik oleh Kementerian Agama di Pusat dan daerah, secara umum metode penyuluhan dan

bimbingan yang dilakukan oleh para penyuluh di Kabupaten Lamongan masih menggunakan metode konvensional seperti ceramah, tanya jawab, dan diskusi.

Media yang digunakan dalam memberikan penyuluhan dan bimbingan kepada masyarakat binaan umumnya adalah buku-buku yang relevan dengan tema atau materi yang disampaikan. Sebagian penyuluh lebih sering membawa foto copy materi, catatan konsep atau ringkasan materi yang akan disampaikan, sebagian yang lain menggunakan materi dari internet, terutama terkait masalah-masalah keagamaan aktual. Bagi penyuluh yang memiliki laptop, mereka terkadang menggunakannya untuk menyampaikan materi. Namun, hanya satu penyuluh, yang seringkali menggunakan *in-focus* ketika menyampaikan materi dikarenakan memiliki sebuah lembaga pendidikan yang menyediakan *in-focus*.

Terkait sasaran atau objek penyuluhan, ada beberapa elemen masyarakat yang jadi binaan para penyuluh di Lamongan. Khoiru Ummah, penyuluh yang bertugas di Kecamatan Lamongan, misalnya, tidak hanya membina dan menyuluh anak-anak, remaja putra dan putri, jamiyah yasin ibu-ibu di rumah RT atau rumah warga, musholla, dan rumahnya sendiri, tetapi juga memberikan penyuluhan dan konsultasi masalah keagamaan kepada para narapidana anak dan remaja di Lapas Kelas II b dan narapidana wanita di Lapas Kelas II di Kecamatan Lamongan. Hal lain yang lebih menarik, ia tidak hanya memberikan pembinaan agama dan *counseling* berbagai masalah hidup yang dihadapi masyarakat binaannya, ia juga *me-Ruqyah* masyarakat binaan yang membutuhkannya. Hal yang sama dilakukan kepada para napi wanita di Lapas Kelas II Lamongan. Hal ini diakui para narapidana cukup menenteramkan dan membuat hidup mereka menjadi

lebih bermakna. (Wawancara dengan Khoiru Ummah, 27 April 2013).

Kegiatan yang dilakukan oleh Khoiru Ummah selama melakukan pembinaan kepada 6 narapidana wanita di Lapas Kelas II Lamongan cukup menarik. Berdasarkan observasi peneliti selama kegiatan pembinaan narapidana wanita di Lapas tersebut, nampak bahwa para narapidana sangat antusias selama mengikuti pengajian. Kegiatan pembinaan diawali dengan pembukaan membaca lafadz *Basmallah* dan Tilawah. Selanjutnya penyuluh memberikan *concept notes* yang disarikan dari kitab referensi, lalu setiap narapidana diminta untuk membaca satu dua ayat al-Quran. Sedangkan yang belum bisa atau belum mahir membaca al-Quran diminta untuk membaca terjemahannya yang sudah tertera dalam *concept notes*. Setelah masing-masing membaca ayat atau terjemahannya, penyuluh membaca ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dan diikuti oleh para narapidana. Hal ini dilakukan agar para narapidana bisa membaca ayat-ayat tersebut secara benar dan fasih. Setelah dibaca, penyuluh kemudian menjelaskan makna dari ayat yang dibacakan, dan kadang-kadang diberikan contoh dalam konteks kekinian agar mereka bisa lebih memahami materi yang disampaikan.

Meskipun metode yang digunakan oleh Khoiru Ummah dalam memberikan pembinaan agama kepada para narapidana masih menggunakan metode konvensional dan tanpa menggunakan media dan alat peraga modern, tampaknya metode ini cukup efektif bagi peningkatan kesadaran keagamaan warga narapidana. Hal ini diakui oleh para narapidana saat mereka diwawancarai. Mereka merasa bahwa setelah mengikuti pembinaan dan bimbingan agama oleh penyuluh, mereka merasa lebih memahami berbagai hal tentang apa yang diperintahkan dan apa yang dilarang oleh agama.

Mereka merasa pengetahuan agama mereka meningkat dan ini memberi efek positif bagi perkembangan mental dan psikologis mereka. Mereka merasa lebih nyaman, lebih tentram, dan lebih tenang dalam menghadapi setiap takdir dan masalah yang mereka hadapi. Mereka bersyukur dan sangat senang bisa mendapatkan siraman rohani secara rutin dari penyuluh. Mereka berharap kegiatan ini terus dilakukan dan diberikan kepada agar para narapidana dapat hidup lebih baik, lebih religius, lebih sadar dan lebih memahami tujuan hidup di dunia. (Wawancara dengan Eti (35 thn), Sayem (54 thn), Siyani (50 thn), Niswah (35 thn), Puji (35 thn), dan Aminah (45 thn), narapidana wanita di Lapas Kelas II, Kecamatan Lamongan, Kabupaten Lamongan, 27 April 2013)

Faktor Pendorong dan Penghambat

Efektifitas dan keberhasilan sebuah program dan kegiatan kepenyuluhan tidak terlepas dari berbagai faktor pendorong dan juga penghambat yang dihadapi oleh para penyuluh di lapangan. Tingkat kesulitan dan problematika di lapangan yang dihadapi oleh para penyuluh bisa saja berbeda antara satu penyuluh dengan yang lain dikarenakan beragamnya situasi dan kondisi geografis, sosial, dan budaya masyarakat yang dihadapi. Semakin heterogen kondisi sosial budaya masyarakat, akan semakin kompleks tingkat kesulitan yang dihadapi para penyuluh. Begitu juga dengan jarak dan akses jalan menuju sasaran penyuluhan juga menjadi suatu masalah penting yang terkadang menjadi kendala bagi terlaksananya program penyuluhan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan 15 penyuluh di Kabupaten Lamongan dengan beragam kompleksitas masyarakatnya, ada beberapa faktor pendukung dan pendorong kegiatan penyuluhan, yaitu:

1. Faktor pendorong
 - a. Niat berdakwah *amar maruf nahi munkar*
 - b. Semangat masyarakat binaan dalam mengikuti kegiatan penyuluhan
 - c. Masih banyak masyarakat yang membutuhkan pembinaan agama
 - d. Masih kurangnya Pembina perempuan dalam hal agama di masyarakat
 - e. Bahagia masih bisa berbagi ilmu ke masyarakat
 - f. Sebagian masyarakat berpendidikan rendah, sehingga pengetahuan agamanya rendah
 - g. Keinginan kuat menjalankan tugas sebagai penyuluh dan sebagai da'i
 - h. adanya dukungan keluarga
2. Faktor penghambat
 - a. Kurangnya buku-buku agama sebagai sumber pedoman
 - b. Minimnya media yang digunakan seperti mikrofon, alat peraga dan media pengajaran lainnya
 - c. Tidak tersedia dana rutin untuk penggandaan materi, untuk kegiatan kepenyuluhan, untuk peningkatan kapasitas penyuluh, maupun untuk kegiatan sosial keagamaan masyarakat misalnya untuk acara PHBI di tempat binaan dan lain-lain
 - d. Penyuluh belum mempunyai silabus dan kurikulum sebagai acuan
 - e. Luasnya jangkauan wilayah kerja penyuluh, sementara jumlah penyuluh minim
 - f. Penyuluh harus mencari sendiri obyek dakwah
 - g. Penyuluh agama adalah jabatan fungsional yang relatif baru, sehingga masyarakat belum banyak yang mengetahui tugas dan fungsi penyuluh agama fungsional
 - h. Kurangnya pelatihan bagi para penyuluh
 - i. Waktu kegiatan mengikuti jamaah, sehingga seringkali di luar jam kerja, seperti sore hari dan malam
 - j. Jarak yang cukup jauh ke tempat penyuluhan
 - k. Faktor alam, seperti pada saat hujan atau banjir ketika melakukan penyuluhan
 - l. Sebagian penyuluh (terutama perempuan) tidak bisa mengendarai motor, sehingga ketika memberikan penyuluhan ke tempat yang jauh harus diantar
 - m. Sebagian penyuluh merasa keilmuan mereka masih minim dan perlu ditingkatkan
 - n. Sebagian penyuluh seringkali merasa *inferior* ketika harus berhadapan dengan para kyai dan tokoh agama di tempat binaan
 - o. Sebagian penyuluh merasa kurang berkoordinasi dengan tokoh agama dan tokoh masyarakat setempat

Persepsi dan Ekspektasi Masyarakat Terhadap Penyuluh

Secara umum, persepsi dan respon masyarakat cukup bagus terhadap penyuluh. Masyarakat secara umum

sangat antusias mengikuti kegiatan pembinaan dan bimbingan yang dilakukan oleh para penyuluh agama fungsional. Bahkan, dari hasil observasi langsung peneliti ke tempat binaan para narapidana wanita di Lapas Kelas II B Lamongan, tampak bahwa para narapidana sangat serius dan antusias mengikuti kegiatan bimbingan keagamaan yang dilakukan oleh Khoiru Ummah. Menurut para narapidana, keberadaan penyuluh agama di Lapas maupun di masyarakat sangat dibutuhkan. Mereka mengakui ada rasa tentram dan peningkatan pengetahuan keagamaan yang mereka peroleh setelah memperoleh bimbingan agama dari penyuluh; mereka juga menyadari adanya keinginan untuk hidup lebih baik dan lebih religius setelah mereka mendapatkan bimbingan agama. Hal ini tentu saja bisa berimplikasi positif bagi para narapidana setelah mereka kembali ke masyarakat. Hal yang sama juga terjadi pada warga binaan di Desa Pelang, Kecamatan Kembangbahu, Kabupaten Lamongan. Meskipun di desa Pelang sudah ada kyai atau tokoh agama, keberadaan penyuluh agama honorer maupun fungsional masih dibutuhkan dan dianggap penting dalam membina dan meningkatkan kesadaran beragama masyarakat. Antusias mereka dalam kegiatan pembinaan bisa dilihat dari jumlah jamaah yang hadir dalam setiap kegiatan pengajian dan pembinaan agama, yang hampir mencapai 300 orang. Koordinasi dan kerjasama yang baik antara penyuluh agama fungsional dan honorer, dan tokoh agama setempat telah menghidupkan kembali acara-acara pengajian dan pembinaan keagamaan yang sebelumnya hanya diikuti oleh sebagian kecil warga saja.

Pada umumnya, materi pengajian dan pembinaan yang diberikan kepada warga Desa Pelang seputar masalah keimanan (*ubudiyah*). Hal ini dilakukan karena di desa ini, dahulu dan mungkin sampai sekarang, menjadi salah satu

target Kristenisasi. Dahulu hampir 50 % warga dusun ini beragama Kristen, tetapi sekarang, dari 400 KK di desa ini, hanya tinggal 17 KK yang masih menganut agama Kristen. Namun demikian, Ustad Thoyib dan juga Abdul Jamil tetap berjaga-jaga dan mengingatkan warga binaannya agar tidak lagi terpengaruh dengan ajakan untuk masuk agama Kristen (Wawancara dengan Ustadz Thoyib dan Abdul Jamil, 29 April 2013).

Berkat adanya kegiatan penyuluhan di Desa Pelang ini, diakui bahwa kesadaran keagamaan masyarakat meningkat. Bahkan, dahulu warga Desa Pelang ini lebih menyukai mengadakan acara seni wayang, ludruk, tayub dan sejenisnya di setiap acara perkawinan, namun sekarang acara-acara semacam itu sudah jarang terjadi. Warga lebih senang memanggil kelompok jama'ah pengajian dan seni Islami Tanjidor di acara-acara tersebut. Apabila terdapat salah satu warga yang masih memanggil dan mempertunjukan seni wayang, tayub, atau ludruk di acara perkawinan mereka, biasanya mendapat olok-olok dari saudara dan tetangga mereka. Inilah, yang menurut Ustad Thoyib, sebagai pengaruh positif dari kegiatan kepenyuluhan yang selama ini sudah dilakukan oleh para penyuluh.

Expektasi Penyuluh terhadap Kemenag Pusat dan Daerah

Secara umum, sebagian besar penyuluh agama di Kabupaten Lamongan mengeluhkan minimnya upaya-upaya pemberdayaan, baik yang dilakukan oleh Kementerian Agama di pusat dan daerah. Belum lagi sarana prasarana seperti buku referensi, alat peraga, media pembinaan, alat transportasi, dan lain sebagainya yang sangat minim membuat mereka sulit untuk memaksimalkan dan mengoptimalkan tugas dan fungsi

mereka sebagai penyuluh. Mereka juga mengeluhkan status dan posisi mereka yang tidak sama dengan jabatan fungsional lain seperti guru atau dosen. Oleh karena itu, dalam rangka perubahan signifikan ke depan, baik bagi peningkatan status dan kesejahteraan para penyuluh agama, maupun bagi tercapainya program pembinaan dan bimbingan keagamaan masyarakat Lamongan, ada beberapa ekspektasi para penyuluh yang berhasil peneliti himpun untuk menjadi bahan pertimbangan bagi Kementerian Agama RI agar tugas dan tanggung jawab negara dalam memberikan pelayanan keagamaan kepada masyarakat dapat tercapai secara maksimal. Berikut adalah beberapa ekspektasi yang dinyatakan oleh para penyuluh agama di Kabupaten Lamongan secara umum:

1. Kementerian Agama di pusat dan daerah secepatnya menyediakan fasilitas kendaraan untuk mempermudah kelancaran kegiatan penyuluhan di wilayah-wilayah yang jauh dan sulit dijangkau
2. Penyuluh perlu diberikan buku-buku tentang materi keagamaan, buku pedoman khusus untuk penyuluh, dan referensi-referensi lain
3. Perlu adanya pelatihan, diklat, workshop dan kegiatan sejenis yang berkelanjutan dan merata
4. Perlu adanya kejelasan status penyuluh
5. Perlu peningkatan kesejahteraan seperti sertifikasi atau reimunerasi bagi penyuluh karena penyuluh merupakan jabatan fungsional
6. Perlu perubahan usia pensiun menjadi 60 tahun
7. Perlu adanya pemilihan penyuluh teladan tingkat nasional
8. Perlu pelibatan penyuluh daerah untuk kegiatan dan event-event tingkat nasional

Kesimpulan

Berdasarkan hasil temuan penelitian di atas, ada beberapa poin yang dapat disimpulkan yaitu sebagai berikut:

- a. Secara umum, kegiatan pembinaan dan bimbingan keagamaan yang dilakukan oleh para penyuluh di Kabupaten Lamongan sudah berjalan dengan baik, namun perlu peningkatan media penyampaian dan materi yang digunakan oleh penyuluh.
- b. Kegiatan pelatihan untuk peningkatan kompetensi para penyuluh baik di tingkat pusat maupun daerah masih sangat minim dan tidak merata
- c. Ada beberapa kategori masyarakat yang seharusnya menjadi sasaran utama penyuluh, belum disentuh oleh para penyuluh seperti warung kopi pangkon, anak jalanan, penjudi, dan lain-lain.

Daftar Pustaka

- Balai Litbang Agama Makassar. *Penyuluh Agama: Kiprah, Problematika, dan Ekspektasi (Studi Penyelenggaraan Kepenyuluhan Agama Islam di Beberapa Daerah)*. 2010
- Departemen Agama RI. *Tehnik Evaluasi dan Pelaporan Penyuluhan Agama Islam*. 2007
- Departemen Agama RI. *Operasional Penyuluh Agama*. 1996/1997

- Departemen Agama RI. *Himpunan Peraturan Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama Dan Angka Kreditnya*. 2000
- Dwiynto Indiahono. *Kebijakan Publik, Berbasis Dynamic Policy Analisis*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Gava Media, 2009.
- Ife, Jim. *Community Development: Creating Community Alternatives Vision, Analysis and Practice*, Australia, Longman Pty Ltd. 1995.
- Pranarka & Moeljarto. *Pemberdayaan, Konsep, dan Implementasi*. Jakarta: CSIS, 1996
- Payne. Malcolm, *Modern Sosial Work Theory*, Second Edition London: Mac Millan Press Ltd. 1997
- Pusdiklat Tenaga Teknis Keagamaan. *Jurnal Diklat Tenaga Teknis Keagamaan*. 2006.
- Pusdiklat Tenaga Teknis Keagamaan. *Jurnal Diklat Tenaga Teknis Keagamaan*. 2008.
- Puslitbang Kehidupan Keagamaan. *Bimbingan dan Pelayanan Keagamaan oleh Penyuluh Agama*. 1998.
- Puslitbang Kehidupan Keagamaan. *Respon Penyuluh Agama terhadap Konflik Berbasis Agama*. 2012.
- Robert Dahl. *Democracy and Its Critics*, New Haen Conn: Yale University Press, 1983.
- Romly, A.M. *Penyuluh Agama Menghadapi Tantangan Baru*, Jakarta: Bina Rena Pariwisata, 2002.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Depdiknas dan Balai Pustaka, 1998.
- Website:
- Anonimus, "Sejarah Singkat", dalam <http://la-mania.webs.com/sejarahlamongan.htm>, diakses tanggal 28 April 2013
- Chandikolo, "Latar Belakang Sejarah Kabupaten Lamongan, dalam <http://chandikolo.wordpress.com/2009/08/30/sekilas-latar-belakang-sejarah-kabupaten-lamongan/>, di akses tanggal 28 April 2013
- Disbudpar, "Sekilas Penjelasan Keberadaan Daya Tarik Wisata Dan Budaya Di Kabupaten Lamongan", dalam <http://lamongankab.go.id/instansi/disbudpar/2013/04/04/sekilas-penjelasan-keberadaan-daya-tarik-wisata-dan-budaya-di-kabupaten-lamongan/>, diakses tanggal 28 April 2013
- Mujtahid, "Mengenal Budaya dan Kemajuan Lamongan", dalam http://www.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=2441:mengenal-budaya-dan-kemajuan-lamongan&catid=35:artikel-dosen&Itemid=210, di akses tanggal 27 April 2012
- Wawancara:
- Wawancara dengan 15 Penyuluh Agama Fungsional Kabupaten Lamongan, di Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan, tanggal 23-30 April 2013
- Wawancara dengan Abdul Jamil, Penyuluh Agama Fungsional, 40 thn, di Desa Pelang, Kecamatan Kembangbahu, 29 April 2013.

Wawancara dengan Husnul Maram, Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten Lamongan, 24 April 2013

Wawancara dengan Ibu Eti (35 thn), Ibu Sayem (54 thn), Bu Siyani (50 thn), Ibu Niswah (35 thn), Ibu Puji (35 thn), dan Ibu Aminah (45 thn), narapidana wanita di Lapas Kelas II, Kecamatan Lamongan, Kabupaten lamongan, 27 April 2013.

Wawancara dengan Ibu Khoiru Ummah, Penyuluh Agama Fungsional, Lamongan, 27 April 2013 .

Wawancara dengan K.H. Abdussalam, 65 thn, Tokoh NU dan Ketua DMI Kabupaten Lamongan, di Jl. Lemang Rejo, Kecamatan lamongan, Kabupaten Lamongan, 25 April 2013.

Wawancara dengan K.H. Drs. Abdul Aziz Khoiri, 72 thn, Ketua MUI Kabupaten Lamongan, di Jl. Lemong Rejo, Kp. Granggang, Sidokumpul, Kecamatan Lamongan, Kabupaten Lamongan, 25 April 2013.

Wawancara dengan K.H. Mas'ud Munjir, 60 thn, Tokoh NU dan Pimpinan Pon-Pes Daarul Mustaghisin, di Kp. Tranggan, Kecamatan Lamongan, Kabupaten Lamongan, 24 April 2013.

Wawancara dengan Ustadz Thoyib, 45 thn, Penyuluh Agama Honorer sekaligus sebagai tokoh agama dan Pimpinan Majelis Ta'lim di Desa Pelang, Kecamatan Kembangbahu, 29 April 2013.

Pelayanan Kantor Urusan Agama Terhadap Pencatatan Perkawinan di Kota Kediri Pasca Deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur Tahun 2013

M u c h t a r

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi 11 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

Duties and functions of the Office of Religious Affairs (KUA) in general are reconciliation and marriage records services, mosques coaching, zakat, Wakaf, Baitul Mal, social worship, and the development of sakinah family as well as the Hajj guidance. But the main activities carried out by the Office of Religious Affairs is a marriage, wakaf and hajj guidance services. Since the beginning of September 2013, the head of (KUA) in City of Kediri detained by the State Attorney for alleged graft. In term of marriage, giving tradition as a thank you to the KUA officers has been in going since so long. Its becomes a serious problem in the community, especially after the communication forum of the head of KUA in East Java Province (FKK - KUA) refused to serve outside the KUA office. This study describes the successful of KUA services in Kediri after declaration of FKK-KUA. The study also recommends a legal framework that govern the marriage records system

Keyword: Office of Religious Affairs, Penghulu, FKK-KUA Declaration

Pendahuluan

Keputusan Menteri Agama (KMA) Nomor: 517 Tahun 2001 tentang Penataan Organisasi Kantor Urusan Agama (KUA) di Tingkat Kecamatan. Tugas dan fungsi pokok Kantor Urusan Agama (KUA)

Abstrak

Tugas dan fungsi pokok Kantor Urusan Agama (KUA) secara umum adalah melakukan pelayanan pencatatan nikah dan rujuk, pembina masjid, zakat, wakaf, baitul maal, ibadah sosial, dan pengembangan keluarga sakinah serta bimbingan manasik haji. Tetapi kegiatan yang utama dilaksanakan oleh Kantor Urusan Agama adalah pelayanan bidang pernikahan, wakaf dan bimbingan manasik haji. Sejak awal September 2013, seorang Kepala KUA Kota Kediri ditahan oleh Kejaksaan Negeri karena diduga melakukan gratifikasi. Dalam persoalan pernikahan, tradisi kebiasaan memberi sebagai ucapan terima kasih kepada petugas KUA yang menikahkan sudah berlaku sejak lama. Hal ini kemudian menjadi persoalan yang serius di tengah masyarakat, khususnya setelah FKK-KUA se-Jawa Timur menolak melayani pencatatan perkawinan di luar kantor. Penelitian ini berhasil mendeskripsikan pelayanan KUA di Kota Kediri pasca deklarasi FKK-KUA se Jawa Timur tersebut. Penelitian juga merekomendasikan perlunya payung hukum yang mengatur tata cara pencatatan nikah.

