

HARMONI



Volume IX, Nomor 36, Oktober - Desember 2010

Jurnal Multikultural & Multireligius

HUBUNGAN ANTARUMAT DAN KEBEBASAN BERAGAMA

Hubungan Umat Beragama dalam
Masyarakat Multikultural
di Kota Sukabumi

M. Yusuf Asry

Kerukunan dan Kebebasan Beragama
dalam Pelaksanaan Syariat Islam
di Aceh

Marzuki

Otoritarianisme dalam Beragama:
Pembacaan Hermeneutik Atas
Jurisprudensi Islam *Ala*
Khaled Abou el Fadl

M. Hadi Masruri

Dialogisasi Kesadaran Kolektif dalam
Relasi Antarumat Beragama pada
Masyarakat Banyumas

Heru Kurniawan

Nalar Anarkisme Agama-Agama:
Antara Doktrin dan Realitas

Syamsul Ma'arif

Respon Ulama dan Hakim Agama
terhadap Fiqh Waris dalam Kompilasi
Hukum Islam di Gorontalo

Muchit A. Karim

Menelusuri Jaringan Syi'ah
di Jabodetabek

Reslawati

Keluarga Harmoni dalam Perspektif
Komunitas Islam di Kabupaten Sukabumi

Kustini

Jurnal Harmoni	Nomor 36	Volume IX	Halaman 261	Jakarta Oktober - Desember 2010	ISSN 1412-663X
-------------------	-------------	--------------	----------------	------------------------------------	-------------------

ISSN 1412-663X

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius

HUBUNGAN ANTARUMAT DAN KEBEBASAN BERAGAMA

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius

Volume IX, Nomor 36, Oktober - Desember 2010

PEMBINA:

Kepala Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI

PENGARAH:

Sekretaris Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI

PENANGGUNG JAWAB:

Kepala Puslitbang Kehidupan Keagamaan

MITRA BESTARI:

Rusdi Muchtar (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)

Muhammad Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)

Dwi Purwoko (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)

M. Ridwan Lubis (Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

PEMIMPIN REDAKSI:

Haidlor Ali Ahmad

SEKRETARIS REDAKSI:

Reslawati

DEWAN REDAKSI:

Yusuf Asry (Puslitbang Kehidupan Keagamaan)

Ahmad Syafi'i Mufid (Puslitbang Kehidupan Keagamaan)

Nuhrison M. Nuh (Puslitbang Kehidupan Keagamaan)

Bashori A. Hakim (Puslitbang Kehidupan Keagamaan)

Mazmur Sya'roni (Puslitbang Kehidupan Keagamaan)

Titik Suwariyati (Puslitbang Kehidupan Keagamaan)

Ibnu Hasan Muchtar (Puslitbang Kehidupan Keagamaan)

M. Rikza Chamami (IAIN Walisongo Semarang)

SIRKULASI & KEUANGAN:

Nuryati & Fauziah

SEKRETARIAT:

Ahsanul Khalikin, Eko Aliroso & Achmad Rosidi

REDAKSI & TATA USAHA:

Gedung Bayt Al-Quran, Museum Istiqlal, Taman Mini Indonesia Indah
Jakarta Telp. 021-87790189 / Fax. 021-87793540

Email : jurnalharmoni@yahoo.com

SETTING & LAYOUT

Achmad Rosidi

COVER

Mundzir Fadli

PENERBIT:

Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang & Diklat
Kementerian Agama RI

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi

Pemimpin Redaksi ___ 5

Gagasan Utama

Nalar Anarkisme Agama-Agama : Antara Doktrin dan Realitas Sejarah

Syamsul Ma'arif ___ 10

Otoritarianisme dalam Beragama: Pembacaan Hermeneutik Atas Jurisprudensi Islam *Ala* Khaled Abou el-Fadl

M. Hadi Masruri ___ 25

Bias Jender dalam Naskah Khutbah Jum'at

Arifinsyah ___ 41

Penelitian

Menelusuri Jaringan Syi'ah di Jabodetabek

Reslawati ___ 62

Jaringan Salafi Bogor

Suhanah ___ 86

Hubungan Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural di Kota Sukabumi

M. Yusuf Asry ___ 104

Dialogisasi Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama pada Masyarakat Banyumas

Heru Kurniawan ___ 118

Peran FKUB Kabupaten Tangerang dalam Proses Pendirian Rumah Ibadat Pasca PBM No. 9 & 8 Tahun 2006

Titik Suwariyati __ 142

Kerukunan dan Kebebasan Beragama dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh

Marzuki __ 157

Respon Ulama dan Hakim Agama terhadap Fiqh Waris dalam Kompilasi Hukum Islam di Gorontalo

Muchith A. Karim __ 171

Keluarga Harmoni dalam Perspektif Komunitas Islam di Kabupaten Sukabumi

Kustini __ 194

Sistem Penghitungan Awal Bulan menurut Paham Tarekat Syatariyah dan Naqsabandiyah

Asnawati & Mazmur Sya'roni __ 211

Telaah Pustaka

Memahami Fenomena Konflik dan Kekerasan Etnis

Haidlor Ali Ahmad __ 232

Hubungan Antarumat dan Kebebasan Beragama

Pemimpin Redaksi

Hubungan antarumat dan kebebasan beragama di Indonesia memiliki sejarah yang panjang dan dapat ditelusuri sejak zaman purbakala atau sejak zaman kerajaan Hindu-Budha di Jawa Tengah. Seiring dengan perjalanan sejarah, suksesi para raja-raja, pergeseran pusat kekuasaan, perubahan politik serta gelombang kedatangan agama dan berbagai aliran/faham keagamaan baru. Hubungan antarumat beragama mengalami pasang surut dari hubungan yang harmoni, sinkritis, hingga disharmoni dan konflik.

Peninggalan purbakala kompleks candi Plaosan yang terletak di sebelah timur candi Prambanan menunjukkan adanya bukti-bukti hubungan antarumat yang menarik untuk diungkap kembali. Komplek candi yang dibangun pada abad X itu selain sebagai tempat pemujaan juga merupakan kompleks vihara dan *boarding school*. Kiranya tidak berlebihan jika candi Plaosan dijadikan sebagai lambang “cinta-kasih” karena Rakai Pikatan membangun candi tersebut sebagai hadiah untuk isterinya, Sri Pramoda Wardhani.

Lebih dari itu, dibalik perkawinan Rakai Pikatan dengan Sri Pramoda Wardhani,

sebenarnya telah terjadi perkawinan yang lebih besar, yaitu perkawinan antara dua dinasti penguasa wilayah Jawa Tengah, dinasti Sanjaya dan Syailendra. Rakai Pikatan berasal dari dinasti Sanjaya, sedangkan Pramoda Wardhani berasal dari dinasti Syailendra. Kedua dinasti ini menganut agama yang berbeda. Dinasti Sanjaya menganut agama Hindu, sedangkan dinasti Syailendra menganut agama Buddha. Perkawinan tersebut menunjukkan adanya hubungan yang harmoni antara dua dinasti yang menganut agama yang berbeda. Keharmonisan hubungan antarumat terabadikan dalam candi induk, dua panel relief menggambarkan kedatangan tamu kerajaan yang mengenakan *kufiyah* (penutup kepala khas Persia). Hal ini menunjukkan bahwa, kerajaan Mataram Kuno (Hindu-Buddha) meski berada di pedalaman, ia merupakan kerajaan yang terbuka. Pada masa kekuasaan Rakai Pikatan telah terjalin hubungan dengan dunia Islam dari Timur Tengah.

Selain itu, candi Plaosan masih memiliki banyak keunikan-keunikan. Sebagai candi Buddha, ia banyak dihiasi dengan ornamen-ornamen yang biasa digunakan pada candi Hindu, seperti relief *sangkalakala* (lambang Dewa Wisnu) dan pohon *kalpa taru*. Pada umumnya, candi Buddha dihiasi dengan relief pohon *kalpa wreksa*. Dengan demikian candi ini dapat dijadikan sebagai bukti awal terjadinya sinkritisme antara agama Hindu dan Buddha.

Menengok sejenak Peraturan Bersama Menteri (PBM) Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 dan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1/BER/MDN-MAG/1979 tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia. Ada pihak yang mempersoalkannya dengan dalih pengekangan kebebasan beragama, ternyata pada zaman Majapahit, Prabu Rajasanagara telah membuat rambu-rambu yang mengatur lalu-lintas penyiaran agama. Prof. Dr. Slamet Mulyono (1965) dalam bukunya *Menuju Puncak Kejayaan* mengupas kitab Negara Kertagama peninggalan Mpu Prapanca, antara lain mengatakan bahwa pada zaman pemerintahan Rajasanagara di Majapahit terdapat tiga macam aliran/agama, Siwa, Brahma dan Buddha (yang disebut *tripaksa*). Rajasanagara mempunyai niat besar bagi tegaknya *tripaksa*, agar ketiga-tiganya hidup rukun (pupuh

81:1). Untuk menghindari persengketaan, Rajasanagara mengadakan pembagian daerah (pupuh 16: 1-3). Aliran Siwa dianjurkan di mana-mana, sementara agama Buddha hanya boleh disiarkan di kerajaan bagian timur.

Prapanca menyatakan bahwa gerak para pendeta Buddha agak dikekang oleh undang-undang (pupuh 16: 2). Menyiarkan agama Buddha secara leluasa tidak diizinkan. Jawa sebelah barat adalah daerah larangan, dengan alasan di daerah tersebut tidak ada penganut agama Buddha. Peraturan yang dibuat Rajasanagara ini memberikan kesan agar tidak terjadi Buddhanisasi di wilayah yang penduduknya sudah menganut agama Siwa. Pada era orde baru peraturan perundang-undangan serupa sering dinyatakan dalam bentuk adagium “jangan menanam sayur di kebun orang!”.

Setelah agama Islam datang, bentuk-bentuk sinkritisme baru pun muncul. Pada masa awal penyebaran Islam di Indonesia tidak menekankan masalah teologi maupun syariah (fiqh). Agama Islam disebarkan melalui penetrasi kebudayaan, ditengarai antara lain dengan munculnya masjid-masjid yang menggunakan arsitektur rumah adat setempat atau pengaruh arsitektur pra-Islam. Dalam konteks ini Dr. G. F. Pijper mengatakan, menara masjid Kudus lebih menyerupai menara Kulkul di Bali. Selain itu, cerita wayang, perayaan sekaten, selamatan, kenduri, dan nyadran yang sarat dengan unsur-unsur sinkretisme antara Islam dengan Hindu/Buddha serta agama lokal yang sudah ada sebelumnya.

Kendati Islam telah disebarkan dengan cara sedemikian rupa, namun dengan hadirnya dua buah buku (*anonymous*) *Serat Darmogandul* dan *Serat Gatholoco* telah menandai munculnya benih-benih konflik antarumat beragama. Atau paling tidak, benih-benih konflik telah dihembuskan oleh penulis kedua serat (buku) tersebut. Dalam *Serat Darmogandul* yang lebih bercorak sejarah menceritakan tentang sikap Raden Patah yang kasar terhadap ayahnya Prabu Brawijaya V, bahkan sebagai anak durhaka yang memberontak dan memboyong kerajaan Majapahit ke Demak. Namun bukti-bukti sejarah yang valid menunjukkan bahwa yang melengserkan Prabu Brawijaya V bukan

putranya sendiri, Raden Patah, melainkan Prabu Girindra Wardhana dari Kediri yang kemudian bergelar Prabu Brawijaya VI. Sedangkan R. Patah melawan kerajaan Majapahit ketika kerajaan itu berada di bawah kekuasaan Prabu Udara atau Brawijaya VII.

Serat Gatholoco yang berisikan filsafat dan ajaran kebatinan menafsirkan ayat-ayat Al-Quran dengan tanpa menggunakan kaidah-kaidah ilmu tafsir, tapi menggunakan *kiratha basa* atau *othak-athik gathuk* (kosakata dari dua bahasa yang berbeda yang bunyinya agak sama dianggap satu makna). Misalnya, kata *baitullah* diartikan *baetane* Allah (perahu milik Allah) dan lain-lain yang cenderung diplesetkan kepada kata-kata yang kotor dan tidak senonoh. Dengan demikian hadirnya *Serat Gatholoco* ini dapat dikatakan sebagai pelecehan terhadap Al-Quran. Meski dua buku tersebut membuat risih hati umat Islam namun tidak menimbulkan gejolak (konflik) di masyarakat.

Setelah kedatangan bangsa Eropa terutama Portugis yang berhasil menaklukkan Malaka pada tahun 1511, dan Belanda dengan kongsi dagangnya (VOC), agama Kristen mulai dikenalkan kepada bangsa Indonesia. Misi Kristen dipandang berhasil pada abad XIX, sebagaimana dikutip A. Syafi'i Mufid dari Ricklefs (2005: 275), di Jawa Timur muncul komunitas Kristen yang dipimpin oleh Kyai Tunggul Wulung. Di Jawa Tengah agama Kristen, berkembang dengan pesat di bawah pimpinan Sadrach Surapranata (1835-1924), melampaui keberhasilan yang dicapai oleh penginjil Eropa. Apalagi setelah diterapkannya "politik etis", anak-anak pribumi diberikan kesempatan untuk mendapatkan pendidikan sebagai bagian dari strategi *asosiatif*, wajah kebudayaan nusantara benar-benar semakin beragam (*multicultural*).

Berkaitan dengan hubungan antar umat agama, menarik untuk dicermati di sini bahwa penyebaran agama Kristen ke wilayah Papua dilakukan oleh para misionaris Kristen. Para misionaris ini menginjakkan kakinya di Pulau Cenderawasih (termasuk ke Manokwari) atas izin Sultan Tidore. Bahkan mereka diantar oleh tentara (punggawa) kesultanan Islam itu.

Yang perlu digarisbawahi dari catatan sejarah hubungan antarumat beragama baik yang harmoni maupun disharmoni, semuanya adalah pelajaran yang sangat berharga. Meski kondisi hubungan antarumat beragama yang harmoni yang dikehendaki oleh pemerintah dan para tokoh/pemuka agama bukanlah hubungan antarumat beragama yang harmonis dan sinkritis, melainkan hubungan antarumat yang masing-masing umat memiliki kualitas pengetahuan dan pengamalan agama yang baik. Akan tetapi, mereka bisa hidup berdampingan penuh toleran. Demikian pengantar ini, mudah-mudahan dapat menjadi bahan renungan.***

Nalar Anarkisme Agama-Agama: Antara Doktrin dan Realitas Sejarah

Syamsul Ma'arif
Dosen IAIN Walisongo
Semarang

Abstract

Religion develops within its society of believers as a multifaceted phenomenon. Religion is not only a matter of faith and ritual but also an economic, socio-cultural, political, and socio-historical phenomenon. It is therefore not a surprise that Emil Durkheim conceptualized religion as the ultimate nonmaterial social fact, that is, an intangible social reality that is essential and fundamental in human life. However, the situation becomes more complicated when we take into account conflicts and violence in the name of religion now ubiquitous throughout our society. This phenomenon thus creates a paradox between the value of religion as rahmatan lil alamin and its connection with chaos.

Keywords: *Logic, Anarchism, Religion, Cause of Conflict*

Pendahuluan

Agama yang diturunkan Tuhan melalui para utusan-Nya memiliki misi dan visi, yakni ingin menjadikan dunia ini lebih baik dan menjadikan manusia hidup dalam kedamaian dan keteraturan sesuai dengan aturan-aturan yang telah digariskan Tuhan. Agama mana yang mengajarkan untuk melakukan kekerasan, pembantaian, dan menumpahkan darah orang-orang yang berbeda agama? Sesungguhnya terdapat beberapa nilai paling mendasar dalam setiap agama yaitu kebenaran, lemah lembut (*non-violence*), keadilan, kesetaraan, kasih sayang, cinta dan toleransi. Semua orang pun juga mengetahui kalau agama Buddha selalu

mengajarkan kesederhanaan, Kristen mengajarkan cinta kasih, Konfusianisme mengajarkan kebijaksanaan, dan Islam mengajarkan kasih sayang bagi seluruh alam.

Bila tujuan luhur dari semua agama sangat ingin menghendaki perdamaian dan memiliki komitmen kuat terhadap anti-kekerasan, lalu mengapa kekerasan agama itu kerap terjadi dengan korban yang tidak terhitung jumlahnya? Ini menjadi sesuatu yang bertolak belakang dengan falsafah agama yang banyak mengajarkan nilai-nilai luhur. Namun ironisnya, ternyata agama sendiri juga bertanggung jawab terhadap terjadinya pelbagai kerusakan di segala bidang di muka bumi ini. Agama yang seyogyanya mengajarkan kesejukan, kedamaian, kesentosaan, kasih sayang dan nilai-nilai ideal lainnya, saat ini sudah berevolusi dalam wajah yang keras, garang dan menakutkan. Agama juga kerap dihubungkan dengan radikalisme, ekstrimisme, bahkan terorisme. Agama pun dikaitkan dengan bom bunuh diri, pembantaian, penghancuran gedung, dan lain-lain yang menunjukkan wajah baru agama masa kini.

Melihat realitas seperti itu, tak salah jika Jose Casanova dalam buku *Public Religion in The Modern World*, telah mensinyalir akan ambiguitas agama-agama. Pada satu sisi, secara *inherent* agama memiliki identitas yang bersifat "*exclusive*", "*particularist*", dan "*primordial*". Di sisi lain, agama juga kaya akan identitas yang bersifat "*inclusive*", "*universalist*", dan "*transcending*" (Jose Casanova, 2001:23). Hal tersebut mengindikasikan bahwa agama memang dapat diibaratkan seperti pedang bermata dua. Di satu sisi ia dapat menjadi perekat dan pemersatu bagi suatu bangsa atau masyarakat, namun di sisi lain ia juga dapat memicu konflik.