Kata kunci: Kantor Urusan Agama (KUA), Penghulu, Deklarasi FKK-KUA

secara umum adalah melaksanakan dan memberdayakan potensi organisasi yaitu sebagai berikut: 1) Menyelenggarakan statistik dan dokumentasi, 2) Surat menyurat, kearsipan, pengetikan, dan rumah tangga Kantor Urusan Agama

Kecamatan, 3) Melaksanakan pencatatan nikah dan rujuk, pembina masjid, zakat, wakaf, baitul maal dan ibadah sosial, dan pengembangan keluarga sakinah sesuai dengan kebijaksanaan yang ditetapkan oleh Dirjen Bimas Islam serta penyelenggara haji berdasarkan Peraturan Perundang-undangan yang berlaku serta melakukan pembinaan, penerangan, dan penyuluhan agama Islam di wilayah kecamatan. Di samping itu, KUA memiliki beberapa badan semi resmi yang dibentuk berdasarkan hasil kerjasama aparat dengan masyarakat, antara lain Badan Penasihat, Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP-4), Penyuluh Pengamalan Ajaran Agama Islam (P2-A) dan Badan Kesejahteraan Masjid (BKM). Semua badan tersebut bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang beriman dan bertaqwa, memiliki ketahanan keluarga yang sangat tinggi, terbinanya keluarga sakinah yang bermoral atau berakhlakul karimah.

Meskipun memiliki banyak peran di bidang pembangunan keagamaan, fungsi paling menonjol yang dijalankan KUA saat ini adalah pencatatan pernikahan. Hal ini sesuai dengan amanat UU No.1 tahun 1974 Pasal 2 yang diperkuat dengan Instruksi Presiden No.1 tahun 1991 mengenai Kompilasi Hukum Islam Pasal 5, 6 dan 7. Produk-produk hukum ini ditunjang dengan peraturan-peraturan di tingkat menteri yang menjabarkan dengan rinci hal-hal terkait administrasi perkawinan, yang kesemuanya bermuara pada diperlukannya peran KUA di tingkat kecamatan untuk melakukan administrasi pencatatan perkawinan.

Peran KUA di bidang pencatatan perkawinan ini, beberapa tahun belakangan mendapat sorotan dari banyak pihak. Hal ini terkait dengan besaran biaya administrasi perkawinan yang harus dibayarkan oleh calon pengantin (catin), yang jumlahnya variatif. Kini, persoalan biaya pencatatan perkawinan

kembali menjadi perdebatan setelah seorang Kepala KUA di Kota Kediri ditangkap oleh Kejaksaan Negeri Kediri karena dianggap melakukan *mark up* biaya nikah. Hal ini dianggap menyalahi ketentuan PP No.47 Tahun 2004 tentang Tarif atas Jenis Penerimaan Negara Bukan Pajak, di mana biaya pencatatan nikah hanya sebesar Rp 30 ribu. Dana itu kemudian diserahkan ke Kas Negara dan menjadi Penerimaan Negara Bukan Pajak (PNBP). Biaya pencatatan nikah itu bisa digratiskan, dengan catatan terdapat surat keterangan miskin yang dikeluarkan pihak kecamatan.

Sudah banyak pihak yang melaporkan adanya kasus penerimaan uang oleh petugas KUA dari masyarakat. Kementerian Agama sendiri tidak menutup mata dan telinga terkait keresahan yang dihadapi masyarakat, terkait ketidakjelasan biaya pelayanan yang diterima oleh KUA. Pada tahun 2008, Badan Litbang dan Diklat Agama dan Keagamaan juga pernah melakukan penelitian mengenai *unit cost* untuk melakukan pencatatan perkawinan di KUA. Hasil kajian Balitbang tersebut menyebutkan bahwa pihak pengantin mengeluarkan biaya untuk pencatatan perkawinan mereka dengan biaya antara 50 ribu sampai 1 juta rupiah. Penerimaan uang tersebut oleh sebagian pihak dinyatakan sebagai bentuk gratifikasi berdasarkan peraturan yang mengatur gratifikasi, yaitu Pasal 12B ayat (1) UU No.31/1999 jo UU No. 20/2001, berbunyi setiap gratifikasi kepada pegawai negeri atau penyelenggara negara dianggap pemberian suap, apabila berhubungan dengan jabatannya dan berlawanan dengan kewajiban atau tugasnya.

Sesudah penangkapan tersebut, para Kepala Kantor Urusan Agama membentuk Forum Komunikasi Kepala Kantor Urusan Agama (FKK-KUA) se-Jawa Timur. Dalam pertemuan yang

diselenggarakan di Surabaya tersebut, mereka menolak pernikahan di luar balai nikah KUA sejak 1 November 2013. Aksi yang diikuti oleh 661 orang Kepala KUA ini merupakan solidaritas atas kasus hukum yang menimpa rekan mereka yang ditahan oleh Kejaksaan Negeri Kediri. Kasus hukum di Kediri tersebut membuat para Kepala KUA merasa terpojok dan mendapat penilaian negatif. Padahal sejauh ini, menurut mereka belum ada payung hukum yang mengatur prosedur pencatatan nikah di luar Kantor Urusan Agama.

Aksi kontroversial tersebut memunculkan penilaian di sebagian masyarakat bahwa pencatatan perkawinan di luar kantor dianggap bagian dari pelayanan yang harus diutamakan oleh para petugas KUA.

Ketua Komisi Bidang Hukum dan Pemerintahan DPRD Provinsi Jawa Timur, Sabron Djamil Pasaribu mengatakan bahwa dia tidak setuju jika akad nikah diwajibkan di balai nikah KUA, sebab berdasarkan aturan yang ada, pencatatan perkawinan di luar KUA juga diperbolehkan. Hal ini mengacu pada Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor: 11 Tahun 2007 Pasal 21 yang memperbolehkan nikah di luar KUA atas persetujuan kedua mempelai dan mendapat persetujuan petugas pencatat nikah. Senada dengan Sabron Djamil, Ketua Komisi Pelayanan Publik (KPP) Jawa Timur, Nuning Rodiyah menilai aksi FKK-KUA se-Jawa Timur adalah bentuk pelanggaran terhadap pelayanan publik (news.viva.co.id/news/read/463312-3 Desember 2013).

Sementara itu, Ketua Forum Komunikasi KUA se-Jawa Timur, Samsu Tohari mengatakan, ada dua alasan mengapa menolak menikahkan di luar kantor, *Pertama*, menghindari gratifikasi yang belakangan ini banyak dialamatkan

kepada penghulu yang akan menikahkan pengantin. *Kedua*, sesuai PMA Nomor: 11 Tahun 2007 Pasal 21, bahwa pernikahan dapat dilakukan di luar KUA adalah jika calon pengantin dan kepala KUA setuju pernikahan dilakukan di luar KUA, dan hal tersebut merupakan kebijakan kepala KUA masing-masing." (www.republika.co.id/1-desember).

Sejak deklarasi FKK-KUA, kini semua pelayanan pencatatan perkawinan akan dilayani oleh para penghulu dilakukan di KUA. Para penghulu sementara menolak melakukan pencatatan perkawinan di luar kantor KUA, hingga adanya regulasi baru dari pemerintah yang mengatur biaya pencatatan perkawinan di luar KUA. Untuk itu, Puslitbang Kehidupan Keagamaan memandang penting dilakukan penelitian tentang Pelayanan Kantor Urusan Agama (KUA) terhadap Pencatatan Perkawinan.

Berdasarkan uraian di atas maka dapat dirumuskan permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan masyarakat terhadap pelayanan KUA di Kota Kediri pasca deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur?
2. Bagaimana pelayanan KUA di Kota Kediri pasca deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur?
3. Menggali dan mendeskripsikan pandangan masyarakat terhadap pelayanan KUA di Jawa Timur khususnya di Kota Kediri pasca deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur.
4. Mendeskripsikan pelayanan KUA di Kota Kediri pasca deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur dan merumuskan bentuk pelayanan yang berlandaskan pada aspirasi para penghulu, tokoh agama dan masyarakat.

Kajian Pustaka

Penelitian tentang pelayanan KUA ini bukanlah penelitian yang pertama kali dilakukan. Ada beberapa penelitian yang telah dilakukan sebelumnya, diantaranya: Penelitian Imam Syaukani, 2008; Asnawati, 2008; Titik Suwariyati, 2008; Bashori A. Hakim, 2008; Akmal Salim Ruhana dkk, 2008; Suhanah, 2008; Mursyid Ali, 2008.

Beberapa hasil temuan menyebutkan bahwa tidak ada kepastian biaya nikah di luar jam kerja dan di luar balai nikah, adanya pungutan biaya “tidak logis/tidak resmi” masih berjalan kendati atas dasar kerelaan dari pasangan calon pengantin maupun masyarakat. Hal ini dapat difahami oleh masyarakat meskipun ada juga yang tidak dapat memahami besarnya biaya tersebut.

Terkait dengan pelayanan, perlu dikemukakan terlebih dahulu mengenai definisi tersebut. Pelayanan dapat didefinisikan sebagai aktifitas atau manfaat yang ditawarkan oleh satu pihak kepada pihak lain yang pada dasarnya tidak berwujud dan tidak menghasilkan kepemilikan apapun. Produk yang dihasilkan bisa terikat dalam bentuk fisik maupun non-fisik. (Cahyono, 2008) Selain itu, pelayanan dapat pula diartikan sebagai proses penggunaan akal pikiran, panca indera, dan anggota badan dengan atau tanpa menggunakan alat bantu yang dilakukan oleh seseorang untuk mendapatkan sesuatu yang diinginkan baik dalam bentuk barang maupun jasa. (Moenir, 1992 dalam Cahyono, 2008).

Berdasarkan dua definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa pelayanan adalah kegiatan yang dilakukan untuk mencapai suatu tujuan yang sifat dasarnya tidak teraba (*intangible*) dan tidak menghasilkan kepemilikan apapun. Pelayanan bisa berupa pelayanan fisik dan pelayanan administratif. Pelayanan fisik lebih bersifat pribadi sebagai manusia

sementara pelayanan administratif adalah kegiatan yang diberikan orang lain selaku anggota organisasi (besar maupun kecil). (Moenir, 1992 dalam Cahyono, 2008).

Mengenai hal tersebut, pemerintah melalui Keputusan Menteri PAN No: 63 Tahun 2004, telah menjelaskan bahwa kualitas pelayanan publik pada hakikatnya adalah pemberian pelayanan prima kepada masyarakat yang merupakan perwujudan kewajiban aparatur pemerintah sebagai abdi masyarakat. Pelayanan prima ini memiliki landasan transparansi, terbuka, akuntabilitas; dapat dipertanggungjawabkan, dan kondisional. Artinya sesuai dengan kondisi untuk memenuhi prinsip efektifitas dan efisiensi; partisipatif, mendorong peran serta masyarakat; kesamaan hak atau tidak diskriminatif; keseimbangan hak dan tanggung jawab antara pihak pemberi dan penerima layanan.

Selain peraturan di atas, dalam Keputusan Menteri PAN Nomor: 81 Tahun 1993 tentang Pedoman Tatalaksana Pelayanan Umum, disebutkan beberapa prinsip yang harus dipegang oleh pejabat publik dalam memberikan pelayanan kepada masyarakat, yaitu; a) Sederhana, prosedur pelayanan dilaksanakan secara mudah, lancar, cepat, tepat, tidak berbelit-belit, dan mudah difahami. Jelas dan pasti, bahwa prosedur dan tata cara pelayanan harus jelas dan pasti dan memiliki landasan hukum yang pasti. b) Aman, bahwa proses dan produk hasil pelayanan memberikan keamanan dan kenyamanan; c) Terbuka, bahwa prosedur dan tata cara pelayanan, persyaratan, pelayanan wajib diinformasikan secara terbuka agar mudah diketahui dan difahami oleh masyarakat, baik diminta maupun tidak diminta. d) Efisien, bahwa persyaratan pelayanan langsung dengan pencapaian sasaran pelayanan dengan tetap memerhatikan keterpaduan antara persyaratan dengan produk

pelayanan. e) Ekonomis, biaya pelayanan harus ditetapkan secara wajar dengan mempertimbangkan nilai barang dan jasa pelayanan, ketentuan perundang-undangan yang berlaku, dan kemampuan masyarakat. f) Adil dan merata, jangkauan pelayanan diusahakan seluas mungkin dengan distribusi yang merata dan adil bagi seluruh lapisan masyarakat. g) Tepat waktu, bahwa pelaksanaan pelayanan harus dapat diselesaikan tepat pada waktu yang telah ditentukan.

Pentingnya standar pelayanan yang tertulis dalam *Standard Operating Procedures*. Dengan standar ini, maka dapat membuat proses pelayanan menjadi *predictable*, non-diskriminatif, dan non-partisan. (Dwiyanto, 2010). Pelayanan publik yang baik hanya akan dapat dilakukan apabila sistem pelayanan tidak hanya mengatur tentang standar pelayanan, tetapi juga mengatur secara menyeluruh proses penyelenggaraan pelayanan, termasuk tentang standar biaya, mekanisme alokasi anggaran, dan pembagian peran pihak-pihak yang terlibat dalam penyelenggaraan pelayanan publik. (Dwiyanto, 2010). Sedangkan kualitas pelayanan menurut Zeithaml dan Bitner, (Cahyono, 2008) dapat diukur dengan mempertimbangkan lima faktor yaitu: a). Tangible atau sarana fisik. b). Reliability atau keterandalan dalam menyediakan pelayanan. c). Responsiveness yaitu kesanggupan memberikan pelayanan cepat dan tepat. d). Assurance yaitu keramahan dan sopan santun yang meyakinkan kepercayaan pelanggan. e). Empathy sikap penuh perhatian terhadap konsumen.

Mengacu pada uraian di atas, kegagalan pemerintah dalam mencapai standar pelayanan minimal salah satu penyebabnya adalah ketidakjelasan harga pelayanan yang harus dibayarkan masyarakat pada saat masyarakat mengurus keperluan mereka di kantor pelayanan milik pemerintah. Ketidakjelasan ini karena pemerintah

pusat tidak pernah tertarik menentukan biaya pelayanan. Pemerintah pusat hanya membuat pedoman analisis biaya dan pedoman kebutuhan SDM dalam perencanaan di tingkat kabupaten/kota. Akibatnya, informasi mengenai standar biaya pelayanan tidak pernah tersedia sehingga alokasi anggaran untuk penyelenggaraan layanan tidak pernah didasarkan atas standar biaya yang jelas.

Kalaupun pemerintah menentukan biaya pelayanan yang harus dikeluarkan masyarakat, penentuan tersebut tidak memperhitungkan standar pelayanan minimal dan operasional yang harus dilakukan para pelaksana di tingkat bawah. Sehingga, pemenuhan standar pelayanan minimal yang dituntut untuk dilaksanakan mengalami kegagalan. (Dwiyanti, 2010). Pada akhirnya, ketidakjelasan biaya pelayanan ini ditanggung oleh masyarakat sebagai pengguna pelayanan. Untuk satu jenis pelayanan yang berada pada satu atap sekalipun, biaya yang dikeluarkan oleh masyarakat dapat berbeda-beda. Hal inilah yang kemudian membuat tingkat kepuasan masyarakat terhadap kualitas pelayanan publik pada institusi pemerintah menjadi sangat rendah. (Cahyono, 2008).

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Dalam pengumpulan data, metode yang digunakan adalah wawancara, studi kepustakaan, mengumpulkan dokumen yang terkait, dan observasi terbatas di lokasi penelitian. Wawancara dilakukan terhadap beberapa informan kunci, meliputi Kasi Urais, Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Kediri, penghulu, Kepala Kantor Urusan Agama, akademisi, tokoh masyarakat, dan Pembantu Pegawai Pencatat Nikah dan Kematian. (nama-nama terlampir). Studi dokumen dilakukan terhadap bahan-

bahan tertulis yang ada kaitannya dengan masalah KUA yang tidak mau melakukan pencacatan pernikahan di luar kantor KUA pasca deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur, dan peraturan-peraturan yang terkait dengan tugas-tugas pokok dan fungsi KUA. Sedangkan observasi dilakukan di Kantor Kementerian Agama Kota Kediri, Kantor Urusan Agama Kecamatan dan beberapa aktifitas yang sedang dilakukan baik oleh Petugas KUA maupun calon pengantin serta yang akan atau telah melakukan pencatatan nikah.

Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat berguna bagi Kementerian Agama RI dan instansi terkait sebagai bahan masukan untuk menyusun dan merumuskan kebijakan mengenai pelayanan KUA bagi calon pengantin yang akan melaksanakan pernikahan, baik di KUA maupun di luar KUA.

Hasil dan Pembahasan

Gambaran Umum Wilayah Penelitian

Kota Kediri adalah salah satu kota yang berada di Jawa Timur yang terbagi atas tiga kecamatan yaitu Kecamatan Kota Kediri, Majoroto, dan Kecamatan Pesantren. Kota Kediri terdiri dari 46 kelurahan. Adapun batas-batas wilayah Kota Kediri adalah sebagai berikut: di sebelah utara berbatasan dengan Kecamatan Gampengrejo dan Grogol, sebelah timur dengan Kecamatan Gurah dan Wates, sebelah selatan berbatasan dengan Kecamatan Ngadiluwih dan Kandat, dan sebelah barat berbatasan dengan Kecamatan Semen dan Grogol. Secara umum pertumbuhan ekonomi di Kota Kediri cukup baik namun belum sepenuhnya dinikmati oleh masyarakat. Hal ini dikarenakan sulitnya lapangan kerja dan keterbatasan keterampilan yang mengakibatkan bertambahnya

masyarakat yang mengalami masalah kesejahteraan sosial.

Kehidupan Sosial Budaya dan Agama

Budaya dan adat istiadat orang Jawa khususnya di Jawa Timur bagian barat menerima banyak pengaruh dari Jawa Tengahan. Meskipun demikian sebagian besar masyarakat di sana masih melakukan tata cara upacara adat istiadat seperti *tingkepan* (upacara usia kehamilan tujuh bulan bagi anak pertama), *babaran* (upacara menjelang lahirnya bayi), *sepasaran* (upacara setelah bayi berusia lima hari), *pitonan* (upacara setelah bayi berusia tujuh bulan), *sunatan*, *pacangan*. Namun, sebagian dari mereka ada juga yang meninggalkan tata cara tersebut.

Dalam hal perkawinan, penduduk Jawa Timur umumnya menganut perkawinan monogami. Sebelum dilakukan lamaran, pihak laki-laki melakukan acara *nako'ake* (menanyakan apakah si gadis sudah memiliki calon suami), setelah itu dilakukan *peningsetan* (lamaran). Upacara perkawinan didahului dengan acara *temu* atau *kepanggih*. Sedangkan untuk mendoakan orang yang telah meninggal, biasanya pihak keluarga melakukan *kirim donga* pada hari ke-1, ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, 1 tahun, dan 3 tahun setelah kematian.

Kota Kediri terkenal dengan sebutan "Kota Santri". Tidak heran kalau jumlah penduduk mayoritas beragama Islam. Dari jumlah penduduk 289.789 jiwa, tercatat jumlah umat Islam sebanyak 266.951 jiwa atau (92,14%) dari total penduduk. Kriteria 13.290 jiwa (4,58%), Katolik 8.033 jiwa (2,77%), Hindu 902 jiwa (0,31%), Buddha 613 jiwa (0,20%). Sedangkan jumlah rumah ibadah sebanyak 180 buah masjid, 397 mushallah, 76 gereja dan 3 pure serta 1 buah vihara.

Di Kota Kediri, kegiatan keagamaan sangat menonjol terutama bagi umat Islam, banyak pondok pesantren yang

jumlahnya mencapai 53 buah, tidak kurang dari 1.825 kyai, dan 20.439 santri. Salah satu pesantren yang terkenal adalah Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadiin Lirboyo yang terletak di Kecamatan Mojojoto. Selain itu di sana banyak terdapat lembaga pendidikan baik pendidikan umum maupun pendidikan keagamaan.

Selain lembaga pendidikan di atas, di Kota Kediri juga terdapat beberapa perguruan tinggi seperti: STAIN, Institut Agama Islam Tribakti, Universitas Islam Kediri dan Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah. Di samping itu, lembaga pendidikan lainnya adalah: TK/TKI, SD/SDI,SLTP/MTS, SMA/MAN dan SMK. Sedangkan pendidikan non-formal yang diselenggarakan oleh masyarakat di sana adalah pengajian-pengajian, majelis ta'lim.

Di Kota Kediri juga terdapat aliran keagamaan seperti komunitas Tarekat Solawat Wahidiyah yang secara rutin menyelenggarakan pengajian-pengajian dari rumah ke rumah secara bergantian; Majelis Dzikir Ghofilin yang menyelenggarakan pengajian yang selalu dihadiri ratusan orang; 3 besar organisasi keagamaan antara

lain: NU, Muhammadiyah dan LDII. Kondisi demikian memungkinkan kultur pesantren berpengaruh terhadap masyarakat di sana. Hal ini terlihat dari betapa besar pengaruh kyai dalam kehidupan bermasyarakat serta besarnya penghargaan terhadap individu yang memiliki kemampuan di bidang keagamaan. Kebiasaan semacam ini tentu sangat berpengaruh terhadap kinerja KUA/Penghulu dalam menjalankan pelayanan terhadap masyarakat. Salah satunya adalah pelayanan pencatatan pernikahan di KUA.

Dinamika Pelayanan Publik pada Administrasi Pernikahan Kota Kediri

Kegiatan KUA dalam bidang pelayanan terhadap masyarakat pada umumnya mengacu kepada tugas dan fungsi KUA, termasuk pelayanan KUA di Kota Kediri. Namun pelayanan yang utama dilakukan di Kota Kediri adalah di bidang pelayanan pernikahan, wakaf dan manasik haji. Kegiatan lainnya, meskipun sudah dilakukan tetapi belum menjadi prioritas. Mengenai pelayanan administrasi pernikahan yang dilakukan selama ini dapat dilihat pada table di bawah ini:

Tabel: 1
Pelayanan Administrasi Pernikahan di Kota Kediri
Bulan Januari sd Nopember Tahun 2013

Jumlah Pernikahan Kecamatan			Bulan	Keterangan Nikah di KUA
Kota	Mojoroto	Pesantren		
51	84	36	Januari	
46	55	50	Februari	
45	79	43	Maret	
57	66	58	April	
58	81	59	Mei	
66/1	107/1	78	Juni	2 ps
19	37	29	Juli	
65	33	51	Agustus	
17	32	25	September	
119	130/1	116/2	Oktober	3 ps
17	39	17	Nopember	
560/1	743/2	562/2	-	5 ps

Data: Kantor Kemenag Kota Kediri, Tahun 2013.

Bagi masyarakat yang akan menyelenggarakan perkawinan dan mencatatkan di KUA harus mengurus administrasi surat keterangan menikah (model N1 sd N7), dispensasi bagi yang usianya masih dibawah 19 tahun (bagi laki-laki) dan 16 tahun (bagi wanita), kartu imunisasi, pas photo, kartu imunisasi (TT1 & 2), rekomendasi dari KUA setempat bagi calon pengantin dari luar daerah, dan rekomendasi bagi TNI dan Polri dari atasan. Persyaratan tersebut harus dilakukan bagi calon pengantin.

Sebelum terjadi kasus Kepala Kantor Urusan (KUA) Kota Kediri yang menjadi tersangka menerima gratifikasi pada tanggal 31 Oktober 2013, kegiatan pencatatan pernikahan di Kota Kediri masih berjalan normal dan bisa diwakilkan oleh P3NK. Dengan demikian, petugas KUA yang melayani calon pengantin (catin) yang akan melaksanakan pernikahan dapat berjalan dengan baik, dengan dibantu P3NK yang mengurus administrasi pernikahan dari pendaftaran, pelaksanaan pernikahan hingga mendapat buku nikah. Calon pengantin tidak bersusah payah mengurus persyaratan pernikahan, sudah ditangani oleh petugas P3NK sebagai pembantu penghulu yang akan menikahkan calon pengantin, baik yang dilaksanakan di rumah maupun di Kantor Urusan Agama. Calon pengantin cukup menyerahkan persyaratan yang diminta oleh P3NK untuk melengkapi bagi calon pengantin yang akan melakukan akad nikah dengan biaya yang telah disepakati kedua belah pihak.

Terkait biaya, permasalahan biaya pernikahan yang dilakukan di luar Kantor Urusan Agama (KUA) sangat bervariasi, tergantung kesepakatan antara calon pengantin (catin) dengan petugas P3NK yang mengurus surat tersebut. Semakin tinggi kedudukan catin, akan semakin besar biaya pencatatan pernikahan yang mereka keluarkan. Tetapi apabila

yang akan melaksanakan pernikahan merupakan catin tidak mampu maka biaya yang diminta oleh P3NK akan semakin kecil. Bahkan bila yang melaksanakan catin termasuk miskin dengan menunjukkan surat tidak mampu maka mereka akan dibebaskan dari biaya pernikahan atau gratis (hasil wawancara dengan BD & ZM).

Pernikahan yang dilakukan oleh masyarakat Kediri tidak berbeda dengan pernikahan yang dilakukan masyarakat Jawa pada umumnya. Mereka masih mempercayai hitungan Jawa mengenai kapan pelaksanaan hari baik pernikahan yang harus dilaksanakan, termasuk hitungan hari, waktu, dan tempat sesuai hitungan hari kelahiran agar mereka dapat hidup rukun, damai dan banyak rezeki. Mereka tidak segan-segan memanggil orang tua yang pandai menghitung hari neptunya. Sehingga mereka sering melaksanakan pernikahan pada hari-hari libur, juga pada jam-jam tertentu yang telah ditentukan oleh para sesepuh/guru spiritual yang telah dipercaya untuk menghitungnya. Oleh karena itu biaya pernikahan menjadi bertambah karena pelaksanaan pernikahan dilakukan pada hari-hari atau jam-jam tertentu.

Sebagai contoh, ada salah satu pasangan yang melakukan pernikahan di KUA, namun mereka harus mengulang kembali pelaksanaan pernikahan dan tempat yang telah ditentukan jauh-jauh hari. Apabila hal ini tidak dilaksanakan menurut kepercayaan mereka, maka setelah pernikahan akan mendapat bala atau musibah yang tidak henti-hentinya. Oleh karena itu mereka tidak segan-segan untuk mengulangi pelaksanaan pernikahan yang telah mereka tentukan dan biasanya pelaksanaan pernikahan dilaksanakan oleh kyai atau pimpinan pondok pesantren. Seperti yang dilakukan pasangan Agus Mustofa dan Ita Kumalasari di Desa Semanding, Kecamatan Pare. Mereka melaksanakan

pernikahan di KUA pada hari Jumat dan diulang kembali pada hari Sabtu, pukul 14.00 WIB.

Sifat Pelayanan Publik

Kantor urusan Agama sebagai lembaga pemerintah memiliki fungsi-fungsi pelayanan kepada masyarakat yaitu umat Islam. Pelayanan terhadap masyarakat dalam bidang agama pada hakikatnya adalah yang berhubungan dengan hukum agama Islam, seperti; nikah, talak, rujuk, waris, zakat, wakaf, perdata dan pidana yang kesemuanya dikaitkan dengan hukum Islam (Noer, 1983:83).

Terkait dengan pelayanan publik, Keputusan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: 81 Tahun 1993 kemudian disempurnakan dengan Kep.Menpan Nomor: 63 Tahun 2003, mendefinisikan pelayanan publik sebagai: "Segala bentuk pelayanan yang dilaksanakan oleh instansi pemerintah di pusat, di daerah dan di lingkungan Badan usaha Milik Daerah dalam bentuk barang atau jasa, baik dalam rangka upaya pemenuhan kebutuhan masyarakat maupun dalam rangka pelaksanaan ketentuan perturan perundang-undangan (Keputusan Menpan Nomor 63/2003).

Dari definisi tersebut, pelayanan publik oleh pemerintah dapat dibagi menjadi 2 (dua) yaitu pelayanan publik yang bersifat primer dan sekunder. Pelayanan publik primer adalah pelayanan penyediaan barang/jasa yang diselenggarakan oleh pemerintah di mana pemerintah merupakan satu-satunya penyelenggara dan pengguna/klien dan harus memanfaatkannya. Sedangkan yang bersifat sekunder adalah segala bentuk penyediaan barang/jasa publik yang diselenggarakan oleh pemerintah tetapi di dalamnya pengguna/klien

tidak harus menggunakannya karena adanya penyelenggara pelayanan sejenis (Ratminto dan Atik 2007:9). Oleh karena itu pelayanan KUA apabila dilihat dalam kerangka pelayanan publik termasuk ke dalam bentuk pelayanan primer, di mana pelayanan KUA merupakan pelayanan yang harus dimanfaatkan seperti pencatatan nikah.

Keberhasilan pelayanan KUA sebagai pelayanan publik sangat ditentukan berbagai faktor seperti faktor intern di lingkungan mereka bertugas, juga perlu didukung oleh sarana dan prasarana yang memadai, walaupun mereka memiliki tupoksi sebagai petugas KUA dalam melayani masyarakat. Selama ini pelayanan yang dilakukan aparat KUA Kota Kediri kepada masyarakat sudah sesuai dengan tugas dan pokok sebagai pejabat publik. Sedangkan faktor ekstern yang menentukan keberhasilan pelayanan KUA di antaranya faktor sosial budaya, sikap dan nilai-nilai yang ada di masyarakat. Oleh karena itu, sejatinya tanggung jawab pelayanan publik merupakan tanggung jawab semua pihak dengan semua komponen penyelenggara negara.

Pelayanan yang dilakukan oleh KUA selama ini dalam pemenuhan kebutuhan masyarakat dalam bidang pencatatan pernikahan sudah cukup baik. KUA menjalankan tugasnya sudah sesuai dengan tugas pokok dan fungsinya yaitu sesuai dengan perundangan yang berlaku. Tetapi permasalahan yang dihadapi petugas KUA sebagai pelayan publik selama ini tentunya pasti ada, seperti halnya kasus Kepala KUA Kecamatan di Kota Kediri yang terjerat kasus gratifikasi. Namun demikian, pelayanan tetap dilakukan untuk melayani keperluan masyarakat yang hendak mencatatkan pernikahan baik di KUA maupun di luar kantor KUA.

Administrasi Pernikahan dan Tradisi Kultural Jawa

Keperentingan masyarakat untuk mendapat pelayanan KUA dalam bidang kependudukan seperti pencatatan pernikahan selama ini, umumnya tidak dilakukan oleh calon pengantin (catin) sendiri melainkan dilakukan oleh orang yang memiliki kepentingan yaitu dilakukan oleh Pembantu Pegawai Pencatat Nikah dan Kematian (P3NK), yang seharusnya dilakukan oleh calon pengantin (catin). Selama ini pengurusannya dilakukan oleh Modin atau pembantu pegawai pencatat nikah kematian (P3NK), dengan konsekuensi keluarga catin mengeluarkan biaya besar sebagai uang jasa.

Kota Kediri yang terkenal dengan kota santri dengan penduduk mayoritas beragama Islam, tidak mengherankan apabila banyaknya pondok pesantren bisa memberi warna, kultur masyarakat di Kota Kediri. Seberapa besar pengaruh para kyai dapat terlihat dalam kehidupan di masyarakat sehari-hari. Kultur ini sangat mempengaruhi terhadap pelayanan KUA di masyarakat dalam menjalankan aktifitas pelayanan pencatatan nikah.

Budaya pesantren yang ada di masyarakat ditambah dengan kesibukan serta keengganan berhubungan dengan petugas pencatat nikah menjadikan mereka lebih senang memberikan tambahan biaya/cost yang lebih besar. Hal ini menjadikan petugas pelayanan pencatatan nikah mendapat ruang untuk menaikkan biaya menjadi bertambah besar, meskipun hal semacam ini sebetulnya tidak diperbolehkan terjadi. Banyak kasus seperti ini tetapi tidak sampai ke pengadilan.

Namun, kasus yang terjadi di KUA Kecamatan, Kota Kediri merupakan salah satu dari sekian banyak kasus yang sampai ke pengadilan. Besarnya biaya pencatatan

nikah yang dilakukan di Kantor Urusan Agama yang selama ini hanya dipungut biaya Rp. 30.000,- (tiga puluh ribu rupiah) meningkat menjadi Rp. 175.000,- (dengan perincian: Rp. 30.000,- ke Kas Negara, 50.000,- transport penghulu, Rp. 20.000,- Ke Kas Urais, Rp. 10.000,- ke Kas P3NK dan Rp. 10.000,- Sumbangan untuk KUA Teladan dan Rp. 5.000,- sumbangan untuk rumah tangga bahagia, Rp. 10.000 operasional Kepala Kantor, Rp. 40.000 untuk P3NK.-) (wawancara dengan Puji Astuti).

Sedangkan biaya pernikahan di luar Kantor Urusan Agama di Kecamatan Kota Kediri memungut biaya sebesar Rp. 225.000,- disebabkan adanya berbagai keperentingan seperti sumbangan untuk petugas desa, lurah, infak masjid sebesar Rp. 50.000,- Ini biaya yang tercatat di Kantor Urusan Agama Kota Kediri. Dalam prakteknya para P3NK mengutip biaya pencatatan nikah lebih dari Rp. 225.000,- dari sumber yang tidak disebutkan namanya biaya pencatatan nikah di luar Kantor Urusan Agama bisa mencapai Rp. 850.000,- (Wawancara dengan Moh. Asr).

Faktor meningkatnya biaya pencatatan nikah yang dilakukan oleh pegawai pembantu pencatat nikah dikarenakan alasan bahwa Kantor Urusan Agama (KUA) memiliki tenaga honorer yang harus diberikan gaji, biaya listrik, kebersihan/perawatan kantor dan keamanan, semua itu ditanggung oleh KUA. Sedangkan dana yang ada tidak mencukupi kebutuhan tersebut. Demikian juga ketika petugas pencatat nikah melakukan pencatatan di rumah calon pengantin (catin), mereka harus mengeluarkan biaya, ikut merasakan bergembira (kondangan dalam bahasa Kediri) dan biaya tersebut diambil dari uang pemberian calon pengantin.

Selanjutnya, ada beberapa hal yang perlu dikaji, yaitu masyarakat khususnya di Kota Kediri nampak lebih senang melakukan pencatatan nikah di luar Kantor

Urusan Agama walaupun biaya tinggi. Mereka mempunyai alasan antara lain:

- a. Menikah di luar kantor KUA lebih terhormat apabila dibandingkan menikah di KUA karena pernikahan termasuk upacara yang sangat sakral;
- b. Menikah di rumah, masjid, gedung dan tempat lainnya bisa dihadiri oleh seluruh keluarga, saudara serta kerabat dan akan lebih meriah;
- c. Menikah di rumah *costnya* lebih sedikit apabila dibandingkan dengan menikah di KUA. Alasannya, mereka harus menyiapkan transportasi/kendaraan (sewa), konsumsi, juru kamera. Apabila dihitung, *costnya* lebih tinggi apabila dibandingkan dengan biaya pencatatan nikah di rumah, masjid dan gedung serta tempat lainnya;
- d. Kalau nikah di KUA memiliki nilai yang kurang baik seperti dianggap orang tidak mampu, janda, atau bahkan biasanya dianggap kecelakaan atau hamil sebelum menikah. Dengan alasan itulah mereka lebih senang melakukan pencatatan nikah di luar KUA (di rumah, masjid dan lain-lain).

Dari permasalahan tersebut di atas, maka pintu untuk melakukan pungutan biaya tambahan – yang tidak dianjurkan bahkan dilarang oleh pemerintah – sering tidak diindahkan sehingga menyebabkan petugas melakukan penyelewengan/korupsi. Namun, pandangan lain menyebutkan bahwa biaya tambahan yang diberikan kepada petugas pencatat nikah – dalam bahasa agama sering disebut *bisyaroh* tidak dinamakan pungli/korupsi – karena masyarakat ingin memberikan sesuatu kepada petugas yang telah melakukan pencatatan nikah di luar anggaran negara (wawancara dengan Nur Akhid, Wakil Ketua I STAIN Bidang Akademik). Beragamnya argumentasi di masyarakat dan tidak adanya ketentuan tentang berapa biaya

bedolan atau pencatatan di luar Kantor Urusan Agama mengakibatkan besaran biaya menjadi tidak jelas/bervariasi di masyarakat.

Oleh karena itu, mengenai permasalahan uang lebih yang diberikan oleh calon pengantin, sebagian masyarakat berpandangan bahwa pemberian yang diberikan oleh catin boleh-boleh saja asalkan tidak membebankan kepada calon pengantin. Di lain pihak, masyarakat memandang pemberian yang dilakukan oleh masyarakat kepada petugas yang terkait dengan tugas mereka dianggap sebagai bentuk gratifikasi/korupsi. Oleh karena itu, harus ada kepastian hukum mengenai pemberian yang dilakukan oleh catin kepada petugas agar ada kejelasan terkait permasalahan tersebut. Sehingga dalam melaksanakan tugasnya, petugas tidak akan ragu-ragu apabila mendapat biaya tambahan atau *bisyaroh* dan biaya tersebut tidak dikategorikan sebagai gratifikasi/korupsi.

Penahanan Kepala KUA dan Deklarasi FKK-KUA se Jawa Timur

Kasus penahanan Kepala KUA Kecamatan Kota Kediri telah menggugah para Kepala KUA di Jawa Timur. Mereka kemudian sepakat untuk mendeklarasikan FKK-KUA se-Jawa Timur. Isi Deklarasi tersebut adalah, *pertama*, menolak melayani pencatatan perkawinan di luar kantor hingga terbitnya regulasi tentang biaya pencatatan perkawinan di luar kantor. *Kedua*, menuntut segera adanya regulasi mengenai biaya pencatatan perkawinan di luar kantor.

Adanya deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur membuat pelayanan pencatatan pernikahan mengalami gangguan. Namun hal itu dapat diselesaikan dengan bijaksana meskipun pada kenyataannya, masih ada ketidakpuasan atas pelayanan yang dilakukan oleh KUA karena pelayanan tersebut biasanya dapat

dilakukan oleh pihak kedua (dilakukan oleh P3NK). Bahkan ketika peneliti melakukan penelitian tentang pelayanan pencatatan nikah ini, diketahui bahwa pendaftaran perkawinan harus dilakukan oleh calon pengantin sendiri atau diwakili oleh walinya.

Perubahan pelayanan yang dilakukan oleh Kantor Urusan Agama Kota Kediri dikarenakan peristiwa penahanan Kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan Kota Kediri dan di Deklarasikannya FKK-KUA membuat masyarakat khususnya di wilayah Jawa Timur menjadi resah. Pelaksanaan pencatatan nikah yang selama ini bisa dilaksanakan oleh P3NK sebagai pembantu penghulu sekarang di tolak oleh KUA, dan pencatatan harus dilakukan oleh calon pengantin sendiri atau walinya dengan membawa bukti setor pembayaran dari Bank BRI dan di serahkan oleh petugas pencatat nikah.

Selain itu, pelaksanaan pernikahan di luar kantor KUA atau *bedolan* yang selama ini dengan mudah dapat meminta pelaksanaan pencatatan nikah di rumah, masjid atau di gedung, dengan adanya kasus penahanan tersebut, calon pengantin merasa kesulitan karena harus mendapat persetujuan dahulu antara Petugas KUA/penghulu dengan keluarga calon pengantin. Selain itu harus bersedia menjemput dan mengantarkan kembali ke Kantor KUA. Dari persyaratan dan pernyataan yang dilakukan oleh petugas KUA/Penghulu dan P3NK, sebagian masyarakat merasa diperlakukan kurang bijaksana.

Untuk menghindari keresahan masyarakat terhadap pelayanan pencatatan nikah maka pemerintah Kota Kediri menyosialisasikan kepada masyarakat bahwa pernikahan bisa dilakukan di luar kantor dan bisa dilakukan dengan ketentuan sebagai berikut: 1) Sesuai dengan Surat Edaran Kanwil Kemenag Provinsi Jawa Timur yang isinya mengimbau agar KUA se-Jawa

Timur untuk menyosialisasikan kepada masyarakat bahwa pelaksanaan akad nikah seyogyanya dilaksanakan di KUA/ Balai Nikah dan apabila calon pengantin menghendaki pelaksanaan di luar KUA (sesuai dengan PMA Nomor: 11 tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah Pasal 21 dapat dilaksanakan dengan menyediakan sarana transportasi antar jemput. 2) Tidak boleh memungut biaya pencatatan nikah lebih dari Rp. 30.000 (tiga puluh ribu rupiah) dan mengambil tindakan tegas terhadap oknum Pegawai yang terbukti memungut di luar ketentuan Peraturan Pemerintah Nomor: 47 Tahun 2004; 3) Melaksanakan pembinaan kepada kepala KUA agar tetap memberikan pelayanan prima kepada masyarakat, menertibkan administrasi nikah rujuk sesuai dengan ketentuan yang berlaku. 4) Calon pengantin menyelesaikan administrasi sesuai dengan ketentuan yaitu membayar biaya nikah Rp. 30.000,- yang telah disetorkan ke BRI dan tanda bukti di serahkan ke Kantor KUA; 5) Calon pengantin tidak diperbolehkan memberikan hadiah maupun bingkisan kepada petugas KUA;

Dampak dari kebijakan baru tersebut terhadap pelaksanaan pencatatan pernikahan yang ada di Kota Kediri adalah pencatatan perkawinan cenderung meningkat. Dari hasil pemantauan peneliti selama di Kota Kediri misalnya, di KUA Mojojoto sejak tanggal 16-20 Desember 2013, terdapat peristiwa menikah 5 N, di KUA Kecamatan Kota Kediri 6 N, sedangkan di Kecamatan Pesantren hanya 2 N. Peristiwa nikah di KUA hanya dalam jangka waktu 5 hari kerja sebanyak 13 peristiwa nikah. Peristiwa nikah di Kantor Urusan Agama pada waktu 1 tahun hanya 36 N. Jadi apabila dihitung rata-rata per bulan, masyarakat yang menikah di kantor KUA setiap bulannya hanya 3 N. Sedangkan pada tahun 2013 dari bulan Januari-Nopember 2013 peristiwa Nikah hanya 5 N. ketika terjadi kebijakan baru peristiwa nikah di KUA melonjak tajam

dalam jangka waktu 20 hari (tanggal 1-20 Desember 2013) peristiwa menikah mencapai 13 N.

Perubahan Bentuk Pelayanan Pencatatan

Bentuk perubahan pelayanan publik administrasi pencatatan nikah di Propinsi Jawa Timur Khususnya di Kota Kediri setelah penahanan Kepala KUA dan Deklarasi FKK-KUA se Jawa Timur meliputi:

Calon pengantin diwajibkan membayar sendiri atau keluarganya biaya pencatat nikah sebesar Rp. 30.000,- (tiga puluh ribu rupiah) ke Bank BRI, dan petugas pencatat nikah hanya menerima faktur pembayaran dari Bank tersebut;

Melakukan sosialisasi kepada masyarakat tentang Surat Edaran Kanwil Nomor: 50 tahun 2013 penjabaran tentang pelayanan pencatatan nikah, PMA Nomor: 11 Tahun 2007 Pasal 21 Ayat 1 dan 2, yang menyebutkan: Pelayanan pencatatan nikah bisa dilaksanakan di luar Kantor Urusan Agama dengan persyaratan bahwa calon pengantin harus bersedia atau menyediakan alat antar jemput kepada petugas pencatat nikah. Apabila hal ini tidak bisa dipenuhi maka pernikahan bisa batal atau tertunda.