Pernyataan tersebut tidak selamanya "salah" sebab agama sendiri melalui sebagian teks-teks sucinya menganjurkan kedamaian bagi para pemeluknya, tetapi tidak menutup kemungkinan akan didapati sejumlah teks-teks suci dari setiap agama yang "melegitimasi" ajaran-ajaran kekerasan.

Kalau membaca hasil penelitian Robert Setio yang menunjukkan secara "gambang" adanya kekerasan dalam apokaliptisisme, yaitu sebuah istilah yang menunjukkan kepercayaan bahwa dunia ini akan segera berakhir dan tengah akan diganti dengan dunia baru, dunia Tuhan. (Robert Setio, dalam *Alef Theria Wasim, dkk eds., 2005:194-195*). Dalam konteks

ini, semua orang beragama apapun agamanya akan merasa terpanggil untuk mengambil bagian dalam perang antara kebaikan dan kejahatan, kekuatan Tuhan dan setan.

Untuk mendukung pernyataannya tersebut, selanjutnya Robert Setio menyebutkan beberapa kelompok agama yang pernah melakukan kekerasan atas nama agama. *Pertama*, kaum Rekonstruksionis, yang percaya bahwa Kristus akan kembali ke bumi hanya sesudah sepuluh ribu tahun kekuasaan religius yang menjadi ciri ide Kristen pada milenium itu, dan oleh karenanya orang-orang Kristiani mempunyai kewajiban untuk menyiapkan kondisi-kondosi politik dan sosial yang akan memungkinkan kembalinya Kristus. *Kedua*, kelompok dari Yahudi yaitu Meir Kahane, dengan konsep *kiddush ha-Shem*. *Ketiga*, kelompok muslim dengan konsep *jihad* dan keempat konsep *miri-piri Sikh* yang mengumandangkan citra perang besar antara kebaikan dan kejahatan yang berkecamuk pada zaman sekarang (*Robert Setio dalam Alef Theria Wasim, dkk eds., 2005:194-195*).

Setiap terjadi konflik bernuansa agama, masyarakat harus melihat fakta dan realita yang mengelilinginya atau berusaha mengerti nalar anarkisme agama yang sesungguhnya. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa; meskipun ajaran agama yang diyakini pemeluknya sebagai berasal dari Tuhan atau setidaknya sebagai jalan menuju Tuhan, kehidupan beragama tetap merupakan fenomena budaya. Manifestasi keberagamaan seseorang mengambil tempat dalam pelataran budaya. Yang beragama adalah manusia, dan manusia adalah makhluk budaya yang tidak mungkin luput dari pengaruh dan jaring-jaring kebudayaan dalam perilakunya.

Faktor Pemicu Anarkisme Agama

Anarkisme agama yang sering dimunculkan oleh kelompok pemeluk agama yang berbeda dengan alasan agama dan biasanya menggunakan dalil untuk membenarkan setiap tindak kekerasannya—pada dasarnya mempunyai tujuan-tujuan non-religi. Sementara, agama sebenarnya hanya dijadikan sebagai faktor ikutan saja. Dalam kasus ini, para pemimpin politik atau agamawan, tak jarang juga sering kita jumpai secara lihai menggunakan agama dan alasan keagamaan untuk memobilisasi umat dalam setiap konflik.

Tentang persoalan agama hanya merupakan faktor ikutan dalam konflik sosial, Georges Baladier berpendapat bahwa kelompok agama merupakan suatu dimensi dari suasana politik; agama bisa dijadikan alat kekuasaan, jaminan sahnya, atau sarana yang dipakai dalam perjuangan politik. Strategi agama, bila diarahkan untuk tujuan-tujuan politik, tampil dalam dua segi yang nampaknya saling berlawanan; ia mungkin ditempatkan dalam pelayanan tertib sosial yang ada dan posisi-posisinya yang telah dipegang, atau melayani ambisi-ambisi orang yang mau merebut wewenang dan mengesahkannya. (Georges Baladier, 1984:18).

Ketika agama dijadikan sebagai sumber legitimasi, yang oleh Hebermas didefinisikan sebagai kelayakan sebuah orde politik untuk diakui dan diterima. Maka akan ada semacam tukar menukar yang terjadi antara kekuasaan yang dijalankan oleh suatu orde politik yang memberikan pengakuan dan ketaatan terhadapnya.

Lebih jauh, dengan menggunakan teori nilai lebih ideology (*surplus-value theory of ideology*) dari Paulo Ricoeur, dapat diketahui bahwa alasan-alasan suatu orde politik untuk memintakan pengakuan dan ketaatan yang dituntut selalu lebih sedikit dari ketaatan yang dituntutnya. Ketaatan yang dituntut selalu lebih besar sedangkan alasan-alasan yang tersedia untuknya selalu lebih kecil. Untuk mengisi kesenjangan antara klaim terhadap ketaatan dan alasan-alasan untuk mendapatkan ketaatan, diperlukan bantuan ideologi (*Ignas Kleden dalam Martin L. Sinaga, 1999:22*). Celaknya setiap ideologi selalu bermuatan kekuasaan. Karena efek yang dihasilkan oleh ideologi adalah penerimaan dan ketundukan terhadap suatu orde kekuasaan. Penerimaan itu dapat dihasilkan dengan jalan paksa atau dengan jalan sukarela. Kalau dijalankan dengan pemaksaan maka terjadi apa yang oleh Gramsci dinamakan dominasi, sedangkan kalau diterima dengan sukarela maka terjadi apa yang dinamakannya hegemoni.

Secara sosiologis sangatlah wajar dan merupakan fakta sosial yang tak terbantahkan, bahwa agama dalam kenyataan hidup para pemeluknya akan senantiasa bersentuhan dengan kepentingan-kepentingan aktual. Agama bersentuhan dengan politik, ekonomi dan aspek-aspek duniawi lainnya yang bersifat konkret. Tetapi gejala politisasi agama, yakni menjadikan ajaran-ajaran agama sebagai alat legitimasi perjuangan kekuasaan yang sarat pertarungan, tidak hanya seringkali memperkosa

nilai-nilai dan pesan-pesan luhur agama itu sendiri. (*Haedar Nasir, 1999:xviii*).

Benarlah kalau Bassam Tibi mengidentifikasi fundamentalisme agama bukan sebagai kepercayaan spiritual, tetapi sebagai ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosiopolitik dan ekonomi dalam rangka menegakkan tatanan Tuhan (*Bassam Tibi, 2000:35*). Mereka biasanya menggunakan simbol-simbol agama dan memenuhinya dengan makna baru. Di tempat ini, simbol-simbol adalah sesuatu yang sedikit lebih rendah daripada kepercayaan, yang disalahgunakan sebagai kendaraan bagi artikulasi klaim-klaim sosiopolitik, ekonomi, dan budaya.

Dengan begitu semakin jelaslah bahwa di sini agama dalam fenomena anarkisme dan konflik antarumat beragama, bukanlah menjadi faktor utamanya. Agama sebetulnya hanya dijadikan sebagai sarana dan senjata bagi penguasa atau orang yang berkepentingan untuk “tujuan-tujuan tertentu”, atau alat bagi mereka yang melawan dan melihat kelemahannya. Ketika agama diperalat oleh politisi, atau secara keliru dijadikan alat legitimasi, moral, nilai-nilai kebaikan dan kerukunan malah dikorbankan. Pendek kata, bukan keimanan yang mengajak untuk melakukan tindakan kekerasan, tetapi situasi sosio-politik seseorang itu sendiri yang mungkin menuntutnya. Kekerasan yang dilakukan karena alasan situasi social tertentu, maka tidak bisa menyalahkan keimanan dan keagamaan seseorang.

Di Ambon misalnya, faktor politik, ekonomi, dan sosial terkesan lebih kental daripada faktor agama itu sendiri. Sentimen agama diaktifkan dan berfungsi setelah kekerasan itu terjadi. Artinya elemen agama dalam konflik di Ambon hanya bersifat simbolik dan superfisial. Namun karena simbolisme agama berhasil secara meyakinkan merepresentasi kelompok-kelompok yang bertikai dan membentuk jaringan afiliasi berdasarkan identitas agama, maka kesan bahwa konflik terjadi karena faktor agama, menjadi tak terhindarkan. Misalnya, kedua kelompok yang bertikai beragama Islam dan Kristen, berbasis di masjid dan gereja, menggunakan retorika-retorika teologis masing-masing agama.

Pertentangan antar-umat beragama yang membawa perpecahan, kekerasan, anarkisme, bahkan *vandalisme* (perusakan) adalah kenyataan

yang sesungguhnya ironis dan memprihatinkan. Sama menyedihkan misi (dakwah) keagamaan yang menjelek-jelekkan agama lain dan umatnya, menghasut, membakar emosi umat untuk membenci bahkan menyerang umat agama lain. Permusuhan dan balas dendam adalah tanda betapa masyarakat kita masih mengidap penyakit eksklusivisme dan fanatisme, dan karena itu belum pantas disebut sebagai bangsa toleran (*Muhammad Ali, 2003:11*). Ia telah menjelaskan, sesungguhnya fanatisme adalah rasa solidaritas yang terlalu kuat sehingga meningkat menjadi keterikatan berlebihan terhadap dogma, individu, ataupun kelompok. Fanatik itu sendiri awalnya berarti antusias keagamaan seseorang yang menjadi termiliki. Fanatisme kemudian secara luas diartikan sebagai pandangan bahwa hanya ada satu nilai inheren, segala sesuatu dan semua orang harus mengabdikan kepada nilai yang satu itu. (*Muhammad Ali, 2003:148*).

Masih adanya klaim kebenaran dalam diri suatu agama, yang menganggap agamanya adalah yang paling benar dan paling sejati sedangkan klaim kebenaran agama lain adalah palsu dan salah sehingga menimbulkan konflik yang didasarkan atas “pembelaan atas klaim kebenaran”. Inilah salah satu contoh tepat untuk memahami pengertian fanatisme tersebut. Dan sikap fanatisme agama seperti ini yang telah menjadi realitas wajah keberagaman masyarakat Indonesia sekarang.

Masyarakat kita masih sering menunjukkan sikap-sikap eksklusif dan dogmatik yang telah melahirkan sikap permusuhan dengan kelompok di luarnya. Buktinya, kita sering mendengar istilah zionis-kafir yang sengaja dipakai dan dialamatkan oleh golongan tertentu untuk menuduh kelompok keagamaan lain yang tidak sealiran, dan hal seperti ini seakan telah menjelma menjadi kesadaran keagamaan masyarakat Indonesia. Ditambah lagi dengan ideology jihad yang masih banyak dipahami sebagai perang melawan agama lain, telah menambah sederetan sikap fanatisme. Celaknya setiap aksi kekerasan yang dilakukan tersebut adalah karena dianggap sebuah kebenaran dan merupakan perintah Tuhan yang harus dilaksanakan.

Padahal memiliki sikap fanatisme akibat pemahaman yang salah dan dangkal terhadap setiap ajaran agama yang demikian merupakan salah satu persoalan yang menjadi tantangan serius bagi agama saat ini. Bambang Sugiharto membenarkan, tantangan yang dihadapi setiap agama

saat ini ada tiga: *pertama*, soal disintegrasi dan degradasi moral; *kedua*, soal pluralisme dan eksklusivisme; *ketiga*, soal ketidakadilan. Ketiga persoalan tersebut sulit diatasi karena beberapa faktor, di antaranya adalah: karena adanya sikap agresif yang berlebihan terhadap pemeluk agama lain; adanya konsep kemutlakan Tuhan yang disalahmengertikan; dan adanya kepentingan luar agama (politik, ekonomi, sosial) yang turut mengintervensi agama. Tetapi jika faktor di atas dapat diselesaikan, maka tantangan-tantangan tersebut juga dapat dijawab. Sedangkan Menurut Armahedi Azhar, terdapat lima penyakit yang menghinggapi para aktivis gerakan keagamaan, yaitu: *absolutisme*, *eksklusivisme*, *fanatisme*, *ekstremisme* dan *agresivisme*. Absolutisme adalah kesombongan intelektual, eksklusivisme adalah kesombongan sosial, fanatisme adalah kesombongan emosional, ekstremisme adalah sikap yang berlebihan dan agresivisme adalah tindakan fisik yang berlebihan (*Andito (ed.)*, 1998:29-32).

Kalau disadari sesungguhnya semua sikap tersebut sesungguhnya disebabkan faktor kebodohan tentang ajaran agama itu sendiri. Semakin tidak mengerti ajaran agama, semakin fanatik dia terhadap agamanya. Secara psikologis, sikap fanatisme disebabkan keakuan (*selfishness*) dan kesombongan diri (*selfpride*). Pada tingkat kelompok, *secterian pride* dan *mutual exclusiveness* merupakan dua sikap yang mudah membawa fanatisme dan sikap tidak toleran.

Setiap bentuk fanatisme pasti akan selalu mengajak seseorang untuk selalu merasa puas dengan apa yang ada dan merasa paling benar bila dibandingkan dengan yang lain. Mereka melupakan kalau sesungguhnya terdapat tiga dimensi penting dari setiap kebenaran yaitu; persesuaian dengan kenyataan, kesempurnaan etika dan moral dan mencari pengetahuan lebih tinggi (*Asghar Ali Engineer*, 2001:94). Dengan begitu seharusnya, setiap orang yang mengaku beragama senantiasa mengikuti ketiga syarat ini, agar tidak terjebak pada sikap fanatisme buta yang akhirnya menjurus pada sikap menang sendiri dan meremehkan pihak lain. Dalam setiap pandangan orang yang mencari kebenaran dalam beragama, mereka biasanya tidak selalu menekankan pada bentuk ritualnya, tetapi lebih pada nilainya. Hal ini tentu saja berbeda dengan pandangan kaum fanatik yang selalu lebih menekankan pada aspek ritualnya daripada nilainya.

Dengan begitu sikap fanatisme dalam beragama biasanya hanya didasarkan pada faktor emosional daripada ikatan keimanan. Karena didasarkan pada faktor emosional, wajar jika kemudian menyebabkan hubungan yang dikembangkan antara umat beragama dan pemeluknya telah mengalami pergeseran dari tataran iman yang biasanya tumbuh secara organis dalam bingkai pengetahuan dan kesadaran yang utuh, menuju tataran fanatisme buta yang dilandasi oleh sentimen-sentimen serta emosi belaka. Sikap inilah yang kemudian cenderung menjerumuskan umat pada cara-cara pandang yang serba subjektif, egois, emosional, bahkan anarkis. Dalam perspektif seperti inilah agama sebagai *the way of life* akan jatuh pada posisi terendahnya. Ia hanya menjadi simbol yang mati, statis, dan hampa akan muatan nilai-nilai luhur. Pada fase selanjutnya, agama pun bisa menjelma sebatas identitas diri yang amat sensitif dan rawan akan pertikaian.

Munculnya Konflik Antar Etnik dan Agama

Sesungguhnya penyebab konflik itu bermacam-macam. Konflik bisa disebabkan oleh faktor politik, kesenjangan ekonomi, kesenjangan budaya, sentimen etnis dan agama. Faktor ekonomi dan politik memiliki peran paling dominan dibanding dua faktor terakhir. Kendati acap terlihat di lapangan bahwa konflik yang ada, kerap menggunakan simbol-simbol agama misalnya pembakaran dan perusakan tempat-tempat ibadah, penyerangan dan pembunuhan terhadap penganut agama tertentu. Namun pertentangan agama dan etnis tersebut kalau kita analisis ternyata hanyalah faktor ikutan saja dari penyebab konflik yang lebih kompleks dengan latar belakang sosial, ekonomi dan politik yang pekat.

Paling tidak ada tiga perspektif teori sosial yang lazim digunakan sebagai piranti analisis munculnya konflik antar etnik dan agama. *Pertama*, teori fungsionalisme yang secara tradisional mempertimbangkan kelas sosial yang merupakan faktor penting daripada persoalan ras dan etnisitas. *Kedua*, teori modernisasi dan pembangunan yang menegaskan bahwa pengelompokan manusia berdasarkan ras dan etnik akan menghilang ketika masyarakat dan pembagian kerja menjadi lebih rumit. *Ketiga*, teori-teori Marxian yang menegaskan bahwa etnisitas merupakan bagian dari mode produksi pra kapitalis. Karena merupakan penghalang bagi munculnya kesadaran akan kepentingan sejatinya, maka model ini

digunakan oleh elit kekuasaan untuk memecah belah kelas pekerja (*Achmad Habib, 2004:24*).

Dengan begitu, ketika terjadi kekerasan disekitar kita yang mengusung nama agama tertentu, idealnya kita tidak segera menyalahkan agama tersebut, karena dianggap sebagai sumber kekacauan dan pertikaian. Tetapi kita harus menggunakan ketiga teori sosial tersebut untuk mengetahui situasi sosio-politik dan sosio-ekonomi masyarakat tempat agama sekitar kita.

Tentang persoalan tersebut, Asghar Ali Engineer menyakinkan kepada kita bahwa segala bentuk kekerasan sesungguhnya tidak punya justifikasi keagamaan. Kekerasan, terorisme, hanya merupakan fenomena politik dan sosial saja yang dibatasi oleh ruang dan waktu (*Asghar Ali Engineer, 2001:4-5*). Sementara dengan meminjam analisis yang digunakan oleh Ignas Kleden, akan diketahui sesungguhnya permusuhan dan kekerasan terhadap sebuah kelompok, seperti terjadi pada kelompok muslim-kristen, tidak pernah bersifat murni agama (*Ignas Kleden, 1999:152*). Memang benar, perbedaan etnis, perbedaan budaya dan perbedaan ras bisa menimbulkan kesulitan komunikasi, tetapi tidak dengan sendirinya menimbulkan dendam antaragama yang mendalam, yang membawa kepada kekerasan. Perbedaan budaya dan berkelainan etnik serta agama, paling mungkin hanya menimbulkan salah pengertian. Hubungan antaretnik dan agama baru bisa menimbulkan permusuhan dan kekerasan kalau perbedaan antaretnik yang satu dengan yang lain disertai juga dominasi politik ataupun ekonomi oleh agama yang satu terhadap agama yang lain.