KUA tidak diperbolehkan menerima imbalan dalam bentuk apapun dari calon pengantin yang akan melaksanakan pencatatan nikah. Dampak dari instruksi tersebut maka petugas pencatat nikah lebih senang apabila pernikahan dilakukan di Kantor Urusan Agama. Sedangkan bagi calon pengantin yang memberikan ucapan terima kasih ditolak walaupun pemberian itu nilainya tidak sesuai dengan tugas yang dilakukan. Biasanya pemberian bingkisan atau *brekat* dititipkan kepada P3NK atau orang dekat dengan mereka. Hal yang demikian adalah suatu kebiasaan bagi orang Jawa yang merasa dibantu sebagai ucapan rasa terima kasih.

Pelayanan pencatatan nikah dilakukan 5 hari kerja dari hari Senin-Jumat pada jam kerja. Sedangkan pada hari Sabtu dan Minggu dilaksanakan pada pagi dan siang hari ataupun sore hari dan tidak melayani pada malam hari.

Wali harus yang menikahkan anak gadisnya dan tidak bisa diwakilkan. Padahal sebelum ada kasus penahanan KUA, wali bisa diwakilkan kepada penghulu dan petugas pencatat nikah hanya sebagai saksi.

Dengan kebijakan tersebut, masyarakat yang melaksanakan pencatatan nikah di Kantor Urusan Agama cukup meningkat. Terbukti selama 4 hari (dari tanggal, 17-20 Desember 2013) pencatatan pernikahan di Kantor Urusan Agama Kota Kediri tercatat sebanyak 12 pasang pengantin, yang sebelumnya hanya 5 orang selama 11 bulan (bulan Januari-Nopember 2013).

Penutup

Kesimpulan

- a. Pelayanan pencatatan nikah di Kota Kediri pasca deklarasi FKK-KUA mengalami perubahan, antara lain mengubah pola pikir masyarakat menjadi positif. Awalnya perkawinan di KUA memiliki arti yang cenderung negatif namun saat ini berubah menjadi positif.
- b. Sejak ada deklarasi FKK-KUA, jumlah pencatatan nikah di KUA mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Dalam jangka waktu 4 hari kerja tanggal 17-20 Desember, di Kota Kediri terjadi peristiwa pernikahan 12 pasang, yang sebelumnya pencatatan nikah selama 11 bulan (Januari s/d Nopember 2013) tercatat hanya 5 peristiwa nikah.
- c. Terkait permasalahan biaya tambahan bagi pencatatan di

luar KUA, masyarakat tidak memperlmasalahkan ketika KUA/Penghulu datang ke catin dan menerima tambahan biaya nikah sebagai *reward* kepada KUA/Penghulu karena permintaannya sudah dipenuhi. Selama ini biaya dititipkan kepada P3NK dan tambahan biaya tersebut sudah dimusyawarahkan sebelum perkawinan oleh P3NK dengan calon pengantin. Begitu juga apabila ada calon pengantin yang tidak mampu, jika ada surat miskin dan diketahui camat maka mereka akan digratiskan. Namun demikian masih ada kemungkinan P3NK yang nakal meminta biaya lebih.

- d. Ketika terjadi deklarasi Forum Komunikasi Ketua KUA se-Jawa Timur, maka kinerja KUA mengalami perubahan. KUA tidak mau lagi melayani pernikahan di luar Kantor, kecuali apabila ada permintaan dari calon pengantin dan bersedia menjemput serta mengantarkan kembali KUA/Penghulu yang akan menikahkan catin. Sebaiknya ketentuan tersebut harus dikembalikan seperti sebelum terjadinya deklarasi FKK-KUA. Masalah pengurusan pencatatan pernikahan agar dipermudah dan bisa diurus kembali oleh P3NK. Sedangkan biaya sebaiknya disesuaikan dengan kondisi sekarang, agar P3NK tidak memungut biaya tambahan di luar yang sudah ditentukan agar tidak terjadi adanya gratifikasi. Selain itu, dikarenakan sebagian besar masyarakat Kediri masih menganut hitungan Jawa (*neptu*) yang dilakukan oleh Tokoh Adat yang mereka percayai adanya hitungan hari baik maka waktu pelaksanaan pernikahan sering berbenturan dengan jam kerja dan dilakukan pada hari libur atau pada malam hari.

Rekomendasi

- a. Untuk meringankan beban masyarakat sebaiknya pemerintah lebih intensif dan aktif menyosialisaikan biaya pencatatan nikah, yaitu bahwa perkawinan harus dilakukan di Balai Nikah KUA dan diurus sendiri sesuai dengan Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor: 11 Tahun 2007 dan Edaran Kanwil Kementerian Agama Propinsi Jawa Timur Nomor: Kw.13.2/1/HK.007/80/2013 yang menyebutkan bahwa akad nikah dilakukan di Kantor Urusan Agama (KUA). Sosialisasi juga perlu dilakukan dalam hal adanya ketentuan dalam ayat 2, yang menyebutkan bahwa atas permintaan calon pengantin dan atas persetujuan PPN (Pegawai Pencatat Nikah) akad nikah dapat dilaksanakan di luar KUA.
- b. Untuk menghindari pungutan biaya yang begitu mahal sebaiknya P3NK ditiadakan, atau ditempatkan pada posisi yang tepat. Karena P3NK adalah anggota masyarakat maka sebaiknya ditempatkan di wilayah masing-masing (Kelurahan) dan tidak sampai pada Kantor Urusan Agama (KUA). Hal ini didasari pemikiran bahwa wilayah kerja mereka sudah berbeda dan tugas mereka hanya sampai pada kelurahan. Sehingga sebaiknya catin bisa mendaftar sendiri dan masalah pemeriksaan silsilah bisa dilakukan melalui suscatin.
- c. Harus ada payung hukum yang mengatur pelaksanaan pencatatan nikah baik di KUA maupun di luar KUA, sehingga petugas melaksanakan pencatatan pernikahan bisa bekerja dengan tenang. Di samping itu apabila akan menggunakan P3NK harus jelas fungsi dan tugasnya termasuk tunjangan bagi P3NK agar

- tidak berbenturan dengan KUA/Penghulu. Apabila pemerintah memiliki anggaran, hal tersebut akan lebih baik dan akan meringankan masyarakat dan apabila tidak ada dana dari pemerintah sebaiknya beban biaya ditanggung masyarakat. Selama ini masyarakat lebih senang untuk melaksanakan pencatatan nikah di luar kantor. Adapun mengenai pemberian masyarakat kepada petugas KUA, sebaiknya harus ada regulasi/aturan yang jelas mengenai pemberian uang yang dianggap korupsi.
- d. Faktor budaya masyarakat tidak mudah ditinggalkan begitu saja. Budaya masyarakat Kota Kediri masih menjunjung tinggi pernikahan di luar jam kerja. Hal ini masih menjadi pilihan utama. Untuk masalah pencatatan nikah sebaiknya hukum jangan bersifat kaku tetapi harus fleksibel dan negara harus menganggarkan biaya perkawinan. Mengenai P3NK, apabila tugas mereka memang dianggap tidak jelas fungsi dan tugasnya alangkah baiknya dihilangkan saja selama petugas KUA mampu menanganinya. Karena posisi P3NK ada di dua unit (kaki) yaitu pemerintah daerah (kelurahan) dan Kementerian Agama, maka hal tersebut dapat menimbulkan kecemburuan, ketergantungan dan kecurigaan.
 - e. Perlu ditinjau kembali besaran biaya pencatatan nikah yang pemerintah tetapkan sebesar Rp. 30.000,- (tiga puluh ribu rupiah), apakah masih relevan untuk dipertahankan atau disesuaikan dengan kondisi masyarakat sekarang. Berapa kepantasan biaya pencatatan nikah untuk kondisi sekarang, sehingga para penghulu tidak perlu lagi mencari tambahan dari calon pengantin yang akan melakukan pernikahan.
 - f. Kantor Kementerian Agama agar tetap melaksanakan pembinaan kepada Kepala KUA supaya mereka tetap memberikan pelayanan prima kepada masyarakat, menertibkan administrasi nikah rujuk sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Daftar Pustaka

Buku

- Agus, Erwan dan Wahyudi Kumorotomo. *Birokrasi Publik dalam Sistem Politik Semi-Parlementer*, Yogyakarta: Gava Media, 2005.
- BPS, Kota Kediri, 2012
- Laporan Tahunan Kantor Kantor Kementerian Agama Kota Kediri, 2013
- Moustakas, Clarck. *Phenomenological Research Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994.
- Nuh, Nuhriison M. "Peran KUA/Penghulu dalam Nikah dan Rujuk", dalam *Peran KUA/Penghulu dalam Pelayanan Nikah dan Rujuk di Berbagai Daerah*, Tim Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2008.
- Riani, Asri Laksmi. *Budaya Organisasi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011

Scally, Greg. *Defining Corruption: A Comparison of the Substantive Criminal Law of Public Corruption in the United States and the United Kingdom*, Digital Collections and Archives. Tufts University. Medford, MA. <http://hdl.handle.net/10427/55679>

Spradley, James P. *Participant Observation*, New York-Chicago: Holt, Rinehart, and Wilson, 1980.

Surat Edaran Kanwil kemenag, Tanggal 11 Januari 2013.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca-New York: Cornell University Press, 1977.

_____, *the Forest of Symbols*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1982.

Koran dan Internet

Harian Radar Kediri, tanggal, 17 Desember 2013.

<http://m..news.viva.co.id/news/read/463312-kua-se-jawa-timur-tolak-pernikahan-di-luar-balai-nikah-3-Desember-013>

Perkembangan Aliran/Paham Keagamaan di Sumatera Barat

M. Agus Noorbani

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta

Diterima redaksi 18 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Abstract

Minangkabau traditional governance system were consists of many villages, where decision-making should be based on consensus agreement, so there is no centralized in Minangkabau tradition, making this area a heaven for the development of thought. The tradition subsequently raises the religious ideology head up. This qualitative descriptive study tried to examine the development of religious schools in this area. Religious thoughts and groups in West Sumatra more oriented toward moral improvement. These religious group were develop in an exclusive way, wereupon giving rise the prejudice in a society that often bring small ripples of social conflict. But the egalitarian attitude that has been as a tradition is able to prevent a larger conflict. Religious and political elites who represented by government using the pattern were used during the New Order to overcome these religious groups. Groups that destabilize is considered heretical disconnected often lead to banning.

Key words: *Minangkabau, religious thought, exclusive, prejudice, conflict.*

Pendahuluan

Minangkabau menurut Bosquet, (dalam Hadler, 2008) merupakan “teka-teki sosiologis”. Baginya, bagaimana bisa menerangkan suatu masyarakat yang memegang teguh sistem kekeluargaan matrilineal adalah juga penganut Islam yang taat? Dinamika keagamaan di daerah yang kini dikenal sebagai Sumatera Barat

Abstrak

Sistem pemerintahan adat Minangkabau yang sejak dahulu terdiri dari banyak nagari, di mana pengambilan keputusan haruslah berdasarkan pada musyawarah mufakat, sehingga tidak ada yang terpusat dalam tradisi Minangkabau, menjadikan daerah ini surga bagi perkembangan pemikiran. Tradisi ini yang kemudian juga menumbuhkan-suburkan aliran dan paham keagamaan. Kajian deskriptif kualitatif ini berusaha menelaah perkembangan aliran dan paham keagamaan di daerah ini. Aliran dan kelompok keagamaan yang berkembang di Sumatera Barat lebih berorientasi pada perbaikan moral. Aliran dan kelompok keagamaan ini berkembang dengan cara yang eksklusif, sehingga menimbulkan prasangka di tengah masyarakat yang kerap kali memunculkan riak-riak kecil konflik sosial. Namun sikap egaliter yang telah mentradisi mampu mencegah timbulnya konflik yang lebih besar. Elit agama maupun politik yang diwakili pemerintahan masih menerapkan pola penanganan aliran dan kelompok keagamaan semasa Orde Baru. Kelompok maupun aliran yang dianggap mengganggu stabilitas kerap kali diputus sesat yang berujung pada pelarangan.

Kata kunci: Minangkabau, aliran keagamaan, eksklusif, prasangka, konflik.

ini berlangsung sejak masuknya Islam, menggantikan Animisme dan Buddhisme yang merupakan agama resmi Kesultanan Minangkabau sebelumnya. Dinamika yang masih terus berlangsung hingga kini tersebut tetap menarik perhatian banyak ilmuwan, baik dari dalam maupun luar negeri untuk mengkajinya. Persinggungan adat dengan syariat,

menjadi salah satu objek kajian yang banyak ditelaah.

Sumatera Barat, dengan warisan adat dan budaya Minangkabau yang masih teguh dipegang oleh masyarakatnya, menjadi lokus yang menarik untuk diteliti. Keteguhan pada adat ini pernah mendapat ujiannya saat para ulama hasil pendidikan Arab Saudi berusaha melakukan pemurnian agama dari tradisi-tradisi yang dianggap sesat. Gelombang pemurnian agama yang kemudian melahirkan gerakan Paderi ini menjadi kelompok keagamaan “sempalan” dan radikal pertama yang pernah muncul di Sumatera Barat, bahkan mungkin di Nusantara. (lihat Hadler, 2008, Zubir, 2010, dan Amir MS., 2011)

Selepas gelombang pemurnian agama yang menyisakan tragedi perang saudara ini, tradisi Matrilineal tetap bertahan dan sebuah kompromi dihasilkan antara kelompok adat dengan gerakan pemurnian yang diwakili oleh Tuanku Imam Bonjol, yang kemudian disemboyankan dalam sebuah traktat “Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Adat”. (Hadler, 2008) Dalam perkembangan selanjutnya, dinamika keagamaan di Sumatera Barat melahirkan tokoh-tokoh agama yang banyak berkiprah di lingkup nasional. Seiring dengan munculnya tokoh-tokoh agama di lingkup nasional dan bahkan dunia, muncul pula beragam aliran keagamaan di Sumatera Barat.

Bermunculannya beragam aliran ini tidak lepas dari tradisi masyarakat Minangkabau yang demokratis. Sistem pemerintahan Minangkabau, misalnya, sejak dahulu terdiri dari banyak Nagari, di mana pengambilan keputusan haruslah berdasarkan pada musyawarah mufakat. Tidak ada yang terpusat dalam tradisi Minangkabau, merupakan konsep yang dipuja-puji Hatta, Syahrir, dan Tan Malaka

dalam berbagai tulisan mereka. Selain itu, tidak adanya jarak antara pemimpin dan rakyat, menjadi faktor lain yang membuat tumbuh-suburnya budaya demokratis pada masyarakat Minang. Hal ini terdapat dalam pernyataan bahwa “pemimpin itu didahulukan selangkah dan ditinggikan seranting”. (lihat Hadler, 2008, Zubir, 2010, dan Amir MS., 2011) Sayangnya, kajian terhadap perkembangan aliran keagamaan di Sumatera Barat masih minim dilakukan.

Kajian yang kerap kali dilakukan adalah kajian terhadap aliran tarekat yang berkembang di Sumatera Barat. Tarekat Naqsabandiyah dan Syattariyah menjadi dua aliran tarekat yang paling banyak mendapat perhatian. Sebab, kedua aliran tarekat ini telah ada sejak zaman perjuangan, dan mengiringi perkembangan Islam di Sumatera Barat. Selain kedua tarekat ini, belum banyak kajian yang menelaah perkembangan aliran/paham keagamaan lainnya yang ada di Sumatera Barat. Padahal, beberapa aliran dan kelompok keagamaan berkembang di Sumatera Barat, terutama selepas masa penjajahan Belanda.

Salah satu penelitian yang pernah dilakukan mengenai aliran dan paham keagamaan adalah yang dilakukan oleh Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan (Balitamas) (saat belum berganti nama menjadi Balai Litbang Agama Jakarta) pada tahun 1978. Hanya saja, penelitian ini baru semacam *data-base* aliran-aliran keagamaan yang ada di seluruh Indonesia. Hasil penelitian ini menjadi penting sebab, setidaknya hasil penelusuran pustaka penulis di beberapa literatur dan perpustakaan, belum ada sebuah upaya ilmiah untuk mendokumentasikan berbagai macam aliran agama dan kepercayaan secara menyeluruh di Indonesia. Hasil penelitian ini mendapati 17 kelompok keagamaan di Sumatera Barat, baik yang berupa tarekat

maupun aliran keagamaan, dari berbagai agama. Sayangnya, setelah penelitian tahun 1978 tersebut tidak ada lagi upaya pembaharuan data pada tahun-tahun berikutnya.

Penelitian mengenai aliran keagamaan di Sumatera Barat terbaru yang pernah dilakukan adalah hasil kajian Kustini (2009) mengenai Jam'iyatul Islamiyah di Kota Padang. Penelitian ini lebih memfokuskan pada kasus penolakan masyarakat terhadap pembangunan masjid bagi anggota Jam'iyatul Islamiyah, sebab menurut masyarakat kelompok keagamaan ini merupakan aliran yang dilarang pemerintah sejak tahun 1981 dan difatwa sesat lagi menyesatkan oleh MUI Sumatera Barat. Setahun sebelumnya, terbit buku hasil kajian Jeffrey Hadler (2008) terhadap sistem kekeluargaan Matrilineal di Sumatera Barat. Buku ini menjadi salah satu kajian paling komprehensif mengenai Sumatera Barat. Meskipun menyinggung perseteruan kaum adat dengan para pembela syariat, namun kajian Hadler lebih menitikberatkan pada problematika hukum adat di tengah-tengah masyarakat modern kini. Kajian lain mengenai Sumatera Barat adalah yang dilakukan Zaiyardam Zubir (2010), yang menelaah konflik yang kerap terjadi di Sumatera Barat. Meskipun dalam satu bab menjelaskan mengenai perkembangan Islam, namun kajiannya tersebut lebih difokuskan pada perkembangan pemikiran politik dan hukum di Sumatera Barat dan kiprahnya dalam percaturan nasional.

Kerangka Teori

Istilah aliran atau paham keagamaan kerap dipadankan dengan gerakan sempalan. Istilah yang pertama lebih bersifat umum, penggunaannya dapat diterapkan termasuk kepada aliran atau gerakan sempalan. Sementara yang kedua memiliki konotasi yang negatif, dan berkenaan dengan kelompok

keagamaan yang membedakan diri dari kelompok keagamaan yang utama (*mainstream*). Istilah gerakan sempalan kerap kali dipergunakan secara normatif oleh lembaga-lembaga keagamaan dari arus utama terhadap aliran agama yang dianggap sesat dan membahayakan. (van Bruinessen, 1992) Istilah yang lebih dekat dengan kelompok sempalan adalah 'sekte' yang pertama kali didefinisikan secara sosiologis oleh Max Webber dan kemudian dikembangkan oleh Ernst Troeltsch. (van Bruinessen, 1992) Dalam sejarahnya, kata ini mengandung konotasi penghinaan dan stigma sesat di dalam ajaran agama Kristen.

Tipikal kelompok keagamaan yang dipandang sebagai sempalan, menurut van Bruinessen (1992) adalah kelompok atau gerakan yang sengaja memisahkan diri dari arus utama pemikiran keagamaan umat, cenderung eksklusif, dan tak jarang bersikap kritis terhadap para ulama yang mapan. Jalaluddin Rakhmat (2008) menyatakan bahwa mendefinisikan kelompok sempalan hanya sekadar berdasarkan menyimpang dari arus utama adalah sebuah kesalahan. Menurut Rakhmat, (2008) mengutip Martin Campbell, terdapat beberapa kekhususan lain yang membuat sebuah aliran keagamaan dianggap menyempal, yaitu adanya sikap pengkultusan terhadap tokoh yang dianggap kharismatik dan kepatuhan mutlak anggota kelompok tersebut terhadap tokoh kharismatik tersebut. Selain itu, terdapat sistem bai'at di dalam kelompok-kelompok yang dianggap sempalan. Membedakan kelompok sempalan dengan beberapa ciri khas tambahan tersebut, menyelamatkan kita dari kesalahan melakukan penilaian subyektif terhadap beberapa kelompok keagamaan yang ada. Selain itu, definisi yang ditawarkan van Bruinessen juga dapat membuat pengamat terjerumus dalam sudut pandang kontekstual terhadap kelompok yang dianggap sempalan, bahwa arus utama dan sempalan terkait ruang dan waktu.

Misalnya, jika menggunakan sudut pandang van Bruinessen, maka kelompok Syiah di Indonesia merupakan kelompok sempalan. Sebaliknya di Iran, kelompok Asy'ariyah akan disematkan status sempalan, meski di Indonesia memiliki jumlah penganut yang banyak. Selain itu, sudut pandang ini akan menyamakan Syiah, Asy'ariyah dengan kelompok-kelompok seperti Al-Qiyadah Al-Islamiyah, Salamullah dan sebagainya. Padahal ada beda yang tegas di antara dua kelompok pertama dengan kelompok berikutnya. Perbedaan tersebut ada pada sistem bai'at, pengkultusan tokoh yang kharimastis, dan kepatuhan mutlak terhadap tokoh tersebut. (Rakhmat, 2008). Kajian ini menggunakan aliran atau paham keagamaan dalam makna yang lebih umum, yang menjangkau seluruh kelompok keagamaan, baik yang dikategorikan sebagai arus utama maupun sekte atau sempalan.

Ernst Troeltsch (dalam van Bruinessen, 1992) merupakan salah seorang Sosiolog awal yang berusaha menjelaskan fenomena perkembangan kelompok-kelompok keagamaan, terutama yang dikategorikan sebagai sempalan. Menurutny, terdapat *tiga* jenis wadah umat beragama, yaitu tipe *gereja*, *sekte*, dan *mistisisme*. Kelompok jenis gereja dicirikan dengan kecenderungannya yang konservatif, formalistik, dan kerap kali berkompromi dengan elit penguasa politik maupun ekonomi. Di dalamnya terdapat hirarki yang ketat dan terdapat golongan yang disebut sebagai pemuka agama yang mengklaim monopoli akan ilmu dan karamah, sehingga orang yang awam tergantung dengan mereka. Kelompok-kelompok keagamaan semacam ini, biasanya berusaha mendominasi seluruh masyarakat dan aspek kehidupan.