Bagi sebagian orang pendapat yang mengatakan bahwa konflik-konflik yang terjadi di masyarakat atau negara tidak memiliki keterkaitan dengan agama seperti tersebut, akan dianggap sebagai sebuah sikap apologetis dan kurang fair. Apalagi kalau melihat kenyataan adanya sejarah umat beragama selama ini yang sering diwarnai oleh ketegangan, kecurigaan dan permusuhan dengan dalih demi mencapai ridha Tuhan, menyebarkan kabar gembira dan membela Tuhan.

Menurut anggapan "mereka" agama sudah terbukti memiliki andil dalam pelbagai konflik di planet bumi ini. Dari perang salib, perang

saudara Serbia-Bosnia, sampai konflik di Ambon. Puluhan juta jiwa terbunuh sia-sia. Anak-anak yang seharusnya dipelihara agar menjadi harta masa depan, tewas dibunuh dengan sadis hanya karena perbedaan agama, dan ketidaksetujuan atas sebuah doktrin. Perempuan yang diciptakan untuk menjadi penolong seorang pria dan seharusnya dilindungi, diperkosa dengan sadis oleh pria-pria brengsek yang mengaku kaum beragama. Atas nama Tuhan seseorang bisa mencabut nyawa seseorang.

Samuel P. Huntington mendukung tesis yang menyatakan, sesungguhnya agama memiliki kontribusi negatif bagi kekacauan dunia. Menurutnya, dalam citranya yang negatif, agama telah memberikan kontribusi terhadap terjadinya konflik, penindasan dan kekerasan. Lebih dari etnisitas, agama mendiskriminasi secara tajam dan eksklusif sesama manusia. Orang bisa menjadi separuh Perancis dan separuh Arab, dan dapat berwarganegara ganda. Tapi sulit untuk menjadi setengah Katolik dan setengah Muslim (Samuel P. Huntington dalam M. Nasir Tamara - eds, 1996:9).

Hal senada juga dilontarkan oleh A. N. Wilson dalam bukunya yang berjudul *Againts Religion: Why We Should Try Live Without It*, ia menyatakan

“Dalam al-Kitab (Bible) dikatakan bahwa cinta uang adalah akar kejahatan. Mungkin lebih benar lagi kalau dikatakan cinta Tuhan adalah akar segala kejahatan. Agama adalah tragedi umat manusia. Ia mengajak kepada yang luhur, paling murni, paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada sebuah agama yang tidak ikut bertanggungjawab atas berbagai peperangan, tirani, dan penindasan kebenaran. Marx menggambarkan agama sebagai candu masyarakat; tetapi agama jauh lebih berbahaya daripada candu. Agama mendorong orang untuk menganiaya sesamanya, untuk mengagungkan perasaan dan pendapat mereka sendiri atas perasaan dan pendapat orang lain, untuk mengklaim bagi diri mereka sebagai pemilik kebenaran” (A.N. Wilson, dikutip Nurcholis Madjid, 1995:121).

Tetapi kesimpulan yang menyatakan agama sebagai sumber konflik seperti itu adalah kesimpulan yang “gegabah dan keliru”, sebab menurut Kuntowidjojo, secara logika jika agama merupakan sumber konflik, kesimpulan itu harus diuji dari dua hal; *pertama*, sebelum ada agama harus tidak ada konflik. *Kedua*, semakin kuat seseorang beragama, harus semakin

agresif, beringas dan suka konflik. Tetapi pada realitas sejarah, masyarakat primitif yang belum mengenal agama, ternyata juga sering konflik.

Bahkan KH. Musthofa Bisri dari Rembang juga menolak setiap opini yang selalu mengaitkan agama dengan bentuk kekerasan yang terjadi di tanah air. Menurutnya agama yang dianggap sebagai sumber konflik sebetulnya "itu hanya buntut persoalan. Persoalan sejatinya ialah ulah pihak berkepentingan (politik/kekuasaan) yang biasanya cuma mengajak Tuhan untuk mendukung kepentingannya, namun tidak ditunjang oleh kemampuan sendiri. Dikiranya Tuhan adalah pandai besi yang sewaktu-waktu bisa mereka minta buatkan pedang untuk melawan hamba-hambanya sendiri" (Agus Musthofa, 2003:x).

Jadi, setiap anarkisme atau setiap kekacaun di dunia ini sesungguhnya tidaklah hanya didasarkan pada factor agama manapun, namun disebabkan oleh factor manusianya yang didasari atas beberapa motif dan kepentingan. Agama di sini hanya dijadikan "kedok" untuk memuluskan setiap kepentingan mereka. Motif-motif yang menunggangi agama dari setiap konflik antaragama inilah yang seharusnya diketahui untuk dicarikan jalan keluarnya, tanpa harus menyalahkan agama tertentu. Sebab menyakini agama sebagai sumber konflik justru hanya akan memperpanjang konflik dan susah mencari jalan keluarnya. Bahkan bisa-bisa hanya menguntungkan bagi seseorang atau penguasa yang menjustifikasi setiap pertikaian dengan label agama yang digunakan dan akhirnya nilai-nilai sakralitas agama itu sendiri yang menjadi korban.

Anarkisme Agama Sebagai Realitas Sejarah

Untuk menghadapi fenomena munculnya kekerasan, penindasan, dan semacamnya atas nama agama, harus diletakkan secara proporsional sebagai kenyataan sejarah agama dan bukannya agama itu sendiri, yang doktrinnya tidak mentolerir hal tersebut. Kekeliruan banyak orang selama ini adalah menyamaratakan doktrin agama dengan sejarah agama. Tentu saja agama merupakan wahyu yang membumi atau menyejarah, tetapi mengatakan bahwa agama bertanggung jawab terhadap jalannya sejarah adalah berlebihan.

Semua bentuk kekerasan pada dasarnya bertolak belakang dengan fitrah agama yang merupakan kebutuhan fundamental umat manusia guna menemukan makna kehidupan di dunia dan setelahnya (akhirat). Akan tetapi setelah agama yang suci ini tereduksi oleh arogansi kelompok, melegitimasi makna kebenaran dan keselamatan secara parsial (Edi A.H. Iyubenu dalam Bernard Lewis, 2001:5). Tentunya, dalam situasi semacam ini, *par-excellence* tersebut menjadi terpinggirkan.

Kenyataan tersebut semakin jelas, apabila kita mau bercermin kepada "sejarah". Karena dengan sejarah inilah kita akan mendapatkan gambaran tentang konflik-konflik yang mengatasnamakan agama selama ini yang tidak lain adalah karena berakar pada persoalan politik (baca: kekuasaan) dengan segala kepentingannya. Secara historis kita dapat melihat, misalnya apa yang telah terjadi pada agama Kristen. Ketika kaum elit bangsawan dan penguasa mencoba mempertahankan status quo, mereka bersembunyi di balik baju agama dengan cara melakukan koalisi dengan para pendeta. Kemudian kaum elit inilah yang punya otoritas penuh untuk melakukan apa pun atas nama agama dan kebenaran, meski yang mereka lakukan tidak lebih dari penindasan.

Contoh lain adalah pengalaman bangsa Israel ketika keluar dari Mesir dan harus berperang dengan penduduk asli yang mempunyai keyakinan agama berbeda. Lalu mereka memberi alasan agama terhadap peperangan itu, dengan ungkapan-ungkapan seperti: umat pilihan atau tanah perjanjian. Alasan tersebut masih terbawa dalam konflik Israel dan Palestina hingga saat ini (*Daniel Nuhamara, Makalah, 2006*).

Selain itu kita juga bisa menyaksikan sejak awal ekspansi bangsa Eropa ke berbagai wilayah Asia dan Afrika, juga Amerika, yang disamping berorientasi ekonomis, juga sarat kepentingan teologis. Ini kian diperparah oleh determinasi superioritas Barat dalam mempersepsikan Timur sebagai wilayah-wilayah yang dihuni kaum tiran, manusia tak berbudaya, barbar, dan kafir. Stereotip social, juga teologis, dalam banyak hal justru merupakan substansi ekspansi itu, sedangkan komoditi ekonominya tak lebih dari sebuah kendaraan politik, sebagaimana yang ditampakkan perubahan strategi politik Vasco da Gama. Ketika menggunakan wajah agama Vasco memperoleh respons keras yang berujung dengan peperangan. Namun sewaktu Vasco mengganti wajah agama dengan wajah ekonomi, yakni

rempah-rempah, ekspansinya atau missionarinya berjalan relatif simpatik dengan dua keuntungan sekaligus, teologis yang berefek ekonomis (*Daniel Nuhamara, Makalah, 2006*).

Dalam Islam pun terdapat sejarah yang serupa, yaitu ketika terjadi perebutan kekuasaan antara dinasti Umayyah dengan Abbasiyah. Dengan menggunakan bahasa dan ritual agama yang mampu menyentuh emosi rakyat, kedua dinasti yang bertikai ini mencoba menggagalkan kekuatan mewujudkan tujuan politiknya. Lagi-lagi atas nama agama, mereka saling berebut kekuasaan, sehingga ambisi-ambisi politik menjadi tidak nampak, tersubordinasi oleh kebenaran agama yang dipalsukan.

Setelah pemerintahan Abu Bakar dan Usman, sejarah Islam kembali ternoda. Peristiwa menyedihkan yaitu saling bunuh sesama muslim. Puncaknya, Khalifah terpilih Usman bin Affan terbunuh di tangan lawan "politiknya". Faktor utama terjadinya pembunuhan itu tidak lain adalah terjadinya kecemburuan sosial atas kepemimpinan nepotisme Usman. Ia terlalu banyak mengangkat keluarganya menjadi pejabat pemerintah. Posisi-posisi penting diserahkan pada keluarga Umayyah. Yang paling kontroversial adalah pengangkatan Marwan bin Hakam sebagai sekretaris negara. Banyak yang curiga, Marwan yang sebenarnya memegang kendali kekuasaan selama Khalifah Ustman memerintah.

Perang demi perang berkecamuk bagai tiada henti. Puluhan ribu muslim pun mati. Dari situlah kekerasan demi kekerasan menghiasi wajah Islam. Perpecahan demi perpecahan bermunculan, *firqoh-firqoh* tumbuh pesat dengan klaim kebenaran dan menyesatkan satu sama lainnya. Memurtadkan atau mengkafirkan dan saling serang menjadi hal yang biasa.

Penutup

Melihat realitas sejarah tentang konflik atas nama agama selama ini, serta pro-kontra tentang apakah agama menjadi sumber anarkisme seperti di atas, maka kesimpulan yang dapat diambil yakni sungguh konflik yang terjadi atas sentimen agama memang ada, tetapi sebenarnya faktor agama hanya menempel pada faktor lain yang lebih dominan, seperti politik, sosial, ekonomi, dan lain-lain. Faktor agama yang dapat memicu konflik sesungguhnya bermula pada persoalan makna agama yang ditafsiri oleh

manusia berdasarkan situasi dan konteksnya. Persoalan-persoalan seperti ketidakadilan sosial, kesenjangan ekonomi, serta persoalan kekuasaan biasanya mendorong timbulnya penafsiran-penafsiran moral terhadap tertib sosial yang ada. Pada situasi dan kondisi seperti inilah yang kemudian tidak jarang dapat menimbulkan konflik-konflik sosial, apabila interpretasi yang dilakukan oleh masing-masing anggota masyarakat tidak mencapai titik temunya.

Untuk keluar dari problematika kekerasan atas nama agama tersebut, sudah saatnya setiap masyarakat agama mampu memahami peranan agama dalam membantu menafsirkan secara moral pengalaman hidupnya secara tepat. Sebaliknya, jika mereka salah dalam melakukan interpretasi-interpretasi tersebut, maka agama bisa menjadi lahan subur bagi perkembangan konflik di tengah-tengah masyarakat.

Daftar Pustaka

- Ali, Muhammad, 2003, *Teologi Pluralis-Multikulturalis*, Jakarta: Kompas.
- Andito (ed.), 1998, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Baladier, Georges, 1984, "Agama dan Kekuasaan", dalam *Kepemimpinan dalam Dimensi sosial*, penyunting Sartono Kartodirjo, Jakarta: LP3ES.
- Edi AH Iyubenu dalam Bernard Lewis, 2001, *Kemelut Peradaban Kristen, Islam dan Yahudi*, Yogyakarta: IRCISoD.
- Engineer, Asghar Ali, 2001, Oktober, *On Developing Theology of Peace In Islam, Islam and Modernity*.
- Habib, Achmad, 2004, *Konflik Antaretnik di Pedesaan: Pasang Surut Hubungan Cina-Jawa*, Yogyakarta: LkiS.
- Huntington, Samuel P, 1996, *Benturan Antar Peradaban, Masa Depan Politik Dunia*, dalam M. Nasir Tamara (eds.), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, Jakarta: Paramadina.
- Jose Casanova, 2001, *Public Religion in The Modern World*, sebagaimana dikutip oleh Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, Yogyakarta: Galang Press.
- Kleden, Ignas, *Stratifikasi Etnis dan Diskriminasi*, dalam Moch. Sa'dun, *Pri-Non Pri: Mencari Format Baru Pembaruan*, Jakarta: CIDES.

- Madjid, Nurcholis, 1995, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
- Nasir, Haedar, 1999, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nuhamara, Daniel, 2006, *Mediasi dan Konflik agama: Pengalaman Kristen dan Prospeknya*, Makalah disampaikan dalam seminar *Peran Mediasi dalam Resolusi Konflik Agama di Indonesia* di Pusat Mediasi IAIN Walisongo.
- Setio, Robert dalam Alef Theria Wasim, dkk (eds.), 2005, *Religious Harmony: Problem, Practice and Education*, Yogyakarta: Oasis Publisher.
- Tibi, Bassam, 2000, *Ancaman Fundamentalisme*, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Otoritarianisme dalam Beragama Pembacaan Hermeneutik Atas Jurisprudensi Islam Ala Khaled Abou el-Fadl

M. Hadi Masruri
Dosen Fakultas Tarbiyah
Universitas Islam Negeri
Malang

Abstract

Khaled Abou el-Fadl, an Arabic contemporary Islamic philosopher introduced the concept of authoritarianism in Islamic Fiqih. He applied this concept to even the most fundamental issues in Islamic philosophy. Even so, the concept is still based on five principles: self-control, sincerity, comprehensive thinking, the argumentative form, and honesty. Khaled is a controversial figure because of his hermeneutic readings on Islamic Law. His ideas gave valuable contributions in Islamic studies, but it also was ridiculed. Some even went as far as intimidation in dealing with his ideas. This research applies a qualitative approach towards literature studies.

Keywords: *authoritarianism, religious, Hermeneutic, Jurisprudence*

Pendahuluan

Pembacaan ulang terhadap tradisi Islam klasik (*turats*), yang dikenal dengan *Qira'ah Mu'ashirah* telah lama digairahkan, terutama oleh para *pioneer* pemikir Islam kontemporer seperti Hasan Hanafi (Mesir), Muhd. 'Abid al-Jabiri (Maroko), Muhamad Arkoun (Aljazair), Thayib Tezini (Syria) al-Shadiq Niehum (Libya), Muhammad Sahrur (Syria), Nashr Hamid Abu Zaed (Mesir), 'Ali Harb (Lebanon), dan sederet nama pemikir modern lainnya, melalui mega-proyek mereka *al-turats wa al-tajdid*, dan atas nama modernitas (*bi ismi al-hadatsah*) atau atas nama kebangkitan (*khitab al-nahdlah*). 'Pembacaan'

itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari upaya berinteraksi dengan *turats*, bahkan kemudian menjadi sebuah keniscayaan sebagai fondasi di dalam merekonstruksi struktur pengetahuan Islam modern (*bunyat alma'rifah al-islamiyyah al-mu'ashirah*). Karena, betapapun upaya membangun kembali kejayaan masa lalu Islam tidak akan tercapai tanpa berpijak kepada masa lalu itu sendiri, yang itu menurut Hasan Hanafi adalah juga bagian dari sejarah. Melupakan masa lalu berarti melupakan identitas (*huwiyyah*) dan jatidiri (*aniyyah*) kita sendiri, bahkan hal itu merupakan sikap *ahistoris*.

Hal ini, setidaknya dilatarbelakangi adanya ketidakpuasan terhadap tradisi pemikiran klasik (*al-turats*) dan konsep-konsep lama dalam khazanah pemikiran Islam (*islamic thought*), yang menurut mereka tidak lagi adaptif dengan perkembangan zaman dan sudah *out of date*. Atau bahkan kegelisahan itu muncul dari rasa *doubt* mereka sebagai seorang muslim modern. Pemikiran dekonstruktif-rekonstruktif itu merupakan angin segar, kalau tidak sebuah perspektif baru (*nazhrat jadidah*) di dunia pemikiran Islam, meskipun oleh komunitas Islam tertentu justru dianggap sebagai upaya *pendangkalan* aqidah.

Khaled Abou el-Fadl, professor muda hukum Islam di fakultas Hukum di UCLA (*University of California Los Angeles*) Amerika Serikat, mencuat ke permukaan sebagai salah satu tokoh kontroversial karena pembacaan hermeneutiknya terhadap hukum Islam. Di satu sisi, pedapatnya dianggap mampu memberikan kontribusi yang sangat berharga dalam studi keislaman, yakni sebagai kerangka epistemologis bagi hukum Islam kontemporer. Di sisi lain dihujat banyak kalangan dan diintimidasi, meskipun tidak sampai dibunuh seperti pendahulunya Faraj Faudah. Tulisan ini tidak hendak mengeksplorasi semua *idea of progress*-nya Khaled, melainkan sekedar ingin memotret kerangka epistemologis Khaled di dalam mengkaji hukum Islam yang sedikit banyak menggunakan pendekatan *Hermeneutik*.