Kelompok yang kedua, yaitu kelompok jenis sekte, selalu lebih kecil dan hubungan dengan sesama

anggotanya biasanya lebih egaliter. Para anggotanya biasanya berpegang teguh bahkan cenderung kaku terhadap prinsip yang mereka buat, menuntut ketaatan yang penuh kepada nilai-nilai moral yang ketat, dan kerap mengambil jarak dari penguasa dan kenikmatan material. Kelompok-kelompok ini cenderung mengklaim bahwa ajaran mereka lebih murni dan konsisten pada wahyu ilahi, dan tak jarang membuat pembedaan tajam antara kelompok mereka dengan di luar mereka yang mereka asumsikan sebagai kurang setia pada konsep-konsep moral agama yang murni. (van Bruinessen, 1992)

Troeltsch (dalam van Bruinessen, 1992) menjelaskan bahwa terdapat satu jenis kelompok lain yang muncul sebagai "oposisi" terhadap kelompok gereja (atau arus utama lainnya), yaitu gerakan mistisisme (tasawuf dalam ajaran Islam). Gerakan ini lebih berorientasi ke dalam, memusatkan perhatian pada penghayatan rohani para individunya, terlepas dari sikap mereka terhadap lingkungan sosial. Troeltsch menyematkan istilah "individualisme religious" pada gerakan ini. Meskipun semangat awal gerakan ini adalah sebuah bentuk protes atas kelompok arus utama (gereja) yang telah kehilangan semangat asli dan terlalu berkompromi pada kekuasaan, namun penganut gerakan ini bisa dari kalangan arus utama maupun kelompok-kelompok keagamaan *non-mainstream*. Oleh sebab itu, gerakan ini kurang tertarik pada ajaran agama yang formal, terlebih pada lembaga agama.

Penggolongan lain dilakukan oleh Richard Niebuhr (dalam van Bruinessen, 1992) berdasarkan hasil kajiannya terhadap situasi di Amerika Serikat yang sangat unik. Menurutny, denominasi Protestan yang berkembang di Amerika saat ini awalnya juga merupakan sekte atau aliran sempalan, sebagai bentuk protes atas kekakuan dan konservatisme

gereja, bahkan negara. Namun lambat laun, gerakan ini melunak, mapan, terorganisir, bahkan menjadi formalistik terutama setelah memiliki pengikut yang banyak dan bertahan hingga beberapa generasi setelahnya. Pendapat Niebuhr ini dikritik karena terlalu skematis dan mengabaikan fakta bahwa banyak juga sekte-sekte atau aliran sempalan yang tidak berubah menjadi denominasi. Milton Yinger (dalam van Bruinessen, 1992) beberapa puluh tahun kemudian menengahi perdebatan ini dengan menyatakan, bahwa sekte atau aliran sempalan yang lahir sebagai sebuah bentuk protes atas situasi sosial akan tetap menjadi sekte dan terpisah dari arus utama keagamaan. Sementara sekte yang kemunculannya lebih mefokuskan pada permasalahan moral pribadi cenderung untuk beralih menjadi denominasi.

Bryan Wilson (dalam van Bruinessen, 1992) mengklasifikasi kelompok-kelompok keagamaan ini dengan lebih detail. Menurutnya, terdapat tujuh tipe ideal (murni) sebuah sekte. Meski demikian, pada kenyataannya, di setiap sekte tidak jarang memiliki lebih dari satu ciri tipe ideal ini. Tipe *pertama* adalah sekte *Conversionist* (pertobatan), yang perhatiannya terutama pada perbaikan moral individu. Tujuan utama sekte ini adalah mengajak orang luar untuk bertobat. Tipe *kedua* adalah sekte *Revolusioner* yang merupakan kebalikan dari tipe pertama, yang berharap akan adanya perubahan yang radikal di masyarakat sehingga manusianya menjadi baik. Gerakan-gerakan Mesianistik dan Millenarian termasuk ke dalam tipe sekte ini. Tipe *ketiga* adalah tipe kelompok yang awalnya revolusioner kemudian menjelma menjadi gerakan yang hanya memusatkan pada perbaikan kelompoknya saja, semacam *uzlah* kolektif, dapat dikategorikan sebagai sekte tipe *Introversionis*.

Tipe *keempat* adalah *Manipulationist* atau *Gnostic*. Tipe sekte ini mirip dengan tipe *introversionis*, yang tidak peduli pada lingkungan sosial mereka, perbedaannya tipe kelompok ini mengkalim bahwa mereka memiliki ilmu-ilmu khusus yang dirahasiakan dari khalayak umum. Tipe lain yang sejenis dengan ini, seperti dikemukakan Wilson adalah tipe yang *kelima*, yaitu tipe *Thaumaturgical* sebuah kelompok yang mengkhususkan diri pada sistem pengobatan, pengembangan tenaga dalam, dan penguasaan atas alam ghaib. Di Indonesia, kelompok yang dapat dikategorikan ke dalam kedua tipe ini adalah aliran kebatinan. Tipe *keenam* adalah tipe *Reformis*, yang memandang usaha reformasi sosial dan/atau amal baik sebagai kewajiban esensial agama-agama. Sedangkan tipe *ketujuh* adalah tipe sekte *Utopian*, yang berusaha menciptakan suatu komunitas ideal sekaligus menjadi teladan bagi masyarakat. Mereka cenderung menolak tatanan masyarakat yang sudah ada dan menawarkan alternatif namun tidak memiliki aspirasi untuk mengubah masyarakat melalui gerakan revolusioner.

Menurut van Bruinessen, (1992) tipologi yang ditawarkan oleh Wilson ini sulit diterapkan pada kelompok-kelompok keagamaan yang berkembang di Indonesia. Sebab, kadang satu kelompok memiliki satu ciri, *Thaumaturgis* dan bahkan cenderung aneh karena kekekatannya pada ilmu "hitam", namun aspek *Thaumaturgis* bukan menjadi intisari utama kelompok ini. Jenis lain adalah apa yang disebut sebagai gerakan pemurnian, yang berusaha memurnikan ajaran agama dari ajaran-ajaran yang dianggap tidak asli. Pada saat yang bersamaan, kelompok ini adalah gerakan reformasi sosial, namun tidak berkeinginan mengubah masyarakat secara revolusioner.

M. Mukhsin Jamil (2008) menjelaskan, bahwa secara sederhana bentuk kebangkitan kelompok keagamaan

di Indonesia saat ini dapat dikelompokkan menjadi tiga jenis; *pertama*, revitalisasi tradisionalisme seperti tercermin dalam fenomena sufisme kota, gerakan fundamentalisme dan radikalisme Islam yang kerap tergambar dalam gerakan politik Islam. *Kedua*, gerakan pencarian spiritualitas (*seeking spirituality*) yang tergambar dalam fenomena Salamullah pimpinan Lia Eden, Brahman Kumar dan Anand Ashram, Al-Qiyadah Al-Islamiyah, dan sebagainya. *Ketiga*, revitalisasi agama lokal, yang tampak dalam 'kebangkitan kembali' fenomena agama Sunda Wiwitan, Budho Tengger, Samin, SUBUD, dan lainnya. Secara umum, gejala kehidupan keagamaan di Indonesia menunjukkan trend kontradiktif, yaitu munculnya revitalisasi tradisi lama yang berbarengan dengan munculnya gejala gerakan agama baru (*new religious movement*) yang berbasis pada pencarian spiritualitas. Sayangnya, kemunculan keduanya kerap kali saling berhadapan.

Van Bruinessen (1992) menyatakan, bahwa bukan karena timbulnya aliran-aliran dan kelompok keagamaan ini yang menarik kemudian menjaring anggota, melainkan jenis aliran dan kelompok yang menarik bagi masyarakat untuk ikut bergabung. Kelompok-kelompok keagamaan seperti ini sebenarnya fenomena yang sudah lama ada, bahkan sejak awal sejarah tersebarnya Islam di dunia. Gerakan Khawarij adalah prototipe gerakan sempalan pertama dalam Islam. Di Indonesia sendiri, tarekat keagamaan bukan kelompok yang asing dalam sejarah perkembangan Islam di Nusantara. Tarekat yang dipimpin oleh Hamzah Fanshuri di Aceh dan Syekh Siti Jenar di pulau Jawa adalah beberapa di antaranya. Kelompok pemurnian yang radikal juga kerap bermunculan, setidaknya sejak gerakan Paderi di Sumatera Barat.

Individu-individu yang ikut serta dalam kelompok-kelompok keagamaan yang dianggap sempalan ini menurut Rakhmat (2008) adalah mereka yang secara umum dicirikan sebagai *religiously-inclined*. Artinya, mereka memang cenderung religious tapi mengalami kebingungan dalam menentukan keyakinan yang akan dianut. Individu-individu ini tak sedikit yang memiliki jenjang pendidikan tinggi dengan otak yang cemerlang. Bahkan secara psikologis, kepribadian mereka tergolong sehat. Faktor pencetus individu-individu ini ikut dalam gerakan atau aliran keagamaan, terutama yang non-mainstream, adalah kesendirian (*loneliness*), depresi, dan pesimis. Orang-orang yang merasa sendiri akan mudah dibujuk untuk ikut bergabung dengan kelompok sosial yang dapat menjamin bahwa dirinya tidak akan lagi merasa sendiri. Kelompok-kelompok keagamaan, menurut van Bruinessen, (1992) kerap mengisi kekosongan yang terjadi akibat karena hilangnya nilai-nilai keluarga. Jumlah anggota yang kecil juga menjamin terjaganya nilai-nilai keluarga dalam kelompok-kelompok atau aliran-aliran keagamaan ini.

Perilaku manusia timbul bukan sekedar motivasi dan dorongan pribadi, melainkan juga karena adanya pengaruh interaksi dengan lingkungan sosialnya. Identitas sosial, kategorisasi diri, konformitas, prasangka, jarak sosial, dan konflik merupakan hal-hal yang lekat dalam interaksi individu dengan individu lain dalam kelompok masyarakat. Henri Tajfel (dalam Sarwono, 1999) menyatakan bahwa perilaku individu terbagi menjadi dua, yaitu perilaku saat dirinya sebagai individu dan perilaku saat dirinya menjadi anggota kelompok sosial. Perilaku kedua yang kerap disebut sebagai perilaku kelompok merupakan perilaku yang dikembangkan dari kebiasaan sebuah kelompok, yang kemudian menjadi penanda khas sebuah kelompok sosial yang disebut sebagai

identitas sosial. Identitas sosial ini berfungsi menjadi salah satu pembentuk konsep diri seseorang, yang memungkinkan dirinya menempatkan diri pada posisi tertentu dalam jaringan sosial yang rumit. Selain itu, identitas sosial juga berfungsi sebagai tanda pengenal untuk dirinya dan orang lain, apakah termasuk dalam bagian kelompok sosialnya atau bukan. (Sarwono, 1999)

Setiap kelompok sosial ini memiliki peraturan, norma, dan tradisi yang mengikat masing-masing anggotanya. Ketaatan individu terhadap seperangkat peraturan, norma, dan tradisi menunjukkan apa yang disebut Kessler & Kessler (dalam Sarwono, 1999) sebagai *konformitas sosial*. Konformitas sosial dapat terlihat pada perubahan tingkah laku atau keyakinan seseorang agar sesuai dengan kelompok sosialnya akibat tekanan kelompok, baik yang bersifat nyata maupun imajinatif. Konformitas, menurut J. L. Freedman, (dalam Sarwono, 1999) dapat terjadi karena kurangnya informasi tentang suatu permasalahan atau individu merasa takut terhadap celaan sosial. Minimnya informasi terhadap sebuah permasalahan akan meningkatkan konformitas individu terhadap kelompok sosialnya dan semakin takut individu berbeda dengan kelompok mayoritas akan menaikkan tingkat konformitas dirinya terhadap kelompok sosial mayoritas.

Perbedaan-perbedaan antar kelompok sosial akan melahirkan antagonisme-antagonisme tertentu. Antagonisme ini terbentuk oleh tiga komponen yang saling berkelindan, yaitu kognisi, afeksi, dan diskriminasi. (Sears, 1994) Pada saat mengidentifikasi orang lain, aspek kognitif seseorang akan melakukan penilaian dengan stereotip yang tertanam dalam pikirannya. Stereotip ini merupakan sifat-sifat pribadi yang dimiliki seseorang dalam kelompok atau kategori sosial tertentu. Berdasarkan

hal ini, orang memberikan atribusi sosial kepada orang lain. Setelah komponen kognitif ini bekerja, komponen afektif segera melakukan penilaian evaluatif atas stereotip yang sudah ada. Sistem evaluasi ini yang biasa disebut sebagai *prasangka (prejudice)*, sebuah sistem penilaian yang kerap dilakukan berdasarkan identitas-identitas stereotip bukan pada informasi dan fakta terbaru dan relevan. Sears (1994) menganggap bahwa prasangka bukanlah suatu sistem penilaian yang logis dan rasional. Wujud perilaku nyata hasil penilaian-penilaian atas stereotip yang berbeda ini kerap dieksekusi dengan tindakan yang diskriminatif. Faktor sejarah, lingkungan sosial, desakan pandangan mayoritas, dan persaingan kerap memengaruhi proses pikir yang memunculkan stereotip pada kelompok-kelompok sosial tertentu.

Stereotip-stereotip yang menyebabkan timbulnya prasangka ini kemudian melahirkan *jarak sosial* antar kelompok sosial, bahkan antar individu. Jarak sosial umumnya muncul pada kelompok mayoritas. Hal ini dihembuskan kelompok dominan sesuai dengan status dan sudut pandang dominan yang berlaku. Kelompok minoritas terpaksa mengikuti pandangan ini. Penentangan terhadap pandangan mayoritas, akan berujung pada permusuhan bahkan diskriminasi. (Baydhowi, 2003) Sementara Gordon Allport (dalam Baydhowi, 2003) menyatakan bahwa jarak sosial biasanya tercipta pada masyarakat yang heterogen. Banyaknya kelompok sosial menimbulkan rasa superioritas kelompok sosial yang dominan.

Perbedaan pandangan dan antagonisme yang memunculkan prasangka, yang kemudian melahirkan jarak sosial di antara kelompok masyarakat dapat berakhir pada *konflik* yang destruktif bagi tatanan sosial yang ada. Karenanya, mengelola perbedaan menjadi potensi

memunculkan persaingan yang sehat di antara kelompok masyarakat perlu dikedepankan. Perlakuan yang adil dari pihak yang berwenang, kesempatan berkompetisi secara sehat bagi setiap warga, dan peniadaan prasangka dengan berbagai macam forum dialog dapat menekan terjadinya konflik negatif.

Perkembangan aliran dan paham keagamaan ini tidak jarang menimbulkan konflik antar sesama pemeluk agama yang sama maupun di antara pemeluk agama yang berbeda. Konflik yang terjadi terhadap aliran-aliran sempalan, aliran kepercayaan, paham keagamaan, dan organisasi keagamaan umumnya akibat eksklusivitas kegiatan mereka. Sehingga masyarakat memiliki prasangka yang buruk akibat ketidaktahuan mereka akan kegiatan kelompok-kelompok tersebut. Selain itu, kelompok-kelompok ini kerap kali memiliki pandangan keagamaan yang tidak sama bahkan tidak sejalan dengan pandangan awam, meskipun mereka kerap kali mengaku bahwa apa yang mereka anut bagian dari agama *mainstream*. Gerakan "agama-agama" baru ini merupakan tantangan yang sulit dihindari.

Aliran atau paham keagamaan yang terlihat marak muncul beberapa tahun ini merupakan perkembangan yang wajar di tengah masyarakat yang terus berkembang dan mendewasakan diri. Dalam sejarah pertentangan sekte-sekte yang dianggap sempalan dengan otoritas Gereja Katolik di peradaban Barat, sekte-sekte ini berfungsi sebagai, atau setidaknya menggugah, hati nurani umat. Gerakan-gerakan ini memaksa para ulama dan umat pemegang arus utama pemikiran keagamaan memikirkan kembali relevansi dan otentisitas ajaran agama di tengah masyarakat kontemporer yang majemuk dan dinamis ini. Berusaha menyeragamkan atau membuat arus pemikiran keagamaan yang monolitik

akan menghilangkan dinamika keagamaan dan gairah beragama umat itu sendiri. (van Bruinessen, 1992)

Kajian kualitatif yang penulis lakukan ini berusaha menelaah secara deskriptif perkembangan dan dinamika aliran keagamaan di Sumatera Barat. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui gambaran umum perkembangan aliran/paham keagamaan di Sumatera Barat hingga tahun 2011. Penelitian ini juga bertujuan mengetahui dinamika aliran/paham keagamaan di tengah-tengah masyarakat Sumatera Barat. Selain dua hal tersebut, penelitian ini juga bermaksud mengetahui pendekatan yang dipergunakan oleh pemerintah setempat dalam menangani perkembangan aliran/paham keagamaan di propinsi tersebut. Perdebatan teologis dan yuridis sedapat mungkin penulis hindari dalam kajian ini, sementara telaah sosiologis dan psikologis akan lebih dikedepankan.

Keragaman Iman dan Keteguhan Tradisi

Pada bagian pendahuluan makalah ini, penulis mengutip hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh Balitamas pada tahun 1978, yang menghasilkan data mengenai kelompok keagamaan dari berbagai agama. Kelompok keagamaan yang dimaksud dapat dilihat pada Tabel 1. Berdasarkan tabel tersebut, diketahui bahwa dari 17 kelompok keagamaan yang berkembang saat itu, 9 kelompok masuk kategori dilarang aktivitasnya. Dalam laporan tersebut tidak dijelaskan alasan pelarangan termasuk dasar ajaran yang dianut kelompok-kelompok keagamaan tersebut. Enam (6) kelompok lainnya, terdiri dari 5 kelompok dan aliran keagamaan Islam yang kesemuanya merupakan aliran tarekat dan 1 kelompok keagamaan dari agama Budha, dibiarkan aktivitas kegiatannya. Kelompok

Ahmadiyah, yang saat itu belum terpecah menjadi 2, JAI dan Ahmadiyah Qodiyani, masih dalam status diikuti perkembangan aktivitas dan ajarannya.

Tabel 1
Kelompok Keagamaan di Sumatera Barat Tahun 1978

No.	Nama Kelompok Keagamaan	Tahun Berdiri	Keterangan
1	Ajaran Ilmu Sejati	1970	Dilarang oleh Kejati
2	Rukun 13	1970	Dilarang oleh Kejati
3	Agama Allah	1972	Dilarang oleh Kejati
4	Al-Jama'ah Al-Qur'an Hadits	1971	Dilarang oleh Kejangung
5	Ajaran Sufi Tarikat Muqarrabin	1975	Dilarang oleh Kejari
6	Ajaran Payung Tigo Sakaki	1968	Dilarang dengan Keputusan Bersama Depag, Bupati, dan Kejari
7	Kerajaan Islam Internasional	1972	Dilarang oleh Danres
8	Tarikat Kasatariyah	1975	Dilarang oleh Dansek
9	Pengajian Abdul Karim Jamak	1972	Dilarang dengan SK Bupati Pesisir Selatan
10	Pengajian St. Dayat gelar St. Sungut	-	-
11	Ahmadiyah	-	Diikuti
12	Tarekat Samaniyah		Dibiarkan
13	Tarekat Satariyah	Sejak Masa Penjajahan	Dibiarkan
14	Tarekat Naqsabandiyah	Sejak Masa Penjajahan	Dibiarkan
15	Tarekat Munfarridiyah	1973	Dibiarkan
16	Tarekat Khalidiyah		Dibiarkan
17	Budha Darma	-	Dibiarkan

Sumber: Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan Jakarta, Kementerian Agama. 1978. *Daftar Aliran dan Kepercayaan Menurut Propinsi dan Kabupaten/Kotamadia Seluruh Indonesia (26 Propinsi)*.

Kelompok tarekat keagamaan memiliki persebaran hampir di seluruh daerah di Sumatera Barat, sementara aliran dan kelompok keagamaan lainnya hanya tersebar pada beberapa daerah tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa corak keagamaan tradisionalis, meski mendapat penentangan dari para reformis agama pasca perang kemerdekaan, tetap dapat diterima oleh masyarakat Sumatera Barat secara luas. Sementara kelompok dan aliran keagamaan yang muncul dengan berbagai ajaran yang baru dikenal oleh masyarakat Sumatera Barat, baik yang datang dari luar maupun yang muncul dari Sumatera Barat sendiri, hanya dapat diterima oleh sebagian masyarakat.

Hingga tahun 2012, beberapa kelompok dan aliran keagamaan yang tercantum pada Tabel 1 di atas masih aktif melaksanakan kegiatannya, meskipun telah mendapat larangan dari pemerintah setempat. Kegiatan mereka dilakukan secara terbatas dan tertutup, serta dalam komunitas yang sangat kecil. Namun sebagian besar dari kelompok dan aliran itu telah menghilang. Bahkan, kelompok tarekat yang tidak mendapat larangan, di beberapa daerah mulai kehilangan pengikut dan tidak aktif lagi melaksanakan kegiatan. Pada Tabel 2 disajikan kelompok dan aliran keagamaan yang berkembang di Sumatera Barat hingga tahun 2012.