Khaled Abou el-Fadl: *Setting* Pemikiran

Khaled Abou el-Fadl dilahirkan di Kuwait (1963) dari keluarga terdidik yang sederhana, mengenyam pendidikan dasarnya di Kuwait dan Mesir. Di negeri piramida inilah muncul kesadarannya akan pentingnya

keterbukaan pemikiran setelah sekian lama merasa sesak dalam komunitas puritan di Kuwait. Menurutnya, sebuah sistem kekuasaan yang represif dan otoriter tidak akan pernah melahirkan kemajuan berfikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya.

Namun bayang-bayang puritanisme tidak pernah redup dalam dirinya. Ketika menempuh pendidikan lanjutan di *Yale University*, Amerika Serikat untuk meraih B.A (*Bachelor of Art*), kegelisahan mengenai puritanisme Islam terus menjadi beban yang tak terhapuskan. Namun tugas-tugas belajar menyedot energinya. Selepas dari Yale tahun 1986, Khaled melanjutkan ke *University of Pennsylvania* yang diselesaikan pada tahun 1989. Pada tahun 1999 dia melanjutkan ke *Princeton University* dengan spesialisasi dalam bidang *Islamic Studies* yang pada saat bersamaan ia harus menempuh studi hukum di UCLA (*University of California Los Angeles*). Akhirnya di UCLA pula ia membangun karir keserjanaan dalam bidang hukum Islam. Selama menempuh kuliah Khaled sempat menjadi Panitera di Pengadilan negara bagian Arizona. Pernah juga menjadi praktisi hukum dalam masalah hukum imigrasi dan investasi.

Saat ini selain menjadi profesor hukum Islam di UCLA, Khaled mengajar di *Princeton University*, *University of Texas*, dan *Yale university*. Terlibat juga sebagai aktivis dalam bidang HAM dan hak-hak Imigran. Selama beberapa tahun terlibat sebagai *board name* pada *Directors of of Human Rights Watch dan Comission on International Relegious Freedom* di Amerika Serikat.

Khaled Abou el-Fadl muncul ke permukaan setelah buku *And God knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* (2001) Edisi Inggrisnya dilarang beredar di beberapa negara muslim yang berpengaruh. Sempat pula diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, namun tidak pernah terbit, karena dianggap terlalu menyerang komunitas Islam puritan. Diantara karya-karya Khaled yang diterbitkan: a) *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*. Lanham, Md: Rowman and Littlefield, 2006; b) *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco, Ca: HarperSanFrancisco, 2005; c) *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004; d) *The Place of Tolerance in Islam*. Boston, Ma.: Beacon Press, 2002; e) *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; f) *Speaking*

in God's Name: Islamic Law, Authority and Women. Oxford: Oneworld Publications, 2001; g) *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Lanham, Md.: University Press of America/Rowman and Littlefield, 2001; g) *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam*. Lanham, Md.: University Press of America/Rowman and Littlefield, 2001; h) *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case Study*. 3rd edition. Washington, D.C.: Al-Saadawi Publishers, 2002.

Penggemar berat diva-Arab Ummi Kultsum ini juga menulis *seabrek* artikel ilmiah lainnya yang jumlahnya ratusan yang beredar di banyak jurnal dan massmedia terkemuka, disamping aktif di berbagai forum ilmiah, diskusi dan seminar internasional, terutama di Amerika Serikat.

Kegelisahan Khaled Abou el-Fadl: Antara Tuhan (Author) dan Pembaca (Reader)

Pembacaan dengan menggunakan pendekatan Hermenuetik sebenarnya tidak pertama kali ini saja digunakan oleh Khaled Abou el-Fadl. Pendekatan serupa juga banyak digunakan oleh pemikir Islam kontemporer sebelumnya, misalnya Nashr Hamid Abu Zaed (Mesir) yang membawanya diceraikan dari istrinya secara sepihak oleh Pengadilan Agama Mesir, karena dianggap 'murtad'. Namun di sini tidak hendak membandingkan pembacaan kedua tokoh tersebut, meskipun pada kenyataannya berbeda. Abu Zaed, karena ber-*background* sastra, maka kajiannya banyak diarahkan pada aspek sastra dalam al-Qur'an, yang kemudian ditarik ke dalam wacana keagamaan (*al-khitab al-diniy*), yang kemudian membuat kesimpulan bahwa peradaban Islam selama ini dibangun diatas otoritas teks, sehingga disebut sebagai peradaban teks (*hadlrat al-nash*).

Pembacaan hermenuetik Khaled Abou el-Fadl atas persoalan fiqih Islam dilatarbelakangi oleh kegelisahannya (*genuine doubt*) terhadap fenomena kontemporer dalam banyak komunitas muslim yang didominasi oleh kekerasan, radikalisme, puritanisme dan tindakan missoginis terhadap wanita. Hal ini menurut Khaled Abou el-Fadl sedikit banyak dipengaruhi fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh ulama Islam, terutama pada Lembaga Riset dan Fatwa (CRLO) di Arab Saudi.

Hasil-hasil penetapan sebuah hukum dalam Islam, yang dikenal dengan fatwa tersebut kemudian menjadi problematis, ketika keluar dari komunitasnya dan diakses secara luas oleh banyak kalangan, yang sekaligus merisaukan para akademisi di belahan dunia yang berpenduduk mayoritas muslim, dan lebih-lebih dalam konteks masyarakat minoritas muslim yang tinggal di dunia Barat.

Fatwa-fatwa tersebut menurut Khaled Abou el-Fadl dapat dianggap sebagai tindakan merendahkan, untuk tidak menyebutnya menindas wanita, misalnya tentang pelarangan wanita mengunjungi makam suami, mengeraskan suara dalam berdo'a, mengemudikan mobil, wanita harus didampingi mahram prianya dalam bepergian dan lain sebagainya.

Sebenarnya fatwa-fatwa itu keluar menurut Khaled Abou el-Fadl berakar dari persoalan intepretasi teks-teks agama yang 'sepihak', dan tidak didasari oleh prinsip-prinsip kemanusiaan dan moral. Sepihak karena tidak ada perbedaan antara pengarang (author) yang dalam hal ini Tuhan sebagai pemegang otoritas (*al-ashl*) dan pembaca (reader) sebagai penerima pesan-*message* (*al-far*). Dalam konteks ini pembaca (reader) menyatu dengan teks dan mengklaim sebagai pihak yang paling berwenang mewakili keinginan (*the Divine will*) dan memahami maksud Tuhan (*the Divine propose*). Pada *point* ini sebenarnya telah terjadi proses perubahan secara instan yang sangat cepat dan mencolok, yakni menyatunya pembaca dan pengarang. Dalam arti bahwa pembaca tanpa peduli dengan keterbatasan-keterbatasan yang melekat pada dirinya, kemudian berubah menjadi Tuhan yang tidak terbatas (*absolute*). Sikap inilah yang disebut Khaled sebagai dispotisme (*despotism-hawa*) dan sekaligus bentuk penyelewengan (*corruption*) dalam praktek hukum Islam kontemporer.

Makna Teks Antara Keinginan Tuhan atau Keinginan Pembaca

Adalah kenyataan bahwa perintah-perintah Tuhan (baca: hukum Tuhan) yang dikenal sebagai syari'at Islam itu tertuang dalam al-Qur'an yang yang nota-bene berupa teks dan bukannya al-Qur'an yang *untouchable* di *lauh mahfuzh*. Bahkan tidak pernah sama sekali ketika kita misalnya ingin mencari sandaran sebuah ketetapan hukum dalam Islam yang tidak merujuk pada teks, baik yang bersumber pada al-Qur'an maupun Sunnah. Sedang teks itu sendiri sepenuhnya bersandar pada

media perantara yang disebut bahasa (*al-lughah*). Bahasa inilah yang menjadi faktor penyebab perdebatan dan silang pendapat sepanjang sejarah hukum Islam, karena bahasa tidak lain adalah hasil kesepakatan (arbitrer) suatu komunitas tertentu, sehingga mutlak merupakan hasil budaya manusia, yang terus menerus berkembang sesuai dengan kepentingan dan kebutuhan manusia itu sendiri dari waktu ke waktu.

Bahasa inilah sebenarnya berfungsi sebagai penyimpan makna ketika Tuhan menghendaki sesuatu kepada manusia dan menggunakan media bahasa. Pemahaman terhadap kehendak Tuhan (*The Divine will*) yang tersimpan dalam bahasa itu merupakan hasil interaksi yang hidup dan berkembang secara terus menerus antara pembaca (*reader*) dan teks. Untuk itu, pembaca meskipun terbatas oleh keterbatasan-keterbatasan yang melekat pada dirinya tetap dapat menangkap kehendak Tuhan yang tersembunyi dalam teks sebagai kehendak dirinya (*the reader will*) tanpa mengklaim itu adalah kehendak Tuhan. Sehingga dalam konteks ini al-Qur'an sebagai *segepok* kumpulan kehendak Tuhan (*God's law*) yang berupa teks dapat terus menjadi *up-to date* di segala ruang dan waktu. Dan seperti Tuhan berdialog dengan anda ketika anda membaca al-Qur'an, atau bahkan seakan-akan al-Qur'an diturunkan kepada anda.

Ketika seorang pembaca berinteraksi dengan teks, dan menarik sebuah hukum dari teks, resiko yang dihadapinya adalah pembaca menyatu dengan teks. Artinya penetapan pembaca akan menjadi perwujudan eksklusif teks tersebut. Akibatnya, teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan sama "*The rist that the teks and the constraction of the reader will become one and the same*". Dalam proses ini teks itu tunduk pada keinginan pembaca (*the reader will*) dan secara efektif pembaca akan berubah menjadi pengganti teks. Jika seorang pembaca memilih sebuah cara baca tertentu (metode pembacaan) atas teks dan mengklaim bahwa tidak ada lagi cara pembacaan yang lain. Teks tersebut larut dalam karakter pembaca. Jika pembaca melampaui dan menyelewengkan teks, bahaya yang terjadi adalah pembaca menjadi tidak efektif (*suspended*), tak tersentuh (*untouchable*), suci (*transcendent*) dan otoriter (*authoritarian*).

Kasus ayat jilbab misalnya, dapat diketengahkan di sini sebagai ilustrasi kerangka teori di atas. Memakai jilbab bagi wanita selama ini

dipahami oleh banyak komunitas Islam sebagai kewajiban. Landasan epistemologisnya adalah ayat al-Qur'an: "*Wahai nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, isrti-istri orang beriman, agar mengenakan jilbab, karena yang sedemikian itu mereka lebih mudah dikenali, untuk tidak dijahili. Dan Allah maha Pemaaf dan Penyayang*" (al-Ahzab: 59). Dan ayat satu lagi: "*Katakanlah kepada perempuan yang beriman, hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang biasanya kelihatan. Dan hendaklah mereka menutupkan kerudung ke dadanya dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka.....*" (al-Nur: 31).

Pemahaman 'klasik' kedua ayat di atas adalah bahwa kedua ayat ini menuntut perempuan muslim agar menutup seluruh tubuh mereka kecuali wajah dan tangan, dan bahwa mereka harus mematuhi dalam setiap kesempatan, kecuali didepan orang-orang tertentu, seperti suami, ayah, atau saudara kandung. Menurut Khaled Abou el-Fadl dalam gaya dialog dengan temannya itu mengatakan bahwa penetapan kesimpulan hukum tersebut patut dipertanyakan dari mana dan bagaimana, sehingga sampai pada penetapan itu. Karena kedua ayat tersebut secara eksplisit tidak menetapkan hukum seperti pemahaman 'klasik' itu. Ayat pertama nampaknya menggabungkan unsur *pengenalan* dan *pembedaan*. Ayat tersebut menetapkan bahwa 'pakaian' harus diulurkan sehingga perempuan-perempuan muslim bisa dikenali, dibedakan dengan yang lain, dan tidak diganggu (dijahili). Bukankah inti persoalannya adalah kekhawatiran akan gangguan dan bahaya, sehingga seorang perempuan perlu menutup tubuhnya (baca: *mengenakan jilbab*) hanya jika ada kekhawatiran diganggu atau terkena bahaya. Selain itu pernyataan dalam ayat diatas tentang '*adornment that may ordinary appear*' (perhiasan yang biasa kelihatan) harus dipandang sebagai sebuah petunjuk bahwa ketentuan berpakaian sebagian bergantung pada praktik kebiasaan dalam sebuah masyarakat.

Persoalannya kemudian mengapa para mufassir hukum (*juristic interpretive communities*) selama berabad-abad telah menyatakan bahwa seluruh tubuh perempuan adalah '*awrah* kecuali tangan dan wajah, dan bahwa persolan tersebut tidak terbuka untuk didiskusikan atau dikaji ulang. Menurut Khaled Abou el-Fadl, misalnya ada suatu komunitas

mufassir hukum lain mengatakan bahwa sebenarnya ada makna atau bahkan fakta yang tersembunyi dibalik interpretasi tersebut yang tidak terungkap dan mengatakan bahwa seorang perempuan tidak perlu menutup tubuhnya kecuali bagian diantara lutut dan pusarnya. Hal ini penting karena terkait etika dan kesopanan menyangkut tubuh perempuan, padahal seorang budak perempuan dibenarkan untuk tidak menutup dada dan rambut mereka. Atau bahkan ada komunitas mufassir hukum lain menyembunyikan fakta dan mengatakan bahwa perempuan dianjurkan menutup rambut mereka, namun tidak diwajibkan.

Perdebatan ini coba dibandingkan dengan pendapat seorang mufassir hukum lain, Muhammad Sahrur misalnya yang memandang tidak ada sama sekali kewajiban menutup tubuh kecuali anggota tubuh yang mempunyai lobang (*jujub*). Karena urusan berpakaian adalah urusan etika dan moral dan tidak sama sekali terkait dengan hukum (*baca*: risalah) sehingga tidak perlu dipandang ada kewajiban halal dan haram. Kedua ayat yang menjadi landasan epistemologis berpakaian itu menurut Sahrur diawali dengan *khithab* "wahai nabi..." dan bukan "wahai rasul...". Dan *khithab* "wahai nabi..." terkait dengan etika dan moral sehingga hanya bermakna 'anjuran kesopanan' etis dan tidak etis atau sopan dan tidak sopan. Sedangkan *khithab* "wahai rasul..." mempunyai implikasi kewajiban halal dan haram karena terkait dengan risalah (*baca*: hukum).

Dan masih banyak lagi fakta-fakta yang tersembunyi, karena mufassir hukum terus berganti dan berkembang sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zaman. Bahkan dapat saja dikatakan bahwa semua fakta-fakta tersebut tidak relevan dan tidak jelas, karena ketetapan hukum seorang perempuan budak dipandang sebagai sebuah pengecualian hukum sangat tidak relevan di zaman sekarang ini. Yang penting di sini adalah kejujuran (*honesty*) seorang mufassir hukum di dalam berinteraksi dengan teks untuk mengungkapkan seluruh bukti argumentasi dan kemudian mengendalikan diri untuk tidak menutup diri dan mengklaim bahwa dia telah mengetahui kehendak Tuhan (*The Divine Will*) dan klaim bahwa pengetahuan dan ketetapan hukum yang diambil tidak bisa digugat dan dikaji ulang.

Persoalan lain yang relevan untuk diketengahkan di sini, adalah perintah memukul wanita (*baca*: istri) ketika melakukan tindakan *nusyuz*.

Perintah tersebut secara epistemologis bersandar pada satu ayat nusyuz: “... dan istri-istri yang kamu khawatirkan berbuat nusyuz, nasihatilah mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah. Dan ketika mereka mentaatimu terimalah mereka kembali. Sungguh Allah maha Tinggi dan maha Besar” (al-Nisa: 34).

Para mufassir hukum ‘klasik’ membuat penetapan hukum dengan mengedepankan bentuk tekstual ayat tersebut dan memaknai bahwa memukul wanita ketika melakukan tindakan nusyuz adalah perintah. Pemaknaan ini dalam perspektik kemanusiaan dan moral sangat merendahkan wanita yang secara genetic memang sudah lemah. Dan tidak mempunyai hak bela sama sekali. Adalah hal yang sangat berbeda ketika misalnya lelaki (baca: suami) melakukan tindak serupa dengan berselingkuh terhadap wanita lain, misalnya. Tidak ada *treatment* yang serupa dari komunitas para mufassir itu. Sementara bisa jadi ternyata ada fakta yang tersembunyi di balik teks ayat diatas yang ditangkap oleh mufassir hukum lain, misalnya Al-Shadiq al-Nihum mengatakan bahwa tidak ada penetapan hukum yang bisa diambil dari ayat nusyuz diatas untuk menetapkan perintah memukul. Kata ‘*wa idlribuhunn*’ berakar dari kata *dlarab*, yang di dalam al-Qur’an sendiri dapat berarti pergi, misalnya dalam ayat: “Dan ketika kalian bepergian di muka bumi, tidaklah mengapa mengqashar shalat...” (al-Nisa: 101). Berdasarkan ayat ini, maka ketika wanita melakukan tindakan *nusyuz*, dapat berarti perintah memulangkan (baca: *mengembalikan*) wanita itu ke orangtuanya, setelah *treatment* menasihati dan meninggalkannya di tempat tidur telah dilakukan.

Contoh-contoh diatas dapat memberikan ilustrasi bagaimana makna teks bisa tersembunyi dibalik teks tanpa bisa ditangkap oleh mufassir hukum. Dan ketika mufassir hukum berusaha mendekatinya dengan seperangkat epistemologi yang melekat pada dirinya, makna teks tetap berada diantara Tuhan (*author*) dan Pembaca (*reader*). Dan ketika pembaca (*reader*) berupaya melakukan proses pembacaan, sebetulnya telah terjadi proses penyatuan antara pembaca dengan teks. Maka apapun hasil pembacaan terhadap suatu teks merupakan produk interaksi yang hidup antara pengarang (*author*), teks, dan pembaca (*reader*). Dan inilah sebenarnya makna ijtihad yang merupakan hasil penetapan dari sebuah proses interaksi dari ketiga elemen tersebut secara terus menerus dan tidak pernah mengenal titik henti sepanjang sejarah. Dan setiap komunitas

mufassir hukum, baik individu, kelompok maupun institusi harus tetap dihormati dan peran masing-masing pihak harus dipertimbangkan secara sungguh-sungguh.