Tabel 2

Kelompok Keagamaan di Sumatera Barat Tahun 2012

No.	Nama Kelompok Keagamaan	Tahun Berdiri	Status	Keterangan
1	Ajaran Ilmu Sejati	1970	Dilarang oleh Kejati	Non-aktif
2	Rukun 13	1970	Dilarang oleh Kejati	Non-aktif
3	Agama Allah	1972	Dilarang oleh Kejati	
4	Al-Jama'ah Al-Qur'an Hadits	1971	Dilarang oleh Kejangung	
5	Ajaran Sufi Tarekat Muqarrabin	1975	Dilarang oleh Kejari	Non-aktif
6	Ajaran Payung Tigo Sakaki	1968	Dilarang dengan Keputusan Bersama Depag, Bupati, dan Kejari	-
7	Kerajaan Islam Internasional	1972	Dilarang oleh Danres	-
8	Tarekat Kasatariyah	1975	Dilarang oleh Dansek	Non-aktif
9	Pengajian Abdul Karim Jamak	1972	Dilarang dengan SK Bupati Pesisir Selatan	Berganti nama menjadi Jam'iyatul Islamiyah
10	Tarekat Samaniyah		Dibiarkan	Masih Aktif
11	Tarekat Satariyah	Sejak Masa Penjajahan	Dibiarkan	Masih Aktif
12	Tarekat Naqshabandiyah	Sejak Masa Penjajahan	Dibiarkan	Masih Aktif
13	Tarekat Munfarridiyah	1973	Dibiarkan	Masih Aktif
14	Tarekat Khalidiyah		Dibiarkan	-
16	Islam Jamaah	1971	Dilarang oleh Kejangung	-
17	Islam Murni	1971		-
18	Jam'iyatul Islamiyah	1973	Dilarang oleh Kejati	Aktif dengan Sembunyi-sembunyi
19	Ajaran Pakih Kurin	1980	Dilarang oleh Kejari	Non-aktif
20	Ajaran Buya Zedri Warman	1988	Dilarang oleh Kejari	Non-aktif
21	Ajaran Zaini Dt. Rangkayo Besar	1989	Dilarang oleh Kejari	Non-aktif
22	Ajaran Attazkir	1997	Dilarang oleh Kejari	Non-aktif
23	Ahmadiyah Qadiyan	2001	Dilarang oleh Kejari	Masih Aktif
24	Ajaran Yayasan Misi Islam Ahlus Sunnah wal Jamaah (Yamisa)	2002	Dilarang oleh Kejati	Masih Aktif namun diawasi
25	Ajaran Jamaah Keimanan	2003	Dilarang oleh Kejati	Non-aktif
26	Inkarus Sunah	1983	Dilarang oleh Kejangung	Masih aktif namun terbatas
27	Darul Arqam	1989	Dilarang oleh Kejati	Masih Aktif
28	Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI)	1925	Dilarang dengan SKB 3 Menteri	Masih Aktif
29	Thariqat Naqsyabandiyah Al-Khalidiyah (Dermoga)	2005	Dilarang dengan SKB 3 Pejabat Daerah	-
30	Al-Qiyadah Al-Islamiyah	2007	Dilarang oleh Kejangung	Non-aktif
31	Baha'i	-	Dalam Pengawasan	Masih Aktif
32	Ajaran Perkumpulan Saksi Yehovah	1975	Dalam Pengawasan	Masih Aktif
33	Lembaga Dakwah Islam Indonesia	-	Dalam Pengawasan	Masih Aktif
34	Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar)	-	Dalam Pengawasan	Masih Aktif

35	Komunitas Milata Abraham (Komar)	-	Dalam Pengawasan	Masih Aktif
36	Majelis Budhayana Indonesia	-	-	Masih Aktif
37	Majelis Pandhita Budha Mahayana Indonesia	-	-	Masih Aktif
38	Majelis Tri Dharma Seluruh Indonesia	-	-	Masih Aktif
39	I Kuan Tao	-	-	Masih Aktif

Sumber: Bakorpakem Kejaksaan Tinggi Sumatera Barat, Kanwil Kementerian Agama Propinsi Sumatera Barat, dan Balai Kesbangpol Linmas Propinsi Sumatera Barat.

Berdasarkan Tabel 2 tersebut, diketahui bahwa pasca penelitian yang dilakukan Balitamas tahun 1978, muncul 24 aliran dan kelompok keagamaan, termasuk yang berganti nama, seperti Pengajian Abdul Karim Jamak yang berubah menjadi Jam'iyatul Islamiyah, aliran keagamaan yang terpecah menjadi dua, seperti Ahmadiyah yang menjadi Ahmadiyah Qadiyani dan JAI, serta kelompok dan aliran keagamaan yang sebelumnya tidak terdata. Dari ke-24 kelompok dan aliran keagamaan tersebut, 4 di antaranya berafiliasi pada agama Budha dan 1 pada Kristen Protestan.

Perkembangan kelompok dan aliran keagamaan di Sumatera Barat di atas, jika dicermati lebih banyak muncul pada dekade 1970an dan 1980an. Dekade 1990an menjadi "masa tenang" dari pertumbuhan aliran dan kelompok keagamaan ini. Dekade 2000-an kembali diramaikan dengan kemunculan beberapa kelompok dan aliran keagamaan. Meski demikian, kemunculan beberapa kelompok dan aliran keagamaan ini tidak dapat dikatakan marak apalagi menjamur, karena beberapa kelompok dan aliran keagamaan adalah kelompok lama yang berganti baju, kemudian kelompok dan aliran yang datang dari luar Sumatera Barat. Aliran dan kelompok yang muncul pun terkonsentrasi pada masa-masa peralihan kekuasaan di pusat pemerintahan, Ibukota Negara DKI Jakarta, yakni dekade 1970an dan 2000-an. Meski dekade 1980-an menjadi pengecualian, karena menjadi "masa

emas" pemerintahan Orde Baru, namun kelompok dan aliran keagamaan banyak bermunculan pada masa awal dan akhir dekade ini. Dekade 1990 menjadi "masa tenang" perkembangan aliran dan kelompok keagamaan di Sumatera Barat. Kebijakan stabilitas politik demi pertumbuhan ekonomi yang diterapkan pemerintahan Orde Baru menjadi salah satu faktor penekan munculnya hal ini. Kerikil-kerikil yang dianggap dapat mengurungkan niat investor dan mengganggu konsentrasi pemerintah meningkatkan pertumbuhan ekonomi diberangus. (lihat Saidi dkk., 2004)

Analisis penggolongan kelompok keagamaan menggunakan tipologi gerakan keagamaan yang diberikan baik oleh Troeltsch, Niebuhr, Yinger, termasuk menggunakan kategori Wilson (van Bruinessen, 1992) yang lebih detail terhadap perkembangan aliran keagamaan di Sumatera Barat tampaknya tidak dapat dilakukan secara arbitrer. Hampir sebagian besar kelompok dan aliran keagamaan merupakan gerakan moral, yang lebih bekonsentrasi pada pembinaan moral ke dalam para pengikutnya. Hampir tidak ada aliran dan kelompok keagamaan yang memiliki paham revolusioner, yang menentang sistem pemerintahan yang ada. Kecuali satu gerakan, yaitu Gafatar, yang masih dalam tahap pengawasan. Sebagian besar aliran dan kelompok keagamaan ini memiliki paham Mesianistik dan Milleniarism. Pengaruh adat dan budaya, geopolitik, dan ekonomi lokal menjadi

beberapa faktor yang menyulitkan untuk melakukan penggolongan yang definitif.

Dinamika kelompok keagamaan yang menarik adalah perkembangan tarekat-tarekat yang ada di Sumatera Barat. Tarekat Naqshabandiyah dan Sattariyah tetap menjadi dua tarekat dengan pengikut paling banyak. Tarekat Samaniyah, Munfarridiyah, dan Khalidiyah menjadi tarekat yang masih berada di bawah bayang-bayang dua tarekat tersebut. Meski demikian, tarekat-tarekat ini menjadi kelompok keagamaan yang memiliki anggota paling banyak dan setia di kalangan umat Islam di Sumatera Barat. Meskipun banyak aliran dan kelompok keagamaan bermunculan, namun tidak dapat menyaingi kesetiaan para pengikut aliran-aliran tarekat ini. Seperti dikemukakan van Bruinessen, (1992) bahwa *jenis* aliran keagamaanlah yang banyak memberikan pengaruh pada minat para pengikut tarekat ini. Sejarah keberpihakan tarekat pada kaum marjinal selama masa penjajahan maupun pelopor perlawanan terhadap pamong praja pribumi, dan ketiadaan sifat radikal dan revolusioner kelompok-kelompok tarekat ini, serta legenda mengenai tarekat-tarekat ini menjadi daya tarik para pengikutnya. Namun demikian, tarekat-tarekat ini mulai kehilangan pengikut di beberapa daerah di Sumatera Barat, yang umumnya disebabkan meninggalnya pemimpin-pemimpin tarekat ini.

Kegiatan-kegiatan aliran dan kelompok keagamaan, termasuk tarekat, di Sumatera Barat memang cenderung eksklusif. Eksklusivitas ini yang kemudian memunculkan prasangka di masyarakat. Prasangka yang memunculkan desas-desus ini kemudian kerap kali berujung pada pengaduan kepada tokoh agama, adat, dan aparat pemerintahan setempat yang berwenang. Tingginya eksklusivitas ini yang kemudian menghilangkan konformitas sosial di kalangan anggota kelompok dan aliran keagamaan ini, yang

akhirnya memunculkan konflik di antara anggota masyarakat, meskipun tidak sebesar di daerah dengan heterogenitas tinggi seperti di daerah-daerah di Pulau Jawa.

Mayoritas masyarakat Sumatera Barat sendiri bersikap terbuka terhadap perkembangan aliran dan kelompok keagamaan ini. Meski beberapa tahun belakangan muncul kelompok-kelompok keagamaan yang menentang aliran dan kelompok keagamaan ini, bahkan menentang keberadaan tarekat yang sudah ada sejak zaman perjuangan, namun tidak dapat menghilangkan sikap masyarakat yang egaliter. Sebuah masjid di Kabupaten Tanah Datar pernah menjadi pusat pengajian beberapa aliran tarekat. Bahkan pernah dipergunakan dalam satu waktu dengan membagi ruang masjid yang ada.

Sikap yang ditunjukkan masyarakat berbeda dengan yang ditampilkan oleh para elit, baik agama maupun politik. Keputusan di tingkat elit kerap kali melupakan tradisi yang ada di masyarakat Minangkabau, yang "dibanjiri" oleh tradisi kebebasan berpikir dan mempertanyakan kebenaran yang mutlak. Dalam sejarahnya, bertahannya tradisi Matrilineal adalah buah dialog antara kaum pemurnian agama dan petinggi adat. Meskipun pembuatan keputusan di tingkat elit mendasarkan diri pada laporan masyarakat, namun keputusan yang berlatar hukum formal maupun agama yang cenderung hitam-putih dan mengabaikan dialog dengan masyarakat yang lebih menihilkan kekayaan pemikiran yang ada di Sumatera Barat.

Sistem pemerintahan Minangkabau, sejak dahulu terdiri dari banyak Nagari, di mana pengambilan keputusan haruslah berdasarkan pada musyawarah mufakat. Tidak ada yang terpusat dalam tradisi Minangkabau. Konsep yang dipuja-puji Hatta, Syahrir, dan Tan Malaka dalam

berbagai tulisan mereka. Selain itu, tidak adanya jarak antara pemimpin dan rakyat, menjadi faktor lain yang membuat tumbuh suburnya budaya demokratis di tengah masyarakat Minang. Hal ini terdapat dalam pernyataan ada bahwa “pemimpin itu didahulukan selangkah dan ditinggikan seranting”. (lihat Hadler, 2008, Zubir, 2010, dan Amir MS., 2011)

Upaya melegislasi adat di tingkat propinsi – sebuah proyek negara kolonial, yang kemudian berlanjut pada masa pemerintahan Orde Baru – selalu mengalami kegagalan. Adat Minangkabau hidup di tingkat Nagari. Berbicara tentang budaya Minangkabau dalam lingkup seluruh propinsi hampir tidak punya arti. Minangkabau adalah suatu contoh sempurna dari apa yang disebut heterarki; suatu masyarakat atau sistem politik yang didasarkan bukan pada hirarki tetapi pada pluralisme dan multiplisitas bentuk-bentuk politik yang lebih kecil dan berulang-ulang. Dengan Nagari dan Kampong sebagai politas-politas inti, pejabat-pejabat adat dan keagamaan yang banyak dan tampaknya mubazir, serta konsep-konsep adat yang berubah-ubah dan bersifat lokal, persis seperti itulah yang orang temukan di Minangkabau. (Hadler, 2008)

Penutup

Berdasarkan penjabaran dan analisis data di atas, maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Aliran dan kelompok keagamaan yang berkembang di Sumatera Barat lebih banyak berorientasi pada perbaikan moral para anggotanya. Hampir tidak ada aliran dan kelompok keagamaan yang berpaham radikal yang menentang keberadaan negara. Kelompok dan aliran ini mengalami seleksi alamiah. Banyak aliran yang lambat laun menghilang karena ditinggalkan pengikutnya akibat tidak adanya lagi tokoh panutan yang memimpin kelompok tersebut.
2. Aliran dan kelompok keagamaan yang ada di Sumatera Barat berkembang dengan cara yang eksklusif. Perkembangan yang demikian menimbulkan prasangka di tengah masyarakat yang kerap memunculkan riak-riak kecil konflik sosial. Keterbukaan dan sikap egaliter masyarakat Sumatera Barat yang telah mentradisi mampu mencegah timbulnya konflik yang lebih besar.
3. Elit agama maupun politik yang diwakili pemerintahan masih menerapkan pola penanganan aliran dan kelompok keagamaan semasa Orde Baru. Kelompok maupun aliran yang dianggap mengganggu stabilitas diputus sesat yang berujung pada pelarangan aktivitas kelompok maupun aliran tersebut. Pendekatan ini tentu saja mengabaikan sejarah dan potensi masyarakat Sumatera Barat yang terbuka dan egaliter.

Daftar Pustaka

- Amir MS. *Adat Minangkabau; Pola dan Tujuan Hidup Minangkabau* (cet. ke-11). Jakarta: Citra Harta Prima, 2011.
- Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan Jakarta, Kementerian Agama. *Daftar Aliran dan Kepercayaan Menurut Propinsi dan Kabupaten/Kotamadia Seluruh Indonesia (26 Propinsi)*. Jakarta: Balitmas, 1978.

- Baydhowi. *Pola Interaksi Anggota Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dengan Individu di Luar Kelompoknya* (skripsi tidak diterbitkan). Jakarta: Fakultas Psikologi UIN Syarif Hidayatullah, 2003.
- Hadler, Jeffrey. *Sengketa Tiada Putus; Matriarkat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau* (terj. Samsudin Berlian). Jakarta: Freedom Institute, 2008.
- Jamil, M. Mukhsin. *Agama-agama Baru di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Kementerian Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (offline version 1.5), 2012.
- Kustini. Jam'iyatul Islamiyah di Kota Padang. Dalam A. Syafi'i Mufid (ed.), *Kasus-kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2009.
- Nuh. Nuhriison M. Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat. Dalam buku *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2009.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Serahkan Soal Semalan ke Mekanisme Free Market Ideas!* Wawancara dengan Komunitas Utan Kayu di Kantor Berita 68H, Jakarta. 2008.
- Rahnip, M.BA. *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan dalam Sorotan*. Jakarta: Pustaka Progressif, 1987.
- Saidi, Anas, dkk. *Menekuk Agama, Membangun Tahta; Kebijakan Agama Orde Baru*. Jakarta: Desantara, 2004.
- Sarwono, Sarlito Wirawan. *Psikologi Sosial; Individu dan Teori-teori Psikologi Sosial* (cet. ke-2). Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Sarwono, Sarlito Wirawan. *Psikologi Sosial; Psikologi Kelompok dan Terapan*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Sears, David O. *Pikologi Sosial* (terj. Michael Adryanto & Savitri Sutisna). Jakarta: Erlangga, 1994.
- Van Bruinessen, Martin. Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya. *Jurnal Ulumul Qur'an*, vol. III No. 1, hal. 16 – 27. 1992.
- Zubir, Zayardam. *Budaya Konflik dan Jaringan Kekerasan; Pendekatan Penyelesaian Berdasarkan Kearifan Lokal Minangkabau*. Yogyakarta: Insist Press, 2010.

ISLAM INDONESIA DI MATA SEORANG AKADEMISI JEPANG

Oleh: Abdul Aziz

Hisanori Kato: *Islam di Mata Orang Jepang, Ulil, Gus Dur sampai Ba'asyir* (Jakarta, Penerbit Buku Kompas, Cetakan Pertama Edisi Indonesia, 2014), Penerjemah Ucu Fadhillah, Pengantar: Natsir Zubaidi. Halaman: xvi + 176 hlm.

Ketika judul buku ini dibaca, maka paling kurang ada dua kemungkinan isinya. Pertama, isi buku akan menguraikan hasil penelitian tentang pandangan orang Jepang, baik di negeri mereka ataupun di luarnya, mengenai Islam dengan fokus analisis pada tokoh-tokoh tertentu. Kedua, buku ini menguraikan pandangan sejumlah akademisi Jepang yang melihat Islam dari berbagai sudut pandang keahlian mereka dan dalam berbagai aspek keagamaan Islam sebagaimana disuarakan oleh tokoh-tokohnya. Ternyata, kandungan buku ini berbeda dari dua kemungkinan di atas, dan lebih mewakili pandangan penulisnya sebagai seorang akademisi berkebangsaan Jepang tentang beberapa aspek Islam Indonesia yang tercermin pada pandangan sembilan muslim Indonesia. Boleh jadi, pemilihan judul buku tidak dimaksudkan untuk “mengelabui” pembaca, melainkan hanya untuk alasan pemasaran belaka.

Di luar kata pengantar yang ditulis oleh Natsir Zubaidi, Wakil Sekjen MUI periode ini, isi buku terdiri dari sebelas bagian, mencakup satu prolog, sembilan topik ke-Islaman sebagaimana diutarakan oleh para tokoh, dan ditutup dengan satu epilog. Buku ini dilengkapi dengan daftar isi, indeks, dan biografi penulis. Tidak ada sumber rujukan apapun yang disertakan untuk membantu pembaca mendalami aspek-aspek ke-Islaman yang

diuraikan di dalamnya. Juga tidak ada penjelasan kepada siapakah penulisan buku ini ditujukan, sehingga bolehlah disimpulkan buku ini disiapkan sebagai bahan bacaan yang ringan tetapi bermutu, untuk segala umur dan semua lapisan masyarakat. Tentu saja, perlu juga disertai dengan minat.

Islam Sebagai Penggerak

Dalam prolognya, penulis menyatakan bahwa agama memainkan peran yang penting dalam kehidupan di Indonesia. Bagi penulis, hal ini mengejutkan karena di Jepang, agama sangat tidak mungkin menjadi topik pembicaraan, kecuali dalam pembelajaran tentang sejarah (hlm.4). Penulis tertarik mendalami Islam untuk memahami mengapa, dan bagaimana, Islam mampu menggerakkan orang mau melakukan puasa, sembahyang lima kali sehari, tidak makan babi, tidak minum minuman keras, mempersatukan diri, dan berani melawan kekuasaan. Pendeknya, buku ini merupakan hasil eksplorasi penulisnya mengenai agama Islam sebagai penggerak manusia dan akibat-akibat yang menyertainya (hlm.7).

Guna mencapai tujuan eksplorasinya, penulis bertemu dan mewawancarai sembilan orang Indonesia yang terpilih secara “kebetulan” tanpa

rencana, kecuali satu orang yaitu Abdurrahman Wahid atau Gus Dur yang diwawancarai melalui permohonan tertulis sebelumnya. Selain Gus Dur, delapan orang lainnya adalah Bismar Siregar, Mohamad Sobary, Eka Jaya, Ismail Yusanto, Ulil Abshar Abdalla, Lily Munir, Fadli Zon, dan Abu Bakar Ba'asyir. Dari masing-masing tokoh yang terpilih itu, penulis mengangkat ajaran Islam yang dipandang telah menggerakkan tokoh yang bersangkutan untuk melakukan suatu tindakan berbasis ajaran, dengan segala konsekuensi yang ditimbulkannya.

Demikianlah, dari Bismar Siregar penulis mengangkat ajaran Islam tentang sikap memaafkan atas kesalahan orang yang telah menyadari kesalahannya, sehingga Bismar mampu bersikap mencintai mantan Presiden Suharto yang telah menyesali kesalahannya, meskipun banyak orang masih menyebut Suharto sebagai orang jahat. Dari Sobary yang cenderung menghindari politik kekuasaan, penulis mengangkat ajaran Islam yang mampu memperkaya budaya dan peradaban dengan menerima nilai kebaikan dari manapun, baik dari Jawa, India maupun Eropa. Dari Eka Jaya yang anggota FPI dan disebutnya sebagai kelompok Islam fundamental, penulis menemukan ajaran Islam yang mampu mengangkat rasa nasionalisme.

Dari anggota kelompok Islam fundamental lain, yaitu Hizbut Tahrir, Hisanori Kato melihat Islam telah menggerakkan orang seperti Ismail Yusanto untuk mengatasi "kebobrokan" umat, melalui perjuangan menegakkan negara Khilafah dan menerapkan Syari'at. Sebaliknya Islam jugalah yang mendorong Ulil Abshar Abdalla dari kelompok Islam liberal untuk mengenalkan gagasan penafsiran Islam yang "sangat bertolak belakang dengan Islam fundamental", yaitu menempatkan Islam sebagai urusan hati setiap muslim

dan "tidak mengakui agama Islam sebagai sistem yang mengatur masyarakat dalam sistem politik" (hlm.79). Menurut Kato, Ulil meyakini Islam sebagai agama akan terus berkembang secara organik dengan menerima penafsiran secara kontekstual di dalam lingkup budaya di mana Islam berada. Kato kemudian menyajikan pandangan aktivis feminisme Lily Munir yang berupaya menegakkan ajaran Islam tentang perlakuan yang sama terhadap laki-laki dan perempuan dan penafsiran Al-Quran secara kontekstual untuk "mengembalikan sisi kemanusiaan kaum perempuan dan menyelamatkan mereka dari penindasan dalam masyarakat" (hlm.95).

Islam telah mendorong Fadli Zon dari tokoh anti SDSB menjadi tokoh politik dengan terjun sebagai aktivis partai politik. Hal ini jelas merupakan kebalikan dari sikap Sobary. Menurut Kato, Fadli Zon memimpikan Indonesia menjadi negara demokratis dan dalam konteks itu sudah seharusnya Islam terlibat aktif dalam politik, agar pemerintah mampu menerapkan langkah-langkah afirmatif terhadap mayoritas umat Islam yang selama ini diperlakukan secara tidak adil, dan melindungi kaum lemah ketika terjadi kesenjangan ekonomi. Pada sisi lain, Islam telah mendorong Abu Bakar Ba'asyir, tokoh Islam fundamental lainnya, untuk terus mengajak masyarakat menerapkan Syari'at Islam secara utuh, yaitu Islam yang *haq*, bukan Islam yang *bathil* seperti Islam liberal, Islam sufi atau Islam Syi'ah. Seperti juga Ismail Yusanto, Ba'asyir memperjuangkan tegaknya masyarakat yang dipimpin seorang khalifah, di mana non-muslim dapat hidup secara damai dengan membayar *jizyah*.

Terakhir, Kato menyajikan sosok dan pandangan Gus Dur sebagai tokoh agama yang kharismatik, sekaligus sebagai politisi. Menurut Kato, Gus Dur menyatakan bahwa "saya ingin membentuk masyarakat Indonesia

yang memiliki toleransi dan keluwesan, bukan masyarakat Islam” (hlm.143). Pernyataan ini jelas bertentangan dengan pandangan Ba’asyir tentang masyarakat yang dipimpin khalifah dan menerapkan Syari’at. Rujukan yang digunakan Gus Dur antara lain pandangan Al-Ghazali yang menyatakan bahwa dalam agama Islam terdapat pemikiran tentang pemeliharaan keselamatan individu, keyakinan, harta benda dan pekerjaan. Cita-cita kemasyarakatan Gus Dur itu tampak pada gagasan kesetaraan dan perlindungan terhadap kelompok minoritas yang kemudian diterapkan dalam kebijakan politiknya ketika menjabat presiden. Gus Dur juga ingin membentuk Islam Indonesia, yakni Islam yang selaras dengan latar sejarah, suku dan budaya yang ada di Indonesia. Bagi Kato, gagasan Gus Dur seperti itu dapat diterima secara luas terutama karena kharismanya yang besar.

Secara metodologis, penelitian Kato dapat disebut sebagai penelitian kisah hidup (*life story research*), dengan pendekatan ethnografi partisipatoris sebagaimana dikategorikan oleh Dan Goodley et.al.¹ Studi tentang Islam --termasuk di Indonesia-- dengan menggunakan pendekatan *life story*, pernah juga dilakukan oleh V.S. Naipaul, seorang Hindu kelahiran Trinidad, berkebangsaan Inggris, dan pemenang Nobel sastra tahun 2001. Dalam bukunya *Among the Believers*,² Naipaul menyajikan hasil perjalanannya selama enam bulan segera sesudah revolusi Iran 1979, ke empat negara dengan penduduk muslim besar, yaitu Iran, Pakistan, Malaysia dan Indonesia. Isi buku yang berkesesuaian betul dengan judulnya ini, menyediakan informasi mengenai kelompok muslim Syi’ah, Sunni, dan Ahmadi, yang berupaya

menemukan kembali orisinalitas keimanan mereka menghadapi tantangan kehidupan modern pasca-penjajahan.

Di Indonesia, Naipaul menemui tokoh-tokoh yang saat itu relatif muda seperti Prasajo, Adi Sasono, Goenawan Mohamad, Imaduddin, dan tentu saja Abdurrahman Wahid yang ditemui juga oleh Kato, Setting sosio-politik Indonesia dekade 1980-an jelas berbeda dengan setting sosio-politik menjelang Reformasi, sehingga kesimpulan Naipaul tentang Islam Indonesia sangat sah jika berbeda dengan kesimpulan Kato. Menurut Bruce King, Naipaul sesungguhnya ingin mengetahui pengaruh Islam terhadap bangsa-bangsa di luar dunia Arab. Dalam konteks itu, Naipaul bisa sangat kritis tanpa harus merasa memiliki pandangan buruk sebagaimana orang Eropa. Misalnya Naipaul berkesimpulan bahwa “Islam menolak sejarah apapun sebelumnya, dan sejarah haruslah melayani teologi”. Hal itu terjadi ketika Islam dibawa oleh para penakluk, sebab dampak dari penaklukan oleh pihak lain adalah hilangnya sejarah sebagaimana terjadi pada muslim di Iran dan anak benua India yang mengalami proses Arabisasi dan menerima banyak pengaruh Arab. Tetapi ketika Islam dibawa oleh pedagang dan juru dakwah seperti di Malaysia dan Indonesia, maka sejarah Hindu-Buddha di masa lalu masih tetap bisa hidup berdampingan dengan Islam. Hanya saja, penjajahan Belanda membuat muslim Indonesia juga mengalami problem identitas dan berupaya menemukannya dalam Islam dan cita-cita mengubah masyarakat agar sesuai dengan Islam, sebagaimana disuarakan oleh Imaduddin.³ Sikap kritis seperti Naipaul itu ditemukan juga dalam buku Kato, misalnya ketika mempertanyakan kediktatoran khalifah, atau ketika menyebut Ba’asyir sebagai “ganko-oyaji”, atau ironi Gus Dur yang menyerukan demokrasi melalui cara-

¹ Dan Goodley et.al.: *Researching Life Stories: Method, Theory and Analysis in a Biographical Age* (London, Routledge, 2004), hlm.

² V.S. Naipaul: *Among the Believers, An Islamic Journey* (London, Andre Deutsch, 1981), terutama hlm. 279-361.

³ Bruce King: *V.S. Naipaul* (Houndmills and New York, Palgrave Macmillan, 2003), hlm.169

cara dogmatis. Bedanya, paparan dalam buku Naipaul cenderung menjurus ke arah novel, sementara uraian Kato tetap terjaga sebagai buku yang kental nuansa akademisnya.

Islam Liberal dan Islam Fundamental

Penelitian Kato mengenai Islam sebagai penggerak manusia dan konsekuensi yang ditimbulkannya, sesungguhnya merupakan kerja teoretisasi yang memiliki ciri-ciri tertentu berikut ini: teori tidak dibangun di awal penelitian; teori dibangun berdasarkan data yang diperoleh dari lapangan; data dianalisis seringkali berdasarkan kata per-kata atau kalimat per kalimat yang diperoleh melalui catatan lapangan atau wawancara; dan kesimpulan dibuat secara induktif setelah data diperoleh. Merujuk pada karya Strauss⁴ dan karya Creswell,⁵ penelitian dengan ciri-ciri seperti itu secara umum dapat disebut berjenis *grounded theory*.

Hanya saja, teori yang dibangun Kato tidak sepenuhnya mencerminkan "Islam menurut orang Jepang", melainkan teori tentang beberapa aspek Islam Indonesia sebagaimana dipahami oleh Hisanori Kato sendiri. Apakah Kato seorang diri cukup mewakili orang Jepang? Hal ini tentu masih bisa diperdebatkan. Lalu disebut "beberapa aspek", karena karya Kato ini belum mencakup beberapa aspek lain Islam Indonesia, sehingga buku ini dapat juga disebut sebagai sebuah "bunga rampai". Contohnya, jika dikatakan bahwa "ada dua kelompok besar pada Indonesia, yakni kelompok Islam liberal dan kelompok Islam fundamental" (hlm.43), maka di manakah posisi kelompok

tradisional yang merupakan paham mayoritas muslim di Indonesia dan diwakili oleh Nahdlatul Ulama (hlm.76)? Apakah kelompok tradisional bisa serta merta dimasukkan ke dalam kelompok Islam liberal? Jika jawabannya "ya" karena diwakili oleh Ulil, di mana posisi tokoh penentang Islam liberal seperti K.H. Makruf Amin yang Ketua Majelis Ulama Indonesia, tokoh Nahdlatul Ulama, dan juga penyokong kuat penerapan ekonomi Syari'ah, tetapi tidak diwawancarai oleh Kato? Lalu, sosok seperti Amin Rais yang tokoh Islam modern rasanya tidak cukup hanya dijelaskan berdasarkan persepsi Gus Dur semata, melainkan perlu penggalian lebih dalam apakah termasuk liberal, atau fundamental?. Sangat mungkin, orang seperti Makruf Amin, atau sebut saja Bismar Siregar, akan keberatan dikategorikan sebagai Islam liberal, sebagaimana Amin Rais juga sangat mungkin keberatan digolongkan sebagai Islam fundamental.

Aspek lain yang juga luput dari kerja teoretisasi Kato adalah fenomena gerakan seperti Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia yang banyak tokohnya menjadi aktivis Partai Keadilan Sejahtera. Demikian pula tidak tercakup di dalam kerja itu fenomena Ahmadiyah yang di dalam buku Naipaul memperoleh porsi pembahasan sehingga pembaca tahu orang Ahmadiyah menjadi non-muslim bukan karena keinginan mereka sendiri, melainkan berdasarkan paksaan penguasa. Hal lain yang tidak tercakup adalah penganut Islam Syi'ah yang jumlahnya di Indonesia mulai meningkat, serta fenomena gerakan tarekat yang tersebar luas di banyak kota besar Indonesia, termasuk di Jakarta.

Jalan Panjang

Memang, sebagaimana judul epilog yang berbunyi "Perjalanan

⁴ Anselm L. Strauss: *Qualitative Analysis for Social Scientists* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), hlm. 22-23.

⁵ John W. Creswell: *Qualitative Inquiry and Research Design, Choosing among Five Traditions* (Thousand Oaks, Sage Publications, 1998) hlm. 56-58.

Panjang Menuju Islam”, Hisanori Kato juga mungkin perlu menempuh perjalanan panjang untuk memahami Islam sebagai salah satu agama manusia yang sangat tua dan dengan berbagai penafsiran ajarannya yang sangat kompleks. Perbedaan antara Islam liberal dengan Islam fundamental dalam sikap masing-masing terhadap Syari’at yang diformulasikan dengan “Islam liberal berusaha menafsirkan agama Islam sesuai dengan masyarakat modern dengan mempertimbangkan latar budaya dan melaksanakan ijtihad. Sebaliknya, Islam fundamental berusaha mematuhi ajaran agama Islam secara murni” (hlm.166) menjadi problematik.

Dengan formulasi seperti di atas itu, keragaman yang terjadi pada kelompok Islam liberal menjadi dinafikan. Padahal kenyataannya, pada mereka yang digolongkan liberal itu, juga dapat ditemukan kelompok muslim yang mematuhi ajaran Islam secara murni. Apalagi dikatakan bahwa Islam fundamental juga tidak mengabaikan ijtihad yang diberlakukan jika ada ajaran yang tidak gamblang dan tidak ada contohnya dalam Al-Quran dan Hadits (hlm.164). Hal ini menguatkan adanya keragaman pula pada Islam fundamental. Akan sangat tepat kiranya, apabila dikotomi liberal-fundamental itu digambarkan sebagai sebuah garis kontinum di mana Islam liberal berada pada titik ujung paling kiri, dan Islam fundamental di titik ujung paling kanan. Dengan cara itu, keragaman tafsir Islam akan lebih terwadahi dan *positioning* di sepanjang garis itu atas tokoh-tokoh yang terpilih, atau gerakan-gerakan Islam yang ada, menjadi lebih mudah.

Secara keseluruhan, buku ini cukup menyediakan keragaman penafsiran terhadap ajaran Islam di Indonesia, meski dengan catatan seperti diuraikan di atas. Catatan lain dapat ditambahkan terkait

beberapa ketidakjelasan. Misalnya, istilah “kacamata muslim tradisional” (hlm. 35), apakah arti tradisional di situ merujuk pada model dikotomis tradisional-modern sebagaimana digunakan oleh Kato sendiri (hlm.154), atau merujuk pada sikap untuk tidak menafsirkan ajaran agama secara organik (hlm.123)? Atau kedua-duanya? Contoh lagi, apa yang dimaksud dengan “nasionalisme” dalam konteks pandangan Eka Jaya dari FPI, kurang begitu tegas. Apakah itu berarti “identitas yang melampaui kesukuan” atau semangat anti asing yang dianggap berperilaku seperti penjajah? ataukah keduanya?

Bahasanya yang lancar dan mampu mengangkat persoalan teori yang sulit menjadi sesuatu yang mudah, serta tanpa dibebani dengan catatan kaki, menjadikan buku ini enak dibaca. Selain itu, pendekatan metodologis yang digunakan memungkinkan penulis melibatkan rasa empati, perasaan emosional, keagetan, dan bahkan kenaifannya seperti cerita rasa gugup bertemu dengan kelompok radikal atau ketakutan diserang aktivis feminisme. Namun justru karena itulah, ungkapan kebahasaan buku ini terasa sangat alamiah dan humanistik. Bagi para peneliti, buku ini dapat menjadi tuntunan yang baik, bagaimana data lapangan yang sebagiannya bersifat “residu” (dari data untuk disertasi penulisnya) dapat diolah dan ditulis dengan produktif sehingga menyajikan informasi berharga bagi masyarakat luas. Tentu akan sangat membantu bagi peneliti jika buku ini menyertakan daftar pustaka, sekedar petunjuk untuk pendalaman lebih lanjut. Sayangnya, hal itu absen.

Terakhir, Natsir Zubaidi dalam kata pengantarnya di halaman VIII menyebut *The Conflict of Civilization* sebagai karya Samuel Huntington. Tidak jelas bagi pembaca, apakah itu buku baru, atau sekedar kekeliruan menulis judul buku

Huntington *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order?* Lebih dari itu, irama tulisan Zubaidi terasa kurang serasi dengan keseluruhan tulisan Kato. Jika kata pengantar itu ditujukan guna menambal kekurangan buku karya Paul Grieve yang menulis hanya “beberapa kalimat” tentang Islam Indonesia, maka

akan serasi kiranya apabila ditata sesuai dengan tema inti buku, yaitu Islam sebagai faktor penggerak umat, berikut segala konsekuensinya. Dengan demikian, alur gagasan dari satu paragraf ke paragraf lainnya tidak melompat-lompat, melainkan tersusun secara sistematis.

=====

INDEKS ABSTRAK JURNAL VOL. 13 NO 1 TAHUN 2014

INDONESIA

INGGRIS

1. Negara, Masyarakat Sipil dan Agensi dalam Relasi Antarkomunal Islam

Nawari Ismail

Dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

Diterima redaksi 26 Februari 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan rancangan studi kasus. Penelitian dilakukan di daerah dengan kriteria: (1) struktur masyarakatnya plural dan terdapat kelompok Islam Sempalan Khusus (KISK) dan non-KISK, dan daerah yang relatif tidak terjadi konflik kekerasan antar kelompok. Untuk itu dipilih Kota Yogyakarta dalam kasus Ahmadiyah dan Kabupaten Gowa dalam kasus An-Nadzir. (2) Daerah yang memiliki struktur masyarakat plural, terdapat jamaah KISK dan kelompok Islam lainnya, namun di daerah tersebut terjadi konflik kekerasan antara KISK dengan kelompok Islam lainnya. Untuk itu dipilih Kabupaten Kuningan Jawa Barat untuk kasus Ahmadiyah, dan Sampang untuk kasus Syiah. Penentuan informan menggunakan teknik *purposive*, meliputi: pengurus dan anggota KISK, pimpinan kelompok-kelompok sipil seperti Ormas Islam, termasuk MUI setempat, lembaga konsul yang terkait dengan masalah relasi intrakomunal Islam, aparat pemerintah setempat. Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara mendalam, perbincangan, dokumenter, dan observasi, serta sumber internet atau website.

Kata Kunci: struktur sosial, relasi sosial, konflik dan harmoni, agensi, masyarakat sipil, kelompok Islam sempalan, religiosentrisme.

This study is a comparative study that uses qualitative methods. Case selection was based on the following criteria: (1) an area with a plural society and with Special Islamic Splinter Groups (KISK) and non - KISK, yet was without violent intergroup conflict. The City of Yogyakarta (Ahmadiyah case) and Gowa (An-Nadzir case) was chosen for the first set of cases. (2) An area with a plural society, with KISK members and other Islamic groups, that violent conflict. The second set of cases are thus Kuningan Regency, West Java (Ahmadiyah case) and Sampang Regency, East Java (Shia case). This study uses the purposive method and involves the study of the Executive Board and members of KISK, heads of civic groups such as Islamic organizations (e.g. Local boards of Indonesian Ulama Council), consul agencies related to intercommunal relations, and local government officers. Data was collected through in-depth interviews, discussions, documentaries, and observations, as well as internet sources or websites

Keywords: Social Structure, Social Relation, Conflict and Harmony, Agency, Civil Society, Islamic Group Splinter, Religiosentrism.

2. **Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial
(Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat)**

Saidin Ernas

Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon

Heru Nugoro

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada

Zuly Qodir

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Diterima redaksi 14 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan bahwa dinamika sosial kemasyarakatan di Papua ternyata tidak selalu menghadirkan cerita tentang konflik dan disintegrasi, tetapi juga tentang harmoni dan perdamaian sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat. Dengan metode *deskriptif analysis* terhadap data-data kualitatif yang dikumpulkan dari observasi lapangan, wawancara dan studi dokumentasi, penulis berhasil memperoleh beberapa temuan penting. *Pertama*, agama dan budaya berperan penting dalam melahirkan norma-norma sosial yang harmonis yang mempengaruhi praktik-praktik sosial individu hingga pada arena sosial yang lebih luas seperti politik dan ekonomi. *Kedua*, proses pelebagaan nilai dan norma didukung oleh pemerintah dan kekuatan *civil society* yang memiliki misi yang sama untuk mempromosikan harmoni dan perdamaian. Namun tulisan ini juga mengingatkan bahwa isu-isu konflik, seperti separatisme dan radikalisme agama, bila tidak ditangani dengan hati-hati bisa merusak integrasi sosial di Fakfak.

Kata Kunci: Integrasi Sosial, Agama, Budaya.

This article argues that the social dynamics of conflict in Papua do not always consist of conflict. The case of Fakfak, West Papua demonstrates that peace and harmony also exists. This study utilizes the qualitative descriptive analysis method to study data gathered from observations made during fieldwork, interviews, and primary and secondary documents. The article argues two main points. First, religion and culture have an important role in building social norms of harmony that influence the social behavior of the individuals in social arenas such as politics and economics. Second, the institutionalization of values and norms are supported by both the government and civil society when they share the same vision for promoting peace and harmony. However, this study also acknowledges that factors such as separatism and religious radicalism, if not handled well, can break the harmonious social integration in Fakfak.

Keywords: Social Integration, Religion, Culture.

3. **“Islamisasi Sains dan Saintifikasi Islam”:
Model Manajemen Pemberdayaan
di Masjid Salman ITB Bandung**

Anik Farida

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta

Diterima redaksi 14 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Tulisan ini merupakan bagian dari temuan sebuah penelitian berjudul “Efektivitas Manajemen Masjid dalam Pemberdayaan Umat” yang salah satu sarannya adalah masjid Salman ITB di Bandung. Penelitian ini menemukan varian fungsi masjid di masjid Salman, yaitu sebagai wadah pemberdayaan keilmuan dengan cara mendekatkan sains teknologi dengan doktrin Islam, lebih fokus lagi pada saintifikasi ajaran Islam dan Islamisasi sains dan teknologi.

Standar efektivitas pemberdayaan umat pada masjid Salman ukurannya adalah pada perubahan mindset, cara pandang, world view dan paradigma sasaran penerima pemberdayaan, yaitu mahasiswa. Pada akhirnya pemberdayaan model ini akan menghasilkan ilmuan dan teknokrat yang tidak mengeksploitasi alam seperti pada sains dan teknologi yang sekuler, tetapi mereka akan menjadi teknokrat yang mempertimbangkan fungsi khalifah fil-ardhi sebagai pemelihara alam semesta.

Kata Kunci: *Manajemen, Pemberdayaan, Islamisasi sains, Saintifikasi*

This paper discusses part of the findings of a larger study entitled “The Effectiveness of Mosque Management in the Empowerment of People.” It specifically looks at the case of the Salman Mosque of ITB in Bandung. This research finds that the Salman Mosque is a place of knowledge empowerment in the area of Islamic Science and Technology, looking at science and technology from an Islamic perspective. The teachings of its mosque has led to changes in the mindsets, perspectives, worldviews and paradigms of the target audience, students. Ultimately, this religious empowerment model has led students—the countrys future scientists and technocrats—to value nature. It has taught them not to exploit nature, as practiced in secular science and technology, but to be khalifah fil-ardhi, protectors of nature.

Keywords: *management, empowerment, Islamization science, scientification*

4. **Miskomunikasi dan Rubuhnya Sendi Harmoni
Antar Kristen-Islam dalam Pembangunan Masjid
Al-Munawar Nahornop Marsada, Kabupaten Tapanuli Utara**

M. Yusuf Asry

Peneliti Utama Pada Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Diterima redaksi 10 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Masjid Al-Munawar Sarulla didirikan tahun 1941 sehingga dalam banyak hal tidak layak lagi sebagai masjid kecamatan. Tahun 1998 digagas untuk dipindahkan, pada tahun 2010 direncanakan, dan mendapat tanah wakaf di Jalan Lintas Sumatera Desa Nahornop Marsada, Kecamatan Pahae Jae, Kabupaten Tapanuli Utara, Provinsi Sumatera Utara. Pembangunan fondasi masjid dimulai tanggal 1 Februari 2013. Namun terhenti karena penolakan warga (umat Kristen) melalui Aliansi Masyarakat Nahornop Marsada Peduli Kedamaian (AMNPK). Mengapa ditolak? Bagaimana komunikasi, dan mengatasi konflik tersebut?