Dengan demikian proses pencarian makna akan terus terbuka lebar di segala ruang dan waktu tanpa mengklaim satu pendapat saja yang paling benar dan paling mampu mewakili keinginan Tuhan (*The Divine Will*).

Otoritarianisme Dalam Penetapan Hukum Islam: Konstruksi Dipotisme antara *Mukhaththi'ah* dan *Mushawwibah*

Dalam tradisi Islam, teks Suci (al-Qur'an) merupakan representasi dari 'otoritas' (wewenang) Allah swt., dan tidak seorangpun mengabaikan kitab suci. Seorang muslim yang tulus selalu merujuk kitab sucinya ketika menghadapi masalah di dalam kehidupannya. Ketika masih hidup, nabi dipandang sebagai orang yang paling otoritatif (paling berwenang), memiliki persyarat yang dapat dipercaya, untuk menafsirkan semua kehendak Allah. Wewenang atau otoritas nabi ditetapkan secara tertulis di dalam al-Qur'an. Selain itu wewenang nabi juga tercermin dalam perilaku dan visi moral yang terpancar dalam kehidupannya.

Sepeninggal nabi Saw, al-Qur'an dan sistem penetapan hukum yang dilakukan nabi, yang dikenal dengan *Sunnah* menjadi rujukan para penganut agama Islam. Kedua sumber ini sampai hari ini masih menjadi rujukan utama dalam kehidupan umat Islam dan entah sampai kapan. Krisis politik dan badai perubahan menjadikan para shahabat, tabiin dan seterusnya, yang oleh Khaled Abou el-Fadl disebut sebagai *komunitas mufassir hukum*, karena didesak tuntutan zaman dan kebutuhan hidup mereka kemudian berupaya membaca teks suci ini, sehingga mereka 'seperti' memegang otoritas Tuhan, yang secara normatif sikap mereka itu disandarkan pada perkataan nabi: "ulama adalah pewaris para nabi".

Kuatnya pengaruh politik sering menjadikan penetapan hukum oleh suatu komunitas hukum tertentu sebagai alat kekuasaan, sehingga hasil penetapan komunitas hukum tersebut beralih menjadi hukum negara. Pada *point* ini sebenarnya telah terjadi negosiasi empat elemen interpretasi teks: Tuhan sebagai pengarang (*author*), teks, komunitas mufassir hukum sebagai pembaca (reader), dan kekuasaan politik (*negara*).

Lambat laun, makna yang tersembunyi di balik teks ini kemudian terkunci di balik kekuatan politik, sehingga penetapan hukum milik kekuatan politik ini berubah menjadi makna satu-satunya bagi teks, yang kemudian berbuntut klaim kebenaran sepihak. Proses legitimasi hukum oleh kekuasaan politik inilah yang mudah untuk mengilustrasikan istilah yang disebut oleh Khaled Abou el-Fadl sebagai otoritarianisme (*The Authoritarian*), meskipun sikap otoriter bisa saja terjadi oleh semua komunitas mufassir hukum baik individu, kelompok, komunitas khusus, organisasi, institusi dan lainnya.

Penentuan makna atau pengambilan kesimpulan secara sepihak oleh pembaca (*reader*) itulah sebenarnya telah menghilangkan peran Tuhan sebagai pengarang (*author*) dan teks. Hal inilah yang oleh Khaled Abou el-Fadl disebut sebagai jenis '*interpretative despotism*'. Dengan begitu yang dimaksud otoritarianisme adalah tindakan seseorang, kelompok atau lembaga yang menutup rapat-rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*The Divine Will*) sebagai makna yang terdalam dalam teks, kemudian mengatakan bahwa hasil penetapan hukum tersebut sebagai hasil akhir dan tidak dapat dibantah. Dengan kata lain otoritarianisme (*The Authoritarian*) adalah upaya seorang pembaca (*reader*) teks untuk menyumbat proses interpretasi dan mengunci teks dalam sebuah makna tertentu. Seakan-akan hanya dia yang mampu menangkap kehendak Tuhan dan keinginan teks.

Kecenderungan bersikap otoriter dalam penetapan sebuah hukum dalam agama Islam merupakan fenomena yang umum dalam masyarakat muslim kontemporer, baik oleh individu, keluarga, kelompok, masyarakat, maupun organisasi atau institusi fatwa keagamaan, seperti masalahnya mufti negara (di Mesir dan Syria), komisi fatwa (MUI), majlis tarjih (Muhammadiyah) bahtsul masail (NU), atau bahkan mazhab atau aliran keagamaan tertentu, bahkan fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh CRLO di Arab Saudi yang telah dibicarakan di muka.

Untuk itu Khaled Abou el-Fadl merasa perlu membuat aturan guna menghindari tindakan sewenang-wenang oleh pembaca teks (istilah khaled: *a special agent*: wakil khusus) agar pembaca teks (*reader*) tidak terjebak dalam tindakan otoritarianisme. Aturan itu adalah kewajiban berpegang pada lima prasyarat: 1) pengendalian diri (*self-restraint*); 2)

Kesungguhan (*diligence*); 3) Berpikir komprehensif (*comprehensiveness*); 4) argumentatif (*reasonableness*); dan 5) Kejujuran (*honesty*).

Maka, dalam konteks ini al-Qur'an dan Sunnah menurut Khaled Abou el-Fadl harus ditempatkan pada prinsip tentang 'open text' (meminjam istilah Umberto Eco, adalah *works in movement* karya yang terus berubah'). Kedua sumber hukum Islam itu adalah karya yang membiarkan dirinya terbuka bagi berbagai strategi interpretasi. Namun tidak berarti bahwa keduanya terbuka bagi segala jenis interpretasi, melainkan keduanya mampu menampung gerak interpretasi yang dinamis.

Persoalannya kemudian adalah sejauh mana kehendak Tuhan dapat ditangkap secara akurat baik melalui teks atau sarana lain. Dengan bahasa lain apakah hukum Islam bisa mencapai sesuatu yang pasti, dan kemudian seluruh ummat Islam wajib menemukannya. Ketika seorang mujtahid sudah berupaya secara bersungguh-sungguh, setidaknya telah meringankan tanggungjawabnya di hadapan Tuhan, apapun hasil yang dia capai. Dan inilah makna ungkapan "setiap mujtahid benar".

Untuk menyikapi hal ini ada dua aliran: Pertama: *Mukhaththi'ah*, yang mengatakan bahwa pada akhirnya ada sebuah jawaban yang tepat bagi setiap persoalan teks dan hukum. Namun, hanya Tuhan yang mengetahui jawaban yang tepat dan kebenaran baru akan terungkap pada hari Akhir nanti. Dalam pengertian ini setiap mujtahid mencapai kebenaran dalam upaya menemukan jawabannya, namun seorang pembaca mungkin dapat mencapai kebenaran, sementara pembaca lainnya tidak. Tuhanlah yang akan memberitahukan kepada semua pembaca, siapa diantara mereka yang tepat jawabannya. Ketetapan ini mengandung makna bahwa setiap mujtahid mendapatkan penghargaan terhadap segala upayanya, baik benar maupun salah. Meskipun ini tidak berarti bahwa semua jawaban sama-sama tepat. Singkatnya, *Mukhaththi'ah* memegang prinsip bahwa sesuatu tidak mungkin memiliki dua realitas: baik atau buruk, salah atau benar, dan seterusnya. Harus salah satu diantara keduanya yang benar atau salah.

Aliran kedua, adalah *Mushawwibah*. Yang termasuk dalam kelompok ini para ahli hukum terkemuka, seperti *Imam al-haramayn al-Juwaini* (w. 478/1085), *al-Suyuthi* (w. 911/1550), *al-Ghazali* (w. 505/1111) dan *al-Razi* (w. 606/1210), dan lainnya termasuk Mu'tazilah. Kelompok

Mushawwibah ini mengatakan bahwa tidak ada jawaban yang pasti dan tepat yang diperintahkan Tuhan untuk ditemukan oleh manusia. Karena, jika ada, Tuhan pasti membuat bukti-bukti tekstual yang jelas dan meyakinkan. Tuhan tidak akan membebankan manusia dengan kewajiban untuk menemukan jawaban yang tepat, ketika tidak ada sarana objektif untuk menemukan kebenaran sebuah makna teks dan persoalan hukum. Jika ada kebenaran objektif, maka Tuhan pasti akan menjadikan kebenaran itu bisa dicapai di dunia. Kebenaran suatu hukum, pada kebanyakan kasus, bergantung pada keyakinan dan pembuktian.

Untuk memudahkan memahami kedua prinsip di atas, al-Syafi'ie mengetengahkan ilustrasi sebagai berikut: Seorang lelaki membeli budak perempuan dan menikahnya, tetapi kemudian diketahui budak perempuan itu saudara perempuannya. Ketika mereka berdua menyadari bahwa mereka berdua bersaudara, keduanya tidak boleh melanjutkan hubungan pernikahan mereka, meskipun sebelumnya mereka diperbolehkan melangsungkan hubungan pernikahan.

Pada kasus ini, diperbolehkannya dan tidak hubungan pernikahan bergantung pada pengetahuan kedua belah pihak. Ketika mereka berdua tidak mengetahui adanya hubungan saudara, keduanya diperbolehkan melangsungkan hubungan pernikahan. Dan sebaliknya, jika mengetahuinya, mereka berdua tidak diperbolehkan menjalani pernikahan haram itu. Maka, tidak ada kepastian akan kebenaran hukum. Tindakan yang sama diperbolehkan dan kemudian tidak diperbolehkan karena adanya kenyataan yang bersifat tambahan pada karakteristik tindakan tersebut. Manusia hanya dibebani kewajiban untuk secara bersungguh-sungguh menganalisis sebuah persoalan dan kemudian mengikuti hasil ijtihad mereka sendiri. Selanjutnya manusia tidak dibebani dengan kewajiban untuk menemukan sebuah kebenaran yang secara hukum bersifat abstrak dan tidak bisa dicapai. Dengan kata lain, manusia hanya dibebani kewajiban untuk mencari dan secara jujur dan bersungguh-sungguh memastikan apa yang mereka yakini sebagai jawaban yang tepat dan benar. Dan inilah menurut al-Juawaini batas akhir klaim seorang mujtahid.

Dari penjelasan kedua aliran *Mukhatthi'ah* dan *Mushawwibah*, yang penting adalah bahwa kedua aliran tersebut tidak menganut pendapat

yang mengharuskan penutupan teks. Kelompok *Mukhaththi'ah* setuju dengan kemungkinan teoritis tertutupnya teks dalam menemukan kebenaran. Namun, hal itu dalam tataran praksisnya mustahil bisa dicapai ketika terjadi perbedaan pendapat tentang makna sebuah teks. Dan Tuhanlah yang akan memutuskan yang benar dari kedua pendapat itu di akhirat kelak. Sementara kelompok *Mushawwibah*, menolak pendapat tentang tertutupnya teks. Kemungkinan adanya keyakinan dan komitmen seseorang harus tetap dibuka lebar, dan hal ini tidak akan tercapai kecuali jika teks tetap terbuka. Maka, penetapan makna sebuah teks bergantung pada sikap pembaca. Dengan demikian makna sebuah teks tetap tidak dapat ditentukan secara pasti, sehingga sikap dispotisme dalam interpretasi teks dapat dihindari dan tidak terjebak dalam otoritarianisme.

Penutup

Sebagai kalimat penutup dan refleksi akhir, penulis berkesimpulan bahwa kegelisahan Khaled adalah juga kegelisahan kita semua yang menganut Islam di era modern ini. Adalah juga *genuine doubt* yang juga menghinggapi hampir semua pemikir Islam kontemporer dari Hasan Hanafi hingga Khaled Abou el-Fadl, sehingga mereka perlu melakukan pembacaan kritis, kontemporer, analisis, epistemologis dan entah apa lagi namanya terhadap sejumlah warisan pemikiran masa lalu (*turats*) agar kita umat Islam dapat tetap hidup *survive* di tengah arus perubahan zaman.

Tapi yang jelas dan baru dari sosok Khaled Abou el-Fadl adalah setidaknya pemunculan istilah baru yang digunakan sebagai pijakan awal focus studinya, yakni *The Authoritarian*. Adalah hal yang kemudian mampu mendongkrak namanya ke langit bak meteor di malam hari.

Yang jelas, kepewawain Khaled Abou el-Fadl melontarkan konsep otoritarianisme (*the authoritarian*) dalam wacana fiqih Islam, apalagi menyangkut berbagai persoalan fundamental dalam khazanah pemikiran Islam, yang bahkan sering dianggap oleh banyak orang sudah mapan, adalah patut dihargai dan memandangnya sebagai angin segar, setidaknya untuk menjawab *genuine doubt* kita sendiri terhadap banyak ritual agama

kita selama ini, dengan tetap menjunjung tinggi jargon kebebasan berpendapat (*hurriyyat al-ta'bir wa al-ra'y*). Setidaknya dengan tetap berpegang pada lima prinsip yang ditawarkan Khaled Abou el-Fadl, yakni: pengendalian diri; kesungguhan; berpikir komprehensif; argumentatif dan kejujuran.

Dengan demikian masing-masing komunitas mufassir hukum, baik yang beraliran liberal, moderat, atau yang fundamental-radikal sekalipun merasa aman menjalankan ritual agamanya, tanpa merasa direpoti oleh komunitas mufassir hukum lain. Kalau prinsip ini tidak dipegangi secara benar atau diabaikan, maka akan terjadi klaim kebenaran secara sepihak baik oleh komunitas fundamentalis-radikal, moderat, atau yang liberal, yang ujung-ujungnya berakhir dengan hujat menghujat atau bahkan *takfir*. Karena kalau hanya melempar batu kemudian kabur, anak kecilpun bisa..!

Daftar Pustaka

- Abou el-Fadl, Khaled. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications.
- Abu Zaed, Nashr Hamid. 1995. *Al-Nash, al-Sulthah, al-Haqiqah: al-Fikr al-diniy Bayn Iradat al-Ma'rifah wa Iradat al-Haymanah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabiy.
- — —. 1996. *Ma'fhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- 'Ali Harb. 1995. *Al-Mamnu' wa al-Mumtani': Naqd al-Dzat al-Mufakkirah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabiy.
- — —. 1995. *Naqd al-Nash*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabiy.
- Hanafi, Hasan. 1981. *Al-Turats wa al-Tajdid*. Kairo: Maktabah al-Madbuli.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1993. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirasat Tahliyyiyat Naqdiyyah li Nudhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafat al-'Arabiiyyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah.
- Al-Shadiq al-Nihum. 1994. *Islam Dlidd al-Islam: Syari'at Min Waraq*. London-Cyprus: Riyad el-Rayyes Books.
- — —. 1995. *Al-Islam fi al-Asr: Man Saraq al-Jami' wa Aina dzahab yom al-Jum'ah* (Damaskus: Riyad el-Rayyes Books).

Syahrur, Muhammad. 1992. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Sina li-Nasyr dan al-Ahali.

— — —. 1995. "Al-Uswah al-Hasanah: al-Tha'at li Muhammad al-Insan am li Muhammad al-Rasul" Makalah dalam serial *Kitab al-Naqid Al-'Unfal-Ushuli: Nuwwab al-Ardl wa al-Sama`*. Beirut: Riyadl el-Rayyes.

<http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=144>.

www.vanillamist.com

http://en.wikipedia.org/wiki/Khaled_Abou_El_Fadl

Bias Jender dalam Naskah Khutbah Jum'at

Arifinsyah

*Dosen Institut Agama
Islam Sumatera Utara*

Abstract

The classical interpretations by ulamas regarding gender relation in religious texts can be considered as containing gender bias by contemporary perspectives. Those locally-situated traditional interpretations are often still used by preachers as dakwah materials including in Jum'ah prayer. Consequently, there is a gender bias in interpretation. This is the background for this research. It highlights the issue of: "How is religious teaching regarding gender interpreted in Jum'ah prayer scripts?" A qualitative approach is used to analyze available literature.

Keywords: gender bias, script, Juma'ah prayer khutbah/ preaching

Pendahuluan

Salah satu ajaran Islam yang paling mendasar adalah mengenai dakwah (Q.S. *al-Nahl* (14): 25), yang merupakan media transformasi nilai keislaman bagi penyebaran agama Islam. Pada orientasi eksternalnya, dakwah dimaksudkan untuk menyebarluaskan ajaran Islam kepada komunitas di dalam dan luar Islam. Orientasi internalnya, dakwah ditujukan untuk pembangunan umat Islam, baik dari sisi peningkatan keimanan maupun pengetahuan keislaman.

Dalam mengembangkan dakwah, yang menjadi sumber utamanya adalah al-Qur'an

dan al-Hadits serta penafsirannya. Produk penafsiran bisa juga dipengaruhi oleh faktor ekonomis dan politis (*Fazlur Rahman, 1980: xi.*). Karena penafsiran terkait dengan tempat dan masa, maka relevansinya sangat mungkin terbatas untuk kondisi saat itu saja.

Tafsir sesungguhnya merupakan produk pemikiran dari seorang *mufassir* sebagai respons terhadap sumber ajaran Islam. Tafsir adalah produk dialektika antara teks, pembaca dan realitas. Maka betapapun teks yang ditafsirkan dianggap suci, tetapi hasil interpretasi terhadap teks suci sudah tidak suci lagi. Dengan demikian, kebenaran yang ditangkap oleh nalar manusia, melalui wahyu yang tertuang dalam teks adalah kebenaran yang sudah tidak “asli ilahiah” melainkan bercampur dengan usaha pemikiran manusia insaniah (*Machasin, 2003: 37*). Dengan demikian, tafsir sebagai sebuah produk pemikiran manusia bersifat historis, relatif dan tentatif yang dapat dipertanyakan ulang atau dikritisi, apakah ia masih relevan dengan perkembangan zaman atau tidak. (*Abdul Mustaqim, 2008: 19*). Sifat ajaran Islam terbagi dalam kategori universal, temporal dan lokal. (*M.Syuhudi Ismail, 1994: 3-7*). Dengan demikian ketika ada ajaran Islam yang sebenarnya bersifat temporal atau lokal diterapkan pada tempat atau waktu yang berbeda, maka kondisi yang terjadi adalah bias dan tidak relevan.