Dari hasil penelitian diketahui bahwa alasan Masjid Sarulla dipindahkan merupakan kebutuhan nyata, tetapi mendapat penolakan oleh AMNPK. Alasan dapat dipenuhi, dan sebagian sudah pada tataran teknis. Namun ditolak dengan alasan lain "tidak patut atau tidak layak". Akar permasalahannya adalah ketidaksiapan hidup berdampingan atas perkembangan Islam dan kaum Muslimin secara alami. Upaya penanganan telah dilakukan oleh para pihak yang berkonflik, masyarakat, pemerintah dan pemerintah Tapanuli Utara. Bupati telah memberikan dukungan persetujuan pembangunan masjid pasca paskah/natal tahun 2012 atas hasil rapat koordinasi Muspida dan Muspika, tetapi jajaran Pemda belum mampu menyelesaikannya hampir empat tahun. Mengatasi jalan buntu hingga saat ini, Kapolres segera merealisasikan komitmennya, Kantor Kementerian Agama dan Pemda memfasilitasi terbitnya IMB masjid, dan/atau Panitia Pembangunan mengamankan kebijakan Bupati dengan bantuan pengamanan aparat keamanan.

Kata Kunci: Konflik, Komunikasi, Regulasi

The Al-Munawar Mosque Sarulla, established in 1941, was in many ways no longer viable as a district mosque. In 1998, the mosque was ordered to be moved, a move that would happen in 2010 to a waqf land on Lintas Sumatra street in Nahornop Marsada village, located in Pahae Jae district, North Tapanuli regency in the province of North Sumatra. While construction of the mosque's foundation began on 1 February 2013, the project was soon stalled—challenged by the area's Christian majority through the Community Alliance for Peace in Nahornop Marsada (AMNPK). Why was the mosque rejected? How was the conflict consequently resolved?

This study reveals that the Al-Muawar Mosque Sarulla was moved due to legitimate needs, yet was still rejected by the AMNPK. The excuse given were technical, with the organization questioning its appropriateness and feasibility. However, the root of the problem was the inability of the Christian community to co-exist with a growing Muslim population. Efforts to resolve the conflict was made by involved parties, the population, and the regency and national governments. The head of the North Tapanuli Regency supported the construction of the mosque, after the Easter and Christmas celebrations in 2012. This support was given after the Muspida and Muspika coordination meeting. Nevertheless, the local government has continued to be unable to resolve the conflict. This article recommends that the resolution of this problem requires that the Chief of Police implement the regent's orders immediately and that the Office of Religious Affairs and the Local Government should help get the permit for the building of the mosque issued.

Keyword: Conflict, Communication, Regulation

5. **Nilai-nilai Kerukunan dalam Tradisi Lokal
(Studi Interaksi Kelompok Umat Beragama di Ambarawa,
Jawa Tengah)**

Sulaiman

Peneliti Balai Litbang Agama Semarang

Diterima redaksi 10 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Kerukunan beragama di Ambarawa, Semarang dapat berjalan dengan baik, karena didukung oleh adat dan budaya masyarakat. Selain itu, hal ini didukung oleh rasa guyub, rasa saling menghormati dan toleransi yang tinggi, sehingga mampu menciptakan kebersamaan yang harmonis. Oleh karena itu, di daerah ini belum pernah terjadi disharmoni antar umat beragama yang menyebabkan kerusakan dan pertumpahan darah. Nilai-nilai harmoni yang terlihat dalam tradisi lebaran, budaya sonjo, dan upacara Cheng Beng. Idul Fitri sudah menjadi budaya yang dirayakan tidak hanya oleh umat Islam tetapi juga oleh Kristen / Katolik. Budaya Sonjo tidak hanya ditemukan sebagai doa tradisional atas kematian Muslim, tetapi juga ditemukan bagi orang Kristen, Katolik, dan Konghucu. Upacara Cheng Beng telah menjadi budaya masyarakat Tionghoa, seperti tradisi nyadran bagi orang Jawa. Oleh karena itu, tradisi ini tidak hanya diikuti oleh Cina Konghucu, tapi melibatkan masyarakat Cina lainnya yaitu Kristen/Katolik, Buddha dan Muslim.

Kata kunci : Kerukunan beragama -- lebaran – sonjo – cheng beng

Religious harmony is present in Ambarawa, Semarang because it is supported by traditional laws and societal culture. Religious harmony is also supported by a sense of togetherness, mutual respect and high levels of tolerance. As a result, this area has never experienced vandalism or bloodshed due to religious disharmony. These values can be seen in the celebration of Eid (lebaran), the culture of sonjo, and the ceremonies of Cheng Beng. Eid is celebrated not only by Muslims but also by Christians and Catholics as well. The culture of Sonjo, a traditional prayer given for the passing of Muslims, is also practiced by Christians, Catholics, and Confucianists. Similarly the Cheng Beng tradition of Confucianism has become a culture of the Chinese community as a whole, not just for the Chinese who practice Confucianism.

Keyword : *Religious harmony - lebaran - sonjo - cheng beng*

6. **Misi Kristen dan Dampaknya bagi Kemajemukan:
Pandangan IPTH. Balewiyata Malang**

Syaiful Arif

Dosen Pascasarjana Islam Nusantara STAINU Jakarta

Diterima redaksi 13 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Sebagai lembaga pendidikan teologi di bawah naungan Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW), Institut Pendidikan Theologia (IPTH.) Balewiyata, Malang, telah mengembangkan pemahaman tentang misi Kristen yang substantif. Dengan demikian, ia menyumbangkan dasar pemikiran teologis yang moderat bagi GKJW dan umat Kristen di Jawa Timur. Konsep misi yang moderat ini merujuk pada misi sebagai pewartaan atas kesaksian yakni kesaksian spiritual atas kebenaran ajaran Kristus, yang diimani secara teologis dan dipraktikkan secara manusiawi. Inilah yang melahirkan praktik misi yang ramah dengan kemajemukan agama dan peduli terhadap nasib kemanusiaan. Menariknya, misi moderat ini diamalkan dalam kerangka pribumisasi Kristen ke dalam budaya Jawa sehingga membentuk kultur "Kristen Jawa" yang unik.

Kata kunci: Misi, Kemajemukan, Pribumisasi Agama

As a school of theology under the auspices of the East Java Christian Church (GKJW), the Theological Education Institute (IPTH.) of Balewiyata, Malang has developed a substantive understanding of Christian missionizing. This understanding froms the basis of the moderate theology held by GKJW and the Christian community of East Java. This concept of moderate missionizing sees missions as a proclamation and a testimony for the truth of Christ's teaching. It is a practice of theological tenets in the shape of religious tolerance and the caring of humanity. Interestingly, the moderate mission has facilitated the indigenization of Christianity in Java, leading to the formation of a unique "Javanese Christian" culture.

Key words: Mission, Plurality, Religious Indigenization

7. **Dinamika Hubungan Antar Umat Beragama:
“Studi Kasus Penanganan Konflik Umat Buddha Tri Dharma dengan
Konghucu (MAKIN)” Kecamatan Pemangkat Kabupaten Sambas
Kalimantan Barat**

Ibnu Hasan Muchtar

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi 20 Februari 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan masalah perselisihan antara penganut agama Konghucu dan Buddha Tri Dharma, cara penyelesaian yang digunakan serta faktor pendukung dan penghambat penanganannya. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa cara penyelesaian konflik oleh Pemerintah Kecamatan Pemangkat dilakukan dengan pendekatan persuasif, inventarisasi masalah, rapat internal Muspika bersama pejabat Kantor Urusan Agama dan mediasi kedua belah pihak yang terlibat dalam konflik sehingga perselisihan tidak meruncing meskipun belum selesai. Sedangkan upaya preventif yang dilakukan adalah pada perayaan hari Imlek dan Cap Go Meh di masa mendatang, dibentuk panitia bersama. Di antara faktor pendukung penyelesaian adalah kesadaran kedua pihak bahwa jika perselisihan terus mengemuka dan menjadi terbuka, akan mengakibatkan kerugian besar bagi semua masyarakat dan penghambatnya belum adanya kepastian pembedaan antara nama dan ornamen rumah ibadat Tri Dharma dan Konghucu dan cara ritual ibadat bagi kedua.

Kata kunci: Rumah Ibadat, perselisihan, resolusi konflik

This study aimed to describe the disputes between the believer of Confucian and Buddha Tri Dharma, dispute resolution which used, contributing factors and limitation factors on resolving the dispute. The results showed that the way of conflict resolution which did by the Government of Pemangkat district using persuasive approach, inventory problems, internal meetings of MUSPIKA officials with the officials of the Office of Religious Affairs, and mediation both parties involved in the conflict so that disputes could be minimized eventhough its still unfinished yet. While, preventive measures that should be chosen is forming joint committee for the celebration of the Chinese New Year and Cap Go Meh ceremonies in the future. One of the contributing factors is consciousness among the leaders of both communities to resolve the disputes and conflict. One of the limitation factors: there is no certainty about the distinction of both: the name and ornament of worship place, rituals and way of worship of both.

Keywords: *Worship place, dispute, Conflict Resolution*

8. **Pelayanan Administrasi Kependudukan
bagi Komunitas Adat Baduy**

Asnawati

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi 24 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Penelitian ini dilaksanakan pada komunitas adat Baduy Luar di Kampung Kadu Ketug Desa Kanekes Lebak Banten. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam bentuk studi kasus. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan relasi komunitas adat Baduy sebagai penganut agama Slam Sunda Wiwitan, yang berharap mendapatkan pelayanan dalam pemenuhan hak-hak sipil kewarganegaraan oleh pemerintah dalam administrasi kependudukan. Secara khusus yang ingin dicapai melalui kajian ini yaitu untuk: (1) mengetahui eksistensi agama Slam Sunda Wiwitan yang diyakini komunitas adat Baduy; (2) mengetahui relasi sosial antara komunitas adat Baduy dengan masyarakat di luarnya; dan (3) mengetahui realisasi hak-hak sipil komunitas adat Baduy yang menyangkut pencantuman identitas agama di KTP, pencatatan akte kelahiran, dan dalam pencatatan perkawinan.

Kata Kunci : Slam Sunda Wiwitan, KTP, SIAK.

The research was conducted in Baduy Luar communities in the Kadu Ketug Village, Lebak Regency, Province of Banten. This study used a qualitative approach in the form of case studies. The aim of this study is describing the relationship of Baduy communities as believer of Slam Sunda Wiwitan, who hopes to get service and fulfillment of their citizenship civil rights by the government in term of the administration of residence. In particular, its should achieved through this study are (1) determining the existence of Slam Sunda Wiwitan who believed by the Baduy community; (2) determining the social relations between Baduy communities and other community outside their community; and (3) knowing the realization of their civil rights regarding the inclusion of religious identity in ID cards, birth certificate, and marriage record.

Keywords: Slam Sunda Wiwitan, KTP, SIAK.

9. Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Kacamata Peran BP4

RR. Rina Antasari

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang

Nilawati

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang

Diterima redaksi 30 Januari 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) merupakan kasus universal yang berdampak kompleks jika dibandingkan dengan kekerasan lainnya. KDRT masuk dalam wilayah ikatan perkawinan sehingga masyarakat masih memandang KDRT sebagai masalah pribadi keluarga. Institusi negara yang paling dekat berurusan dengan permasalahan perkawinan adalah BP4. Dengan demikian permasalahan KDRT seharusnya menjadi domain BP4 pada tingkat awal. Dalam kenyataannya BP4 belum dapat menjalankan perannya secara maksimal terhadap permasalahan KDRT khususnya di Kota Palembang. Banyak faktor yang mempengaruhi diantaranya masih kurangnya tingkat pemahaman petugas BP4 tentang KDRT, kurangnya dukungan kebijakan pemerintah, belum ada koordinasi antara BP4 dan Pengadilan serta kurangnya sarana prasarana

Kata Kunci: Pernikahan, Kekerasan Dalam Rumah Tangga, Regulasi

Domestic Violence (domestic violence) is a universal case that led to the complex effects when compared with other forms of violence. Domestic violence is marital affairs, so that people still think of domestic violence as a private family matter. State institutions that are closest to the problems of marital affairs is Marriage Guidance and Preservation Board (BP4). Thus the problem of domestic violence should be a BP4 domains at the initial level. In fact, BP4, can not function well on the problem of domestic violence, especially in the City of Palembang due to several factors: the lack of understanding in BP4 officers about domestic violence, lack of support in term of government policy, there is no coordination between BP4 and Courts as well as the lack of infrastructure

Keywords: Marriage, Domestic Violence, Regulation

10. Pemberdayaan Penyuluh dalam Meningkatkan Pelayanan Keagamaan di Kabupaten Lamongan Provinsi Jawa Timur

Ayatullah Humaeni

Dosen Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab IAIN "SMH" Banten

Zaenal Abidin

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI

Diterima redaksi 14 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Penelitian ini dilakukan untuk mengkaji sejauh mana upaya pemerintah berhasil meningkatkan kompetensi penyuluh agama sehingga tugas pelayanan keagamaan di masyarakat berjalan efektif dan optimal. Ada beberapa poin penting yang perlu dikaji dalam penelitian ini, yaitu sebagai berikut: Bagaimana implementasi regulasi mengenai Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya? Bagaimana upaya pemberdayaan yang dilakukan pemerintah dalam peningkatan kompetensi penyuluh agama? Faktor-faktor apa saja yang menjadi pendorong dan penghambat penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya? Bagaimana persepsi dan ekspektasi masyarakat terhadap penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya?

Kata Kunci: Penyuluh Agama, Kompetensi, Peran Strategis

This study was conducted to assess whether the government's efforts succeeded in increasing the competence of religious counselor so that their duty on religious services runs effectively and optimally. Some important points to be examined in this study, are as follows: How does the implementation of regulations on Functional position of the religious counselor and its credit figure? How the empowerment effort which did by the government in increasing the competence of religious counselor? What factors are driving and inhibiting the religious counselor in carrying out its duties and functions? How do people's perceptions and expectations toward the religious counselor in performing its duties and functions?

Keyword: Religious Counselor, Competency, Strategic Role

11. **Pelayanan Kantor Urusan Agama Terhadap Pencatatan Perkawinan di Kota Kediri Pasca Deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur Tahun 2013**

M u c h t a r

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi 11 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Tugas dan fungsi pokok Kantor Urusan Agama (KUA) secara umum adalah melakukan pelayanan pencatatan nikah dan rujuk, pembina masjid, zakat, wakaf, baitul maal, ibadah sosial, dan pengembangan keluarga sakinah serta bimbingan manasik haji. Tetapi kegiatan yang utama dilaksanakan oleh Kantor Urusan Agama adalah pelayanan bidang pernikahan, wakaf dan bimbingan manasik haji. Sejak awal September 2013, seorang Kepala KUA Kota Kediri ditahan oleh Kejaksaan Negeri karena diduga melakukan gratifikasi. Dalam persoalan pernikahan, tradisi kebiasaan memberi sebagai ucapan terima kasih kepada petugas KUA yang menikahkan sudah berlaku sejak lama. Hal ini kemudian menjadi persoalan yang serius di tengah masyarakat, khususnya setelah FKK-KUA se-Jawa Timur menolak melayani pencatatan perkawinan di luar kantor. Penelitian ini berhasil mendeskripsikan pelayanan KUA di Kota Kediri pasca deklarasi FKK-KUA se Jawa Timur tersebut. Penelitian juga merekomendasikan perlunya payung hukum yang mengatur tata cara pencatatan nikah.

Kata kunci: Kantor Urusan Agama (KUA), Penghulu, Deklarasi FKK-KUA

Duties and functions of the Office of Religious Affairs (KUA) in general are reconciliation and marriage records services, mosques coaching, zakat, Wakaf, Baitul Mal, social worship, and the development of sakinah family as well as the Hajj guidance. But the main activities carried out by the Office of Religious Affairs is a marriage, wakaf and hajj guidance services. Since the beginning of September 2013, the head of (KUA) in City of Kediri detained by the State Attorney for alleged graft. In term of marriage, giving tradition as a thank you to the KUA officers has been in going since so long. Its becomes a serious problem in the community, especially after the communication forum of the head of KUA in East Java Province (FKK - KUA) refused to serve outside the KUA office. This study describes the successful of KUA services in Kediri after declaration of FKK-KUA. The study also recommends a legal framework that govern the marriage records system

Keyword: Office of Religious Affairs, Penghulu, FKK-KUA Declaration

12. **Perkembangan Aliran/Paham Keagamaan
di Sumatera Barat**

M. Agus Noorbani

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta

Diterima redaksi 18 Maret 2014, diseleksi 8 April 2014 dan direvisi 28 April 2014

Sistem pemerintahan adat Minangkabau yang sejak dahulu terdiri dari banyak nagari, di mana pengambilan keputusan haruslah berdasarkan pada musyawarah mufakat, sehingga tidak ada yang terpusat dalam tradisi Minangkabau, menjadikan daerah ini surga bagi perkembangan pemikiran. Tradisi ini yang kemudian juga menumbuh-suburkan aliran dan paham keagamaan. Kajian deskriptif kualitatif ini berusaha menelaah perkembangan aliran dan paham keagamaan di daerah ini. Aliran dan kelompok keagamaan yang berkembang di Sumatera Barat lebih berorientasi pada perbaikan moral. Aliran dan kelompok keagamaan ini berkembang dengan cara yang eksklusif, sehingga menimbulkan prasangka di tengah masyarakat yang kerap kali memunculkan riak-riak kecil konflik sosial. Namun sikap egaliter yang telah mentradisi mampu mencegah timbulnya konflik yang lebih besar. Elit agama maupun politik yang diwakili pemerintahan masih menerapkan pola penanganan aliran dan kelompok keagamaan semasa Orde Baru. Kelompok maupun aliran yang dianggap mengganggu stabilitas kerap kali diputus sesat yang berujung pada pelarangan.

Kata kunci: Minangkabau, aliran keagamaan, eksklusif, prasangka, konflik.

Minangkabau traditional governance system were consists of many villages, where decision-making should be based on consensus agreement, so there is no centralized in Minangkabau tradition, making this area a heaven for the development of thought. The tradition subsequently raises the religious ideology head up. This qualitative descriptive study tried to examine the development of religious schools in this area. Religious thoughts and groups in West Sumatra more oriented toward moral improvement. These religious group were develop in an exclusive way, wereupon giving rise the prejudice in a society that often bring small ripples of social conflict. But the egalitarian attitude that has been as a tradition is able to prevent a larger conflict. Religious and political elites who represented by government using the pattern were used during the New Order to overcome these religious groups. Groups that destabilize is considered heretical disconnected often lead to banning.

Key words: *Minangkabau, religious thought, exclusive, prejudice, conflict.*

A

Anik Farida

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta

"Islamisasi Sains dan Sainifikasi Islam": Model Manajemen Pemberdayaan di Masjid Salman ITB Bandung

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Asnawati

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Pelayanan Administrasi Kependudukan bagi Komunitas Adat Baduy

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Ayatullah Humaeni

Dosen Fakultas Ushuluddin, Dakwah, dan Adab IAIN "SMH" Banten

Pemberdayaan Penyuluh dalam Meningkatkan Pelayanan Keagamaan di Kabupaten Lamongan Provinsi Jawa Timur

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

H

Heru Nugoro

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada

Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial (Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat)

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

I

Ibnu Hasan Muchtar

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Dinamika Hubungan Antar Umat Beragama: "Studi Kasus Penanganan Konflik Umat Buddha Tri Dharma dengan Konghucu (MAKIN)" Kecamatan Pemangkat Kabupaten Sambas Kalimantan Barat

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

M

M. Yusuf Asry

Peneliti Utama Pada Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Miskomunikasi dan Rubuhnya Sendi Harmoni Antar Kristen-Islam dalam Pembangunan Masjid Al-Munawwar Nahornop Marsada, Kabupaten Tapanuli Utara

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

M u c h t a r

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
*Pelayanan Kantor Urusan Agama Terhadap Pencatatan Perkawinan di Kota Kediri
Pasca Deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur Tahun 2013*
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

M. Agus Noorbani

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta
*Perkembangan Aliran/Paham Keagamaan di Sumatera Barat
Pasca Deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur Tahun 2013*
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

N**Nawari Ismail**

Dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
Negara, Masyarakat Sipil dan Agensi dalam Relasi Antarkomunal Islam
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Nilawati

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang
Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Kacamata Peran BP4
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

R**RR. Rina Antasari**

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang
Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Kacamata Peran BP4
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

S**Saidin Ernas**

Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon
Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial (Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat)
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Sulaiman

Peneliti Balai Litbang Agama Semarang
Nilai-Nilai Kerukunan dalam Tradisi Lokal (Studi Interaksi Kelompok Umat Beragama di Ambarawa, Jawa Tengah)
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Syaiful Arif

Dosen Pascasarjana Islam Nusantara STAINU Jakarta

Misi Kristen dan Dampaknya bagi Kemajemukan: Pandangan IPTH. Balewiyata Malang

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Z**Zaenal Abidin**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI

Pemberdayaan Penyuluh dalam Meningkatkan Pelayanan Keagamaan di Kabupaten

Lamongan Provinsi Jawa Timur

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Zuly Qodir

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial (Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat)

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

ISSN 1412-663X

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. Jessica Soedirgo (University of Toronto)
2. Mohd Roslan Bin Mohd Nor (University of Malaya)
3. Hisanori Kato (Butsuryo College of Osaka)
4. Hery Harjono (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
5. M. Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
6. Koeswinarno (Penelitian dan Pengembangan Agama)

**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 (harus mengacu pustaka 80% terbitan 5 tahun terakhir dan 80% berasal dari sumber primer).
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*)...(Madjid, Nurcholis, 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.



SERTIFIKAT

Nomor: 408/AU2/P2MI-LIPI/04/2012

Akreditasi Majalah Ilmiah

Kutipan Keputusan Kepala Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Nomor 395/D/2012 Tanggal 24 April 2012

Nama Majalah : Harmoni

ISSN : 1412-663X

Penerbit

**: Pusat Penelitian dan Pengembangan
Kehidupan Keagamaan, Kementerian Agama**

Ditetapkan sebagai Majalah Ilmiah

TERAKREDITASI

Akreditasi sebagaimana tersebut di atas berlaku selama 3 (tiga) tahun

Cibinong, 24 April 2012

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Ketua Panitia Penilai Majalah Ilmiah-LIPI

Prof. Dr. Rochadi
NIP 195007281978031001₄



LEMBAGA
ILMU PENGETAHUAN
INDONESIA



Panitia
Penilai
Majalah
Ilmiah