Bias dalam penafsiran terjadi pada teks-teks keagamaan yang berhubungan dengan gender. Gender adalah fakta perbedaan jenis kelamin yang terkait dengan sosial-budaya. Cukup banyak pandangan keagamaan yang diskriminatif dan merendahkan perempuan. Pandangan-pandangan ini mengindikasikan bahwa perempuan tidak lebih hanya sebagai pasangan dari laki-laki, atau hanya sekedar pelengkap dari laki-laki. Paradigma berpikir semacam ini biasanya sangat mengedepankan bunyi teks keagamaan daripada realitas yang juga berperan sangat fundamental dalam “membentuk” teks itu sendiri. Dalam khasanah tafsir, paradigma semacam ini biasa disebut dengan paradigma tekstualis. Kajian semacam ini merupakan pendekatan tekstual atau *bi al-ma'tsur* (*M. Al-Fatih Suryadilaga, dkk., 2005: 97*). Sehingga dalam realisasinya, teks harus selalu berada di atas realitas, dalam segi apapun. Sederhananya, bahwa teks harus selalu dimenangkan daripada realitas. Dalam pandangan nash, perempuan merupakan kaum *second class*, berada di bawah dominasi laki-laki.

Perempuan harus menurut kehendak teks. Selain itu, paradigma parsialistik dalam memahami teks juga akan berimplikasi sama dengan paradigma tekstualis.

Tak dapat dipungkiri bahwa penafsiran ulama-ulama klasik tentang relasi gender jika dilihat dari perspektif saat ini dinilai bias gender. Sebagaimana dikemukakan di atas, penafsiran masa lampau tidak dapat dilepaskan dengan konteks sosio-historis saat itu. Namun demikian bukan berarti penilaian bias gender dalam karya-karya tafsir klasik itu didasarkan perspektif gender saat ini. Lebih dari itu, penilaian terhadap karya-karya tersebut harus dikembalikan pada pandangan sumber aslinya, al-Qur'an dan al-Hadits sahih tentang gender. Sayangnya, karya-karya penafsiran itu saat ini seolah-olah mengkristal karena isinya dianggap sama benar dan sucinya dengan al-Qur'an dan al-Hadits sahih. Lebih parah lagi, penafsiran masa lampau yang bersifat lokal digunakan sebagai materi dakwah agama untuk konteks saat ini. Konsekuensinya tentu akan terjadi bias gender dalam penafsiran. Penelitian ini menurut penulis sangat signifikan.

Masalah penelitian ini adalah bagaimana penafsiran ajaran-ajaran agama tentang gender dalam naskah-naskah khutbah Jum'at? Penelitian ini bertujuan mencari akar persoalan terjadinya bias gender dalam naskah-naskah khutbah Jum'at, dan menjelaskan sejauh mana penafsiran teks-teks keagamaan yang berkaitan dengannya. Sedangkan kegunaannya yakni sebagai referensi ilmiah bagi studi gender dan memberikan pemahaman kepada para juru dakwah tentang perlunya pengetahuan gender dalam penafsiran teks-teks keagamaan.

Telaah Pustaka

Sejauh pengamatan penulis, kajian atau penelitian tentang gender terhadap naskah khutbah Jum'at masih jarang dilakukan sebelumnya. Studi gender dalam menafsirkan teks keagamaan pernah dilakukan misalnya oleh Nasaruddin Umar dalam bukunya berjudul *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*. Di sini, Nasaruddin Umar membahas tentang bagaimana pandangan al-Qur'an terhadap relasi gender. Tidak jauh berbeda, karya Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi*:

Upaya Penggalian Konsep Perempuan dalam al-Qur'an, juga berorientasi untuk merumuskan konsep perempuan dalam al-Qur'an yang berelasi dengan laki-laki. (Nashruddin Baidan, 1999).

Karya yang ditulis Husein Muhammad dengan judul *Islam Agama Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* mengupas tentang bagaimana kedudukan perempuan dalam konteks gender dari perspektif kajian fiqh. Hal yang sama juga dilakukan Masdar F. Mas'udi lewat karya tulisnya, "*Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning*" dalam sebuah antologi tulisan yang berjudul *Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*.

Masdar F. Mas'udi mengulas gender dalam konteks fiqh (tafsir hukum), sementara Zaitunah Subhan menulis *Studi Gender dalam Tafsir* mengkaji gender dalam konteks disiplin tafsir al-Qur'an pada umumnya. Ia mengarahkan kajiannya dengan mengacu pada tiga prototipe mufasir, yaitu mufasir Indonesia, mufasir klasik, dan para feminis Muslim (Zaitunah Subhan, 1999).

Kerangka Teori

Kata "gender", dalam bahasa Inggris *gender*, secara etimologis berarti "jenis kelamin". (John M. Echols dan Hassan Shadily. 2003: 265). Sedangkan secara terminologis berarti "fakta atau kondisi adanya manusia laki-laki atau perempuan, terutama berkenaan dengan bagaimana hal ini mempengaruhi atau menentukan imej diri seseorang, status sosialnya, cita-citanya, dan lain-lain". (Victoria Neufeldt: 561).

Istilah *gender* digunakan berbeda dengan *sex*. *Gender* digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya. Sementara *sex* digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah *sex* lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologi, sedangkan *gender* lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis lainnya (Nasaruddin Umar, 1999: 35).

Namun demikian, perbedaan jenis kelamin (*sex*) juga dipandang mempengaruhi perbedaan gender. Dengan kata lain, perbedaan jenis kelamin sebagai sesuatu yang kodrati (*given from God*) mengakibatkan adanya perbedaan peran yang diemban laki-laki dan perempuan di

bidang sosial-budaya. Misalnya, karena kodrat perempuan mengandung dan melahirkan, maka ia dibebankan peran sebagai yang mengurus rumah tangga, anak-anak, dan suami. Sebaliknya, laki-laki diwajibkan bekerja atau mencari nafkah karena ia tidak memiliki kodrat biologis seperti perempuan.

Perbedaan dari segi biologis yang mengakibatkan perbedaan peran sosial-budaya setidaknya telah melahirkan dua teori besar, yaitu teori *nature* dan teori *nurture*. *Pertama*, teori *nature* beranggapan, bahwa peran laki-laki dan perempuan ditentukan oleh faktor biologis. Anatomi biologi laki-laki dan perbedaannya dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin ini. Laki-laki memerankan peran utama di masyarakat dianggap lebih potensial, lebih kuat, dan lebih produktif. Organ dan fungsi reproduksi perempuan dinilai membatasi ruang gerak perempuan, seperti hamil, melahirkan, dan menyusui, sementara laki-laki tidak mempunyai fungsi reproduksi tersebut. Perbedaan tersebut melahirkan pemisahan fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan. *Kedua*, teori *nurture* yang mengatakan bahwa perbedaan peran sosial laki-laki dan perempuan lebih ditentukan oleh faktor budaya. Teori ini berkesimpulan bahwa pembagian peran laki-laki dalam masyarakat tidak ditentukan oleh faktor biologis, tetapi sesungguhnya dikonstruksikan oleh budaya masyarakat. Teori ini menilai kurang bijaksana mendasarkan perbedaan peran berdasarkan perbedaan jenis kelamin (Nasaruddin Umar, 1999: 302-303).

Dengan menggunakan metode tafsir *maudhu'i* (tematik), diharapkan dapat ditemukan pemahaman tentang gender yang utuh dan komprehensif. Al-Qur'an tidak memberikan pembahasan lebih rinci tentang pembagian peran laki-laki dan perempuan. Namun tidak berarti al-Qur'an tidak mempunyai wawasan tentang gender. Perspektif gender di dalam al-Qur'an mengacu kepada semangat dan nilai-nilai universal (Nasaruddin Umar, 1999: 305).

Ada kesulitan dalam menilai apakah al-Qur'an mendukung teori *nature* atau teori *nurture* dalam persoalan gender, mengakomodir unsur-unsur tertentu yang terdapat di dalam kedua teori tersebut. Yang menjadi *concern* al-Qur'an bukan apakah mengacu kepada teori-teori yang telah ada, tetapi seberapa jauh teori itu sesuai dengan prinsip-prinsip universal

Islam. Hasil penelitian Nasaruddin Umar terhadap sejumlah ayat gender menegaskan bahwa al-Qur'an mempersilahkan manusia menata pembagian peran antara laki-laki dan perempuan. Dengan menyadari bahwa persoalan ini cukup penting tetapi tidak dirinci di dalam al-Qur'an, maka itu isyarat adanya kewenangan manusia dalam memilih pola pembagian peran laki-laki dan perempuan yang saling menguntungkan. Adapun prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an antara lain: mempersamakan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai hamba ('*abid*) Tuhan dan sebagai wakil Tuhan di bumi (*khalifah Allah fi al-ard*); laki-laki dan perempuan diciptakan dari unsur yang sama, lalu keduanya terlibat dalam drama kosmis ketika Adam dan Hawa sama-sama bersalah yang menyebabkannya jatuh ke bumi; kedua-duanya sama-sama berpotensi untuk meraih prestasi di bumi; dan sama-sama berpotensi untuk mencapai ridha Tuhan, di dunia dan akhirat (Nasaruddin Umar, 1999: 305-306).

Metode penelitian ini adalah kualitatif, dengan jenis penelitian pustaka (*library research*). Sumber data yang dikumpulkan terdiri atas data primer dan data sekunder. Sumber-sumber primer berasal dari data tertulis, yaitu naskah-naskah khutbah Jum'at. Naskah-naskah khutbah Jum'at yang dimaksud adalah: *pertama*, naskah-naskah khutbah Jum'at yang telah dipublikasikan, baik dalam bentuk buku maupun artikel, yang relevan dengan persoalan-persoalan gender; dan *kedua*, naskah-naskah atau tulisan-tulisan keagamaan yang berkaitan dengan gender yang dapat digunakan sebagai bahan khutbah Jum'at.

Untuk kategori pertama, peneliti mengambil empat buku khutbah Jum'at sebagai objek studi, yaitu: a) Karya Baidlowi Syamsuri, *Himpunan Khutbah Jum'at 2* (Surabaya: Apollo, tt.); b) Karya Ahmad Sunarto, *Kultum (Kuliah Tujuh Menit), Bekal Juru Dakwah* (Surabaya: Amanah, tt.); c) Karya Burhanuddin, *Cahaya Mimbar, Kumpulan Khotbah Jum'at Pilihan* (t.tp.: Legenda Press, tt.); dan d) Karya Gufron Maba, *Kumpulan Khutbah Jum'at* (Jombang: Lintas Media, tt.); dan selain itu, termasuk dalam kategori ini adalah e) artikel khutbah Jum'at dalam *Suara Muhammadiyah*, 1-15 Mei 2009 (6-20 Jumadal Ula 1430 H) yang ditulis Mochammad Sodik berjudul *Kedudukan Perempuan dalam Islam*.

Kategori kedua dengan memilih naskah secara acak dibatasi pada lima buku dan artikel yang telah dipublikasikan supaya pembahasan menjadi terfokus dan tidak meluas, yaitu: a) Karya bersama Hasbi Indra, Iskandar Ahza dan Husnani berjudul *Potret Perempuan Shalehah* (Jakarta: Penamadani, 2004) dalam bentuk buku; b) Karya terjemahan Syaikh Abdul Gaffar Hassan berjudul *Hak dan Kewajiban Perempuan dalam Islam* (t.t.p.: Maktabah Raudhah al-Muhibbin, 2009) dalam bentuk buku. Buku yang diterjemahkan oleh Ummu Abdillah al-Buthoniyah ini semula berjudul *The Rights and Duties of Women in Islam*; c) Karya Asmaul Husna berjudul *Mendidik Generasi dengan Cinta* dalam bentuk artikel opini yang dimuat dalam *Harian Waspada* Senin, 24 Desember 2007; d) Karya Fachrurrozy Pulungan berjudul *Mensinergikan Potensi Muslimah* dalam bentuk artikel opini yang dimuat dalam *Harian Waspada* Jum'at, 25 April 2008; dan e) Karya Fachrurrozy Pulungan berjudul *Membangun Keluarga Islam Unggulan* dalam bentuk artikel opini yang dimuat dalam *Harian Waspada* Jum'at, 11 April 2008. Dengan demikian, ada 10 naskah yang menjadi fokus objek penelitian ini. Sumber-sumber sekunder berasal data-data yang berkaitan dengan objek kajian, baik langsung ataupun tidak langsung, berupa buku, kitab, koran, majalah dan sumber-sumber lainnya. Teknik pengumpulan data dalam penelitian sepenuhnya dikumpulkan dengan cara dokumentasi, baik primer maupun sekunder (Ida Bagoes Mantra, 2004: 79-89).

Temuan Penelitian

Pada dasarnya, semua naskah khutbah Jum'at yang diteliti sudah menggunakan sistematika penyajian tematik, yaitu tema tentang gender. Tetapi sebagai suatu karya penafsiran, kesepuluh karya naskah khutbah Jum'at ini bisa dirinci lagi dalam dua kategori: a) tematik singular, dan b) tematik plural. Tematik singular adalah model penyajian tematik di mana di dalam satu karya tafsir hanya ada satu tema pokok. Misalnya, tema tentang *kufir*, kebebasan manusia, cinta, dan seterusnya. Sedangkan tematik plural adalah model penyajian tematik di mana di dalam satu karya tafsir terdapat banyak tema penting yang menjadi objek kajian. Naskah khutbah Jum'at yang termasuk dalam kategori karya tafsir tematik plural di sini adalah empat naskah khusus khutbah Jum'at dalam bentuk buku, seperti *Himpunan Khutbah Jum'at 2* karya Baidlowi Syamsuri; *Kultum (Kuliah*

Tujuh Menit), *Bekal Juru Dakwah* karya Ahmad Sunarto; *Cahaya Mimbar*, *Kumpulan Khotbah Jum'at* karya Burhanuddin; dan *Kumpulan Khutbah Jum'at* karya Gufron Maba. Sedangkan enam naskah Jum'at lainnya termasuk dalam karya tafsir tematik singular.

Pada umumnya, kategori karya-karya yang khusus ditulis untuk keperluan khutbah Jum'at penyajian tafsirnya menggunakan bentuk global. Setidaknya ada dua, yaitu: a) kepentingan pragmatis. Penyusunan karya tafsir yang tertuang dalam naskah khutbah Jum'at disajikan dalam bahasa yang ringkas, padat dan jelas serta tidak memerlukan perincian dan analisis mendalam. Isi khutbah Jum'at biasanya hanya menjelaskan kesimpulan dan pokok pikiran dari teks al-Qur'an atau al-Hadits yang dirujuk; dan b) format isi naskah khutbah Jum'at ditulis sesuai dengan perkiraan waktu yang dibutuhkan oleh khatib (baca: penceramah) untuk membacanya. Setiap tema khutbah Jum'at biasanya ditulis tidak lebih dari lima halaman. Bentuk penyajian tafsir global ini sangat jelas ditunjukkan oleh naskah: a) *himpunan Khutbah Jum'at 2* karya Baidlowi Syamsuri; b) naskah *Kultum (Kuliah Tujuh Menit), Bekal Juru Dakwah* karya Ahmad Sunarto; c) naskah *Cahaya Mimbar, Kumpulan Khotbah Jum'at Pilihan (Edisi Satu Tahun 12 Bulan)* karya Burhanuddin; d) naskah *Kumpulan Khutbah Jum'at* karya Gufron Maba; dan e) naskah *Kedudukan Perempuan dalam Islam* karya Mochammad Sodik.

Persoalan relasi kesetaraan antara laki-laki dan perempuan pada beberapa ayat, seperti Q.S. Al-Nisa' [4]: 19; Q.S. Al-Baqarah [2]: 187; Q.S. Al-Baqarah [2]: 228; dan Q.S. Al-Nisa' [4]: 32 lebih banyak ditinjau dengan analisis sosiologis dan teori gender. Bentuk penyajian tafsir untuk kategori naskah-naskah atau tulisan-tulisan keagamaan berkaitan dengan gender yang tidak ditulis untuk kepentingan khutbah Jum'at, tetapi dapat digunakan sebagai bahan khutbah Jum'at juga termasuk dalam bagian bentuk penyajian tafsir global.

Analisis tentang bentuk gaya bahasa penulisan di sini diorientasikan untuk melihat bentuk-bentuk bahasa yang dipakai dalam karya tafsir gender yang tertuang dalam naskah-naskah khutbah Jum'at. Kategorisasi yang dipakai dalam konteks ini mirip yang ada dalam dunia jurnalistik. Karya tafsir gender dalam naskah-naskah khutbah Jum'at yang diteliti

memperlihatkan dua varian model gaya bahasa yang dipakai, yaitu: gaya bahasa tulisan dan gaya bahasa tulisan kolom.

Gaya bahasa penulisan adalah model gaya bahasa penulisan naskah khutbah yang menempatkan bahasa sebagai medium komunikasi dengan karakter kebersahajaan. Kata maupun kalimat yang digunakan, dipilih yang sederhana dan mudah. Gaya bahasa penulisan kalimatnya mudah dipahami. Istilah yang rumit dan sulit dipahami pembaca (awam), dicarikan padanannya yang lebih mudah, sehingga makna maupun moral yang terkandung dalam kandungan al-Qur'an atau al-Hadits mudah ditangkap, dan yang paling penting, tidak disalahpahami pembaca. Naskah khutbah Jum'at yang menggunakan gaya bahasa ini adalah: a) *Himpunan Khutbah Jum'at*; b) *Kultum (Kuliah Tujuh Menit), Bekal Juru Dakwah*; c) *Cahaya Mimbar, Kumpulan Khotbah Jum'at*; d) *Kumpulan Khutbah*; e) *Kedudukan Perempuan dalam Islam*; f) *Potret Perempuan Shalehah*; dan g) *Hak dan Kewajiban Perempuan dalam Islam*.

Selanjutnya, latarbelakang keilmuan para penulis naskah khutbah jum'at, secara umum penulis tafsir gender pada kategori naskah yang sengaja ditulis dan dipublikasikan untuk kepentingan khutbah Jum'at berlatar belakang seorang *muballigh* atau penyampai dakwah Islam. Seperti Baidlowi Syamsuri, Ahmad Sunarto, Burhanuddin, dan Karya Gufron Maba. Dari keempat penulis, hanya Ahmad Sunarto yang dapat dilacak biografinya. Dari informasi yang tertulis pada bagian halaman biografi, Ahmad Sunarto menghabiskan masa kecil dan remajanya di pondok pesantren, yaitu di Pondok Pesantren Maslakul Huda, Kajen Pati (tahun 1970) dan di Pondok Pesantren Raudhatut Thalibin, Rembang (tahun 1971-1984). Dalam bidang keilmuan, ia menggeluti kajian-kajian keislaman, tetapi tidak ada informasi tentang spesifikasi keilmuannya. Sampai saat ini, karya tulisnya sudah mencapai kurang lebih 260 judul yang tersebar luas sampai ke Singapura dan Malaysia.

Adapun Mochammad Sodik adalah dosen Fakultas Syari'ah dan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain sebagai dosen yang terbiasa dengan wacana kajian keislaman, Sodik juga dikenal terlibat aktif pada persoalan gender di Pusat Lembaga Studi Perempuan (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Hasbi Indra adalah alumnus UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

(tahun 2003). Bidang yang digelutinya adalah kajian-kajian keislaman, tetapi sempat mendalami secara serius bidang Islam ketika pendidikan Sarjana Muda di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini pekerjaan yang dijalannya sebagai kepala seksi Pengembangan Pendidikan dan IPTEK pada Subdit Kerjasama dan Pengembangan Potensi Pondok Pesantren, Ditpekapontren, Ditjen Bagais.

Iskandar Ahza adalah seorang dosen di Institut Agama Islam al-Aqidah (IAIA) Jakarta. Selain kajian keislaman, bidang spesifikasi yang digelutinya adalah Pemikiran Ilmu Politik Islam (Program Pascasarjana tahun 2002). Husnani menyelesaikan pendidikan S-1 dari Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam al-Aqidah (IAIA) Jakarta dan bertugas di Subdit Kerjasama dan Pengembangan Potensi Pondok Pesantren, Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren (Ditpekapontren), Ditjen Bagais.

Syaikh Abdul Gaffar Hassan adalah alumnus Dars Nizame Darul Hadits Rehmania di Delhi (tahun 1933). Kemudian beliau belajar di salah satu universitas di Lucknow dan Punjab dan tamat tahun 1935 dan 1940. Beliau pernah mengajar selama 16 tahun di Universitas Madinah Munawwarah di samping di tempat-tempat lainnya. Spesifikasi bidang yang digelutinya adalah al-Hadits, *'ulum al-hadits*, dan akidah Islam.

Asmaul Husna adalah Ketua Umum Muslimah Peduli Ummat Sumatera Utara. Ia merupakan salah seorang kolomnis yang cukup aktif, salah satu _ubli kajiannya adalah isu perempuan dan gender. Fachrurrozy Pulungan adalah Ketua For Dik AISA (Forum Diskusi Kajian Agama Islam Aktual) Sumatera Utara. Walaupun berlatar belakang sarjana ekonomi, namun minatnya dalam studi-studi keislaman cukup tinggi. Hal itu ia buktikan dengan aktivitasnya sebagai seorang kolomnis masalah keislaman, terutama isu gender.

Mengenai sumber rujukan yang digunakan oleh para penulis naskah khutbah jum'at, dari 10 naskah khutbah Jum'at yang diteliti, hanya dua karya yang menyebutkan sumber-sumber rujukan, yaitu: a) karya Ahmad Sunarto, *Kultum (Kuliah Tujuh Menit), Bekal Juru Dakwah* dan b) karya bersama Hasbi Indra, Iskandar Ahza dan Husnani berjudul *Potret Perempuan Shalehah*.

Pertama, karya Ahmad Sunarto, *Kultum (Kuliah Tujuh Menit)*, Bekal Juru Dakwah. Literatur yang dirujuk semuanya berbahasa Arab, antara lain: *Al-Ibriz fi Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* karya Bisri Mustofa; *Tafsir Ibn Katsir* karya Abu Fida' Isma'il ibn Katsir; *Al-Azward al-Mushthafiyah* karya Bisri Mustofa; *Hasyiyah Mukhtashar ibn Abi Jamrah* karya al-Syanwani; *Al-Jami' al-Shaghir* karya Jalaluddin al-Suyuthi; *Tadrib al-Rawi fi Taqrib al-Nawawi* karya Jalaluddin al-Suyuthi, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* karya Hadhari Bey; *Mukhtar al-Hasan wa al-Shahih* karya 'Abd al-Badi Shaqar; *Qawa'id al-Tahdits fi Funun Mushthalah al-Hadits* karya al-Qasimi; *Khuluq al-Muslim* karya Muhammad al-Ghazali.

Kedua, karya bersama Hasbi Indra, Iskandar Ahza dan Husnani berjudul *Potret Perempuan Shalehah*. Sangat disayangkan, yang dirujuk tidak ada yang berbahasa Arab kitab-kitab tafsir standar seperti *Tafsir ibn Katsir* sebagaimana yang dilakukan Ahmad Sunarto. Padahal karya bersama ini ditulis oleh penulis-penulis yang jenjang pendidikannya S3, S2, dan S1 dalam bidang studi Islam. Adapun yang dirujuk dalam buku *Potret Perempuan Shalehah*, antara lain: Syaikh Hasan Ayyub berjudul *Fikih Keluarga*; T.M Hasbi Ash-Shiddieqy berjudul *Pedoman Dzikir dan Doa*; Yusuf Al-Arifi berjudul *Tips Islami Menyambut Kelahiran Bayi*; Abu Bakar Al-Asy'ari berjudul *Tugas-tugas Perempuan Dalam Islam*; Muhammad Abdul Qodir berjudul *Haid dan Masalah-Masalah Perempuan Muslim*; Haya Binti Mubarak Al-Barik berjudul *Ensiklopedi perempuan Muslimah*; Abdul Kadir dan Basrah Lubis berjudul *Pedoman Puasa*; Abu Umar Basyier dan Abu Ibrahim berjudul *Pendidikan Seks dan Panduan Berhubungan Intim (Dalam Sentuhan Islam)*; Khaulah Darwis berjudul *Istri Idaman*; Departemen Agama berjudul *Pembinaan Keluarga Sakinah Dalam Pembentukan Akhlak Mulia*; Misbah Musthofa berjudul *Perempuan dan Permasalahannya Dalam Islam*; M. Utsman Najati berjudul *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*; dan Humaidi Tatapangarsa berjudul *Akhlaq Yang Mulia*.

Kesetaraan Gender

Dalam *Himpunan Khutbah Jum'at 2* karya Baidlowi Syamsuri naskah khutbah Jum'at berjudul Hari Kartini disebutkan kedudukan dan keberadaan perempuan dielaborasi dengan menggunakan metode

pemikiran analisis sosio-kultural dengan nuansa kemasyarakatan. Ketika menafsirkan Q.S. Al-Baqarah: 228 tentang hak perempuan, ia mengawali pernyataannya berdasarkan kenyataan sosio-kultural perempuan Indonesia dewasa ini sebagai berikut:

“Kita sebagai bangsa Indonesia, terutama perempuannya harus bangga memiliki seorang pahlawan perempuan, yaitu Ibu Kartini. Beliau adalah salah seorang pahlawan perempuan Indonesia yang memperjuangkan kaum perempuan agar memperoleh haknya dan mendapat kedudukan yang layak. Maka itulah patut dijunjung tinggi dan kita hargai atas jasa-jasa beliau, semoga benar-benar dijadikan tauladan dan contoh bagi seluruh perempuan Indonesia yang ikut serta mengisi pembangunan bangsa kita sekarang ini.”

Kondisi bahwa Islam mendukung keterlibatan perempuan dalam membangun bangsa dipertegas penulis dengan mengutip Q.S. Al-Nahl: 97 bahwa *“Barangsiapa yang beramal baik dari kaum laki-laki maupun perempuan, sedang ia beriman, maka sungguh Kami berikan pahala mereka dengan sebaik-baik apa yang mereka kerjakan.”* Mengomentari ayat ini, ia menyatakan: “Maksud dari ayat tersebut Allah tidak membeda-bedakan antara amal ibadah lelaki dan perempuan, karena mereka sama-sama mempunyai hak untuk mencapai sorga. Ibadah di sini bukan dalam artian yang sempit, seperti shalat, puasa dan seterusnya itu saja. Kaum perempuan juga mempunyai hak ibadah dengan jalan menyumbangkan tenaga, akal fikiran dan hartanya demi kemajuan agama, bangsa dan negaranya.”

Sampai batas ini, penafsiran penulis memberi kesan bahwa kedudukan perempuan setara dengan laki-laki. Namun sangat disayangkan, penulis nampaknya terjebak oleh kandungan dari makna harfiah Q.S. Al-Baqarah: 228 bahwa *“Para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf. Akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya.”* Menurutnya, emansipasi perempuan dalam Islam ada batas-batasnya, dalam arti tidak semutlak kaum laki-laki. Pernyataannya sebagai berikut:

“Sungguhpun demikian, emansipasi perempuan dalam Islam ada batas-batasnya yang artinya tidak semutlak sebagaimana kaum laki-laki. Boleh-boleh saja perempuan memiliki ilmu setinggi apa dan menyanggah kedudukan, pangkat maupun jabatan apapun, asal tidak memporak-porandakan kodrat keperempuanan itu sendiri. Bila hal ini terjadi, maka jatuhlah martabatnya ke lembah

kehinaan. Karena walau bagaimanapun persamaan antara kaum laki-laki dan perempuan, bagi Allah tetap memiliki kelebihan satu derajat.”

Karena penulis memahami ayat Q.S. Al-Baqarah: 228 dengan pendekatan, maka konsekuensinya: *pertama*, ia akan memahami kandungan ayat tersebut sebagai pengertian (bahwa bagi laki-laki satu derajat di atas perempuan). Padahal ayat-ayat itu boleh jadi merujuk kepada fungsi dan peran berdasarkan jenis kelamin (*gender roles*) ketika ayat itu turun. Bahwa fungsi dan peran laki-laki saat itu lebih besar, yaitu di ruang publik. Namun seperti diketahui ayat-ayat mengenai perempuan umumnya mempunyai riwayat *sabab al-nuzul*. Jadi sifatnya sangat kontekstual. *Kedua*, pemahaman bahwa perempuan selalu berada satu derajat di bawah laki-laki itu dianggap sebagai kodrat perempuan (*given from God*). Padahal semestinya hal itu merupakan konstruk saat itu saja karena diakibatkan fungsi dan peran laki-laki di ruang publik tadi. Dengan demikian bisa dikatakan, penafsiran gender oleh Baidlowi Syamsuri terhadap Q.S. Al-Baqarah: 228 cenderung bias.

Karya Gufron Maba berjudul *Kumpulan Khutbah Jum'at*. Dalam naskah khutbah berjudul Posisi Kaum Perempuan dalam Islam Peringatan Hari Kartini (21 April), kedudukan dan keberadaan perempuan diuraikan dengan menggunakan metode pemikiran analisis sosio-historis dengan nuansa publik-kemasyarakatan, dalam hal ini adalah relasi laki-laki dan perempuan. Ayat yang dijadikan basis penafsiran adalah Q.S. Al-Baqarah: 228. Ayat ini, menurut Gufron Maba, adalah bukti bahwa kedudukan kaum laki-laki dan perempuan adalah sama dalam pandangan Islam.

Untuk menegaskan pernyataannya tersebut, Gufron Maba merujuk kepada konteks sejarah (sosio-historis) peradaban pra-Islam dalam memposisikan perempuan, seperti bangsa Mesir, Persia, Romawi, sampai masyarakat Quraisy Jahiliyah. Pernyataannya sebagai berikut:

“Menurut pandangan non-Islam, bahwa kelahiran seorang anak perempuan akan membawa kesialan dan kehinaan bagi orang tuanya, itu sebabnya pada zaman Jahiliyah Quraish dulu berlaku pengorbanan terhadap bayi-bayi perempuan dengan menguburnya hidup-hidup. Peristiwa ini pun berlaku pula pada bangsa Mesir, Persi, Romawi dan negara lain sebelum kedatangan Islam, bagaimana bangsa-bangsa itu telah mengorbankan

perempuan-perempuan cantik untuk dipersembahkan kepada Tuhan mereka”.

Implikasi dari kesetaraan laki-laki dan perempuan adalah tidak dibeda-bedakannya kewajiban dan hak antara keduanya. Pandangan ini, menurut Gufron Maba, sejalan dengan bunyi ayat Q.S. Al-Nahl: 97 bahwa “*Barangsiapa yang beramal shaleh dari laki-laki atau perempuan dan ia beriman, maka Kami akan memberinya pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.*”

Kepemimpinan Perempuan

Karya Ahmad Sunarto berjudul *Kultum (Kuliah Tujuh Menit), Bekal Juru Dakwah*. Dalam naskah khutbah Jum’at bertema Percampuran Dua Jenis, persoalan kepemimpinan dielaborasi Ahmad Sunarto dengan metode interteks, yaitu metode melibatkan teks-teks lain dalam suatu teks. Metode interteks biasanya tampil dalam dua bentuk: a) teks-teks lain yang ada di dalam suatu teks tersebut diposisikan sebagai anutan dalam proses tafsir, sehingga fungsinya sebagai penguat; dan b) teks-teks di dalam teks tersebut diposisikan sebagai pembanding atau objek kritik untuk memberikan suatu pembacaan baru, yang menurutnya lebih sesuai dengan dasar dan prinsip epistemologis yang bisa dipertanggungjawabkan. Metode interteks yang digunakan Ahmad Sunarto mengambil bentuk yang pertama, yaitu menjadikan teks lain sebagai anutan dalam pembahasan tentang konsep kepemimpinan dalam Islam. Nuansa penafsiran adalah -kemasyarakatan, yaitu relasi laki-laki dan perempuan.

Dasar argumentasi konsep kepemimpinan yang dipakai Ahmad Sunarto adalah Q.S. Al-Baqarah: 228, yaitu penggalan ayat “*akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan lebih daripada istrinya*” dan Q.S. Al-Nisa’: 34, bahwa “*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, sebab karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan).*”

Pertama, Q.S. Al-Baqarah: 228 dijelaskan Allah swt tidak menjadikan kemerdekaan perempuan secara mutlak, bahkan ia mempunyai kemerdekaan di dalam hal-hal yang telah dijelaskan oleh syara’ dan menjadikan keutamaan dan derajat laki-laki melebihi dirinya. Allah swt telah menetapkan beberapa peraturan hidup bersuami istri, di mana Allah

menetapkan kaum lelaki bertanggung jawab atas semua urusan kaum perempuan, mendidik dan mengajarnya dalam batas-batas yang telah diperintahkan syara'."

Kedua, Q.S. Al-Nisa': 34 dijelaskan sebagai berikut: "Sesungguhnya pertanggungjawaban seorang laki-laki kepada perempuan yakni dengan menjaga masalahat pada dirinya adalah merupakan perkara yang wajib, yang telah diwajibkan Islam pada kaum Muslimin, begitu pula bagi perempuan tidak berhak keluar dari kewajiban dan ketetapan ke-Tuhanan ini. Maka yang mewajibkan ini adalah Dia yang paling adil di antara para hakim. Dia Yang Maha Mengetahui apa yang lebih baik bagi kedua jenis; laki-laki dan perempuan.

Harus diakui bahwa ada sementara ulama terutama periode klasik yang menjadikan Q.S. Al-Nisa': 34, sebagai bukti tidak bolehnya perempuan terlibat dalam persoalan politik. Kepemimpinan dipandang berada di tangan lelaki, sehingga hak-hak berpolitik perempuan pun telah berada di tangan mereka. Mengutip Quraish Shihab, pandangan ini bukan saja tidak sejalan dengan ayat-ayat yang dikutip di atas, tetapi juga tidak sejalan dengan makna sebenarnya yang diamanatkan oleh ayat yang disebutkan itu. Ayat itu berbicara tentang kepemimpinan lelaki (dalam hal ini suami) terhadap seluruh keluarganya dalam bidang kehidupan rumah tangga. Kepemimpinan ini pun tidak mencabut hak-hak istri dalam berbagai segi, termasuk dalam hak pemilikan harta pribadi dan hak pengelolaannya walaupun tanpa persetujuan suami. (Quraish Shihab, 2000: 311-314).

Walaupun menggunakan pendekatan tekstual, tetapi Ahmad Sunarto tidak tepat jika menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga berlaku pada segala hal yang berhubungan dengan kepemimpinan, termasuk bidang politik karena konteks ayat itu memang tidak menunjukkan maksud demikian kecuali konteks rumah tangga. Penafsiran Ahmad Sunarto di atas dapat dikatakan sebagai pemaksaan gagasan terhadap ayat al-Qur'an dan sangat bias.

Karya Syaikh Abdul Gaffar Hassan berjudul *Hak dan Kewajiban Perempuan dalam Islam*. Uraian tentang konsep kepemimpinan dalam karya ini menggunakan metode pemikiran analisis sosio-historis sebagai legitimasi atas pernyataan tekstualitas teks dengan nuansa kemasyarakatan,

yaitu relasi laki-laki dan perempuan. Konsep kepemimpinan dalam karya ini berdasar pada pemahaman secara tekstual terhadap Q.S. Al-Nisa': 34 dan al-Hadits tentang larangan perempuan menjadi pemimpin.

Menurut Syaikh Abdul Gaffar, Q.S. Al-Nisa': 34 mengandung pengertian pembagian peran lelaki di ruang publik dan peran perempuan di ruang publik. Pembagian peran ini dinilai sesuai dengan kodrat perempuan hamil, menyusui dan menjaga anak-anak, dan bukan bersifat kontekstual. Pernyataannya sebagai berikut: "Peran laki-laki dan perempuan di dalam Al-Qur'an adalah demikian:

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan), mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka perempuan yang saleh, ialah yang ta'at kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). (QS An-Nisaa [4] : 34).

Wahyu di atas menerangkan bahwa laki-laki adalah *Qawwam* (pemimpin) dan perempuan adalah *Qaanitat* (taat) dan *Haafizhatun lil-Ghaib* (memelihara diri ketika suaminya tidak ada). Argumentasinya adalah; *Pertama*, karena "Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan)" yang berarti bahwa Dia telah melebihkan laki-laki menjadi lebih kuat secara fisik dan lebih cenderung untuk memiliki karir di luar rumah.

Kedua adalah bahwa "mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka". Adalah kewajiban laki-laki untuk memberikan nafkah kepada keluarganya, dan juga adalah laki-laki yang dituntut untuk memberikan mahar kepada isterinya ketika mereka menikah. Di dalam rumahnya, suami adalah pemimpin dan isteri adalah pilar pendukungnya. Dalam keadaan apapun, hanya ada satu orang pemimpin. Mobil dengan dua sopir, kerajaan dengan dua orang raja atau pasukan dengan dua orang komandan akan berada dalam keadaan kacau balau dan berantakan. Oleh karena itu sang suami telah ditempatkan sebagai penanggungjawab dalam rumahnya. Itu adalah kewajiban dan bukan hak istimewa.

Dengan adanya pembatasan peran perempuan di ruang publik (urusan rumah tangga) konsekuensinya adalah peran perempuan seperti

misalnya di bidang politik menjadi terhalang. Dalam persoalan kepemimpinan perempuan dalam kedua naskah khutbah Jum'at di atas yaitu karya Ahmad Sunarto, *Kultum (Kuliah Tujuh Menit)*, Bekal Juru Dakwah, dan karya Syaikh Abdul Gaffar Hassan berjudul *Hak dan Kewajiban Perempuan dalam Islam*, penafsiran keduanya cenderung bias gender.

Pembagian Peran: Ruang Publik versus Ruang Domestik

Karya Burhanuddin berjudul; *Cahaya Mimbar, Kumpulan Khotbah Jum'at Pilihan*. Masalah pembagian peran dielaborasi dalam naskah khutbah Jum'at bertema Kedudukan dan Kewajiban Suami. Metode tafsir yang digunakan adalah metode pemikiran analisis psikologis dengan nuansa tafsir kemasyarakatan. Basis analisis penafsiran adalah Q.S. Al-Nisa': 34 dan Q.S. Al-Nisa': 19.

Perempuan diberi keahlian lebih dari laki-laki. Mereka berpikiran yang halus, perasa, emosional, suaranya lembut, kurang kuat tenaganya, tidak bisa naik pohon, mempunyai kesenangan untuk mengatur rumah tangga dan sebagainya." Secara tekstual Q.S. Al-Nisa': 34 dan Q.S. Al-Nisa': 19 dipahami Burhanuddin sebagai pemberian tugas kepada laki-laki untuk memimpin keluarganya dengan baik berdasarkan alasan-alasan psikologis di atas. Kewajiban suami selanjutnya di antaranya adalah mendidik istri dan anak cucunya dan memberi nafkah semua keluarganya, anak dan istrinya.

Analisis psikologis terhadap kedua ayat di atas yang kemudian memberi pemahaman tafsir yang membagi peran laki-laki dan peran perempuan di ruang publik cenderung bias. Penyebabnya diantaranya; *pertama*, konteks kedua ayat di atas secara tegas tidak menjelaskan secara eksplisit tentang pembagian peran laki-laki dan perempuan di ruang publik. Sebaliknya, berdasarkan penelitian Nasaruddin Umar, cukup banyak ayat-ayat yang mengizinkan perempuan berkiprah di ruang publik. Sosok ideal perempuan muslimah (*syakhshiyah al-ma'rah*) digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian politik/*al-istiqlal al-siyasah*. (Q.S. Al-Mumtahanah/60: 12). Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan "superpower"/*arsyun 'azhim* (Q.S. Al-Naml/27: 23) memiliki kemandirian ekonomi/*al-istiqlal al-iqtishadi*. (Q.S. Al-Nahl/16: 97).

Kedua, Anggapan psikologis bahwa laki-laki lebih memiliki keberanian dan tenaga kuat sementara perempuan dipandang berpikiran halus, perasa, emosional, suaranya lembut, kurang kuat tenaganya, tidak bisa naik pohon, dan mempunyai kesenangan untuk mengatur rumah tangga adalah sama sekali tidak berdasar. Persepsi yang sudah jamak berkembang dan mengakar di masyarakat seperti itu lebih bersifat *social construction* (konstruksi sosial) masyarakat patriarkhis, bukan kodrati (*given from God*). Perbedaan biologis (jenis kelamin laki-laki dan perempuan) tidak dapat dijadikan pembenaran atas perbedaan peran-peran kedua jenis kelamin.

Demikian juga dalam naskah khutbah Jum'at karya Asmaul Husna berjudul: *Mendidik Generasi dengan Cinta*. Persoalan pembagian peran dalam tulisan ini dipaparkan dalam kaitannya dengan pendidikan anak atau generasi. Basis analisis penulis adalah al-Hadits Rasulullah saw yang menyatakan bahwa perempuan adalah *tiang umat*, *bila ia baik maka umat itu akan kokoh, sebaliknya bila ia telah rusak moralnya, maka runtuhlah umat itu*. Penafsirannya menggunakan metode pemikiran analisis psikologis dengan nuansa tafsir kemasyarakatan, yaitu relasi laki-laki dan perempuan.

Ibu berperan besar dalam pendidikan generasi, tetapi hal itu juga merupakan kewajiban ayah atau suami. Namun, tidak bisa dibenarkan bahwa peran mendidik anak di rumah layaknya mengerjakan urusan-urusan rumah lainnya adalah kodrat perempuan.

Menurut Nasaruddin Umar, Al-Qur'an sangat mendukung dan mempersilahkan kepada kecerdasan-kecerdasan manusia untuk menata kehidupan termasuk pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan. Tidak detailnya al-Qur'an dalam mengungkapkan isyarat tersebut memberikan peluang yang lebar kepada manusia untuk menggunakan hak-hak kebebasannya dalam memilih pola peran laki-laki dan perempuan yang saling menguntungkan. (Quraish Shihab, 2000: 305). Jadi, pernyataan bahwa perempuan perannya dikodratkan untuk mendidik anak mengandung gender adalah bias. Sebab hal tersebut merupakan tanggung jawab bersama suami-istri.

Sementara itu, pandangan Asmaul Husna bahwa perempuan berhak untuk berperan di luar rumah, tetapi dengan tetap membebankan perannya di rumah akan menimbulkan kerugian di pihak perempuan. Model penentuan peran seperti itu akan menyebabkan *double burden* (beban ganda) terhadap perempuan karena memikul dua peran sekaligus.

Penutup

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa naskah-naskah khutbah Jum'at memiliki obyek kajian ditinjau dari aspek penulisan naskah, para penulisnya memulai dengan sistematika penyajian tafsir. Mengenai bentuk penyajian tafsir, ada bentuk penyajian global dan bentuk penyajian rinci yang masing-masing mempunyai ciri-ciri tersendiri. Pada umumnya, kategori karya-karya yang khusus ditulis untuk keperluan khutbah Jum'at penyajian tafsirnya menggunakan bentuk global. Secara umum, tema-tema gender dalam 10 naskah khutbah Jum'at yang diteliti dibagi menjadi tiga tema pokok: kesetaraan gender, kepemimpinan perempuan, dan pembagian peran di ruang publik dan ruang domestik.

Tema kesetaraan gender, di mana kedudukan dan keberadaan perempuan dielaborasi dengan menggunakan metode pemikiran analisis sosio-kultural dengan nuansa sosial-kemasyarakatan, dalam hal ini relasi laki-laki dan perempuan. Kedudukan dan keberadaan perempuan diuraikan dengan nuansa sosial-kemasyarakatan, yaitu relasi laki-laki dan perempuan, bahwa kedudukan kaum laki-laki dan perempuan adalah sama dalam pandangan Islam.

Naskah-naskah khutbah Jum'at di atas pada umumnya menggunakan pendekatan tekstual, tetapi ayat-ayat yang dijadikan dasar berpikir adalah ayat-ayat yang bersifat prinsipil dan mengandung nilai universal, bukan ayat-ayat yang bersifat kasuistik dan membawa nilai partikular. Kedudukan dan keberadaan perempuan dalam Islam dianalisis dengan metode pemikiran (*ra'y*) dengan analisis sosiologis, filosofis dan analisis gender. Karena tema pembahasan adalah gender, maka nuansa tafsirnya adalah sosial-kemasyarakatan. Melalui pendekatan kontekstual, arah gerak penafsiran penulis lebih berpusat pada konteks sosio-historis di mana ia hidup dan berada.

Adapun rekomendasi dari kajian ini yakni hendaknya para khatib khususnya maupun para pembaca pada umumnya memahami ayat-ayat al-Qur'an tentang gender secara lebih komprehensif, agar tidak terjadi bias yang dapat merendahkan posisi perempuan di mata laki-laki yang sama-sama sebagai hamba Allah.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi (ed.). 2000. *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus dan Bayt al-Qur'an & Museum Istiqlal Taman Mini Indonesia Indah.
- Baidan, Nashruddin. 1999. *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalian Konsep Perempuan dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (terj.). Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa.
- Faqih, Mansour. 1999. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Farmawi, 'Abd al-Hayy al-. 1976. *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i, Dirasah Manhajiyah Maudhu'iyah*. t.tp.: t.p.
- Hasan, Hamka. 2006. "Pemetaan Tafsir Gender di Indonesia", Makalah dipresentasikan pada forum *Annual Conference Kajian Islam* di Lembang, Bandung, 26-30 Nopember.
- Isma'il, Nurjannah. 2003. *Perempuan Dalam Pasungan*. Yogyakarta: LKiS.
- Khan, Wakhiduddin. 2001. *Antara Islam dan Barat; Perempuan di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Serambi Semesta.
- Mantra, Ida Bagoes. 2004. *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mas'udi, Masdar F. 1993. "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS.
- Megawangi, Ratna. 1999. *Membiarkan berbeda? Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan.
- Muhammad, Husein. 2004. *Islam Agama Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, ed. Nuruzzaman, dkk. Yogyakarta: LKiS & Fahmina Institute.
- Safrizal. "Gerakan Feminisme dalam Islam" dalam <http://www.acehinstitute.org>

- Shadr, Muhammad Baqir al-. 1993. *Sejarah dalam Perspektif al-Qur'an*, terj. M.S. Nasrullah. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Shihab, M. Quraish. 1993. "Konsep Perempuan Menurut Quran, Al-Hadits, dan Sumber-sumber Ajaran Islam", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS.
- Subhan, Zaitunah. 1999. *Studi Gender dalam Tafsir*. Yogyakarta: LKiS.
- Suryadilaga, M. Alfatih, dkk. 2005. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: TERAS.
- Thabari, al-, *Jami' al-Bayan Fi Tafsir al-Qur'an* dalam CD *Maktabah 'Ulum al-Qur'an wa al-Tafsir* Aries Islamic Software.
- Tong, Rosemarie Putnam. 1998. *Feminist Thought A More Comprehensive Introduction*. United Kingdom: Westview Press.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Wadud, Amina. 2001. *Qur'an Menurut Perempuan*. Abdullah Ali (terj.). Jakarta: Serambi.

Menelusuri Jaringan Syi'ah di Jabodetabek

Reslawati
*Peneliti Puslitbang
 Kehidupan Keagamaan*

Abstract

This research intends to understand and assess the intellectual network, institution and funding of Syiah in Jabodetabek. This research applies a qualitative descriptive method, with a phenomenological approach. One of the conclusions of this research is that the Syiah has a strategy through intellectual network in developing Syiah's mission to recruit new cadets for the next Syiah generation. Syiah students are sent to Syiah teaching centers in Hawzah Qum Iran, Lebanon, and other Arab countries.

Keywords: *Network, Syiah, intellectual*

Pendahuluan

Setelah terjadinya revolusi Islam Iran tahun 1979, gerakan Syiah berubah menjadi gerakan intelektual. Gerakan intelektual Syi'ah di Indonesia dipelopori oleh para alumni Qum Iran. Sejak saat itu bermunculan lembaga-lembaga bermanhaj madzhab Syi'ah. Secara kultural, dakwah Syiah masuk ke Indonesia melalui jalur perdagangan dan perkawinan. Ia menyebar di hampir keseluruhan wilayah Indonesia.

Secara organisatoris, gerakan Syi'ah di Indonesia terwadahi dalam Lembaga Komunikasi Ahlul Bait (LKAB) dan Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia (IJABI). Di LKAB sebagian besar adalah keturunan Arab atau

alumni Timur Tengah dan para alumni Qum Iran. Sedangkan yang tergabung dalam IJABI adalah siapa saja yang mencintai keluarga Nabi apapun madzhabnya dan dari mana pun. Secara sistematis, IJABI membentuk kepengurusan dari tingkat pusat sampai daerah (perwakilan), sedangkan LKAB tidak memiliki perwakilan di daerah.

Lembaga/yayasan Syiah antara satu dengan yang lainnya seakan berdiri sendiri-sendiri. Namun, secara non-formal tetap melakukan komunikasi dan koordinasi, baik secara individu maupun kelembagaan. Diseminasi ajaran dan pemikiran madzhab Syi'ah, dilakukan melalui media cetak maupun elektronik. Sumber dana digali dari dalam dan luar negeri. Sumber dana dari internal diperoleh dari iuran anggota, pengumpulan *khumus* (seperlima) dan pengumpulan dana secara insidental dalam kegiatan keagamaan.

Sebenarnya penelitian/kajian tentang Syiah di Indonesia sudah sering dilakukan dengan berbagai tujuan dan kepentingan. Penelitian-penelitian tersebut diantaranya berfokus pada paham dan ajarannya, aspek ideologisnya, persebarannya, sumber dananya dan bentuk gerakannya. (Imam Syaukani dan Umar Soeroer, 2008:395). Penelitian ini memfokuskan persoalan aspek jaringannya di wilayah Jabodetabek sebagaimana terformulasikan dalam pertanyaan penelitian; bagaimana jaringan Syiah di Jabodetabek, baik jaringan intelektual, kelembagaan dan pendanaannya. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menjelaskan jaringan Syiah di Jabodetabek, baik jaringan intelektual, kelembagaan dan pendanaannya.

Penelitian ini diharapkan menjadi bahan masukan bagi pimpinan Kementerian Agama untuk menyusun kebijakan di bidang aliran keagamaan. Juga untuk melengkapi khazanah literatur penelitian sebelumnya. Lokasi penelitian adalah di Jabodetabek dengan menggunakan metode *kualitatif deskriptif* dengan pendekatan *fenomenologis*. Data diperoleh melalui wawancara dengan tokoh Syi'ah, masyarakat, pengikut/pengurus Syiah dan aparat pemerintah setempat. Juga dilakukan penelusuran data pustaka (literatur), artikel, jurnal dan hasil-hasil penelitian.

Perkembangan Syiah di Jabodetabek

Secara geografis kota-kota penyangga di sekitar Jakarta seperti Depok, Tangerang, Bogor dan Bekasi mempunyai akses, mobilitas dan perkembangan yang cepat. Perguruan tinggi menjadi tempat pengembangan kreatifitas dan intelektual generasi muda. Kampus Perguruan Tinggi ternama seperti Universitas Indonesia (UI), Tri Sakti, Universitas Nasional (UNAS), Universitas Islam Negeri Jakarta, Universitas Muhammadiyah Jakarta, Universitas Islam Jakarta, Universitas Guna Dharma dan masih banyak perguruan tinggi lainnya.

Di Depok, masuknya Syiah bersamaan dengan hadirnya kampus baru Universitas Indonesia di Depok. Di wilayah Bekasi di mulai dari kampus Universitas Islam Empat Lima (Unisma). Ide dan munculnya Syiah di Depok dan Bekasi mengalir begitu saja, dimulai dari anak-anak muda yang tinggal diwilayah Depok, Bekasi dan sekitarnya. Mereka melakukan diskusi tentang buku-buku yang dikarang oleh tokoh-tokoh Syiah.

Membanjirnya buku-buku Syiah di Indonesia dimulai pasca Revolusi Iran pimpinan Imam Khomaeni. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan oleh Muftahid Hasem (aktifis Syiah). Muftahid juga menjabat Ketua *Voice of Palestine* dan Ketua Fahmi Cabang Depok. Kelompok Syiah di Depok dan Bekasi secara fluktuatif timbul dan tenggelam karena mobilitas para aktivisnya banyak di Jakarta.

Jaringan wadah/organisasi Syiah antara satu dengan lainnya berjalan sendiri-sendiri baik aktifitas maupun kegiatan keagamaan. Mereka memiliki kesamaan teologis dan kesamaan ideologi, lebih mencintai Ahlul Bait Nabi (keluarga Nabi dalam hal ini Imam Ali ra dan keluarganya) daripada para sahabat lainnya. Tetap mereka selalu berkomunikasi satu dengan yang lainnya dalam perayaan hari suci Syi'ah seperti hari Asyura dan Ghadir Khum.

Penulis juga menemukan faksi-faksi dalam tubuh Syiah keturunan Arab (*Habaib*) dan bukan keturunan Arab. Juga yang mengaku dari keturunan dari keluarga nabi (*alawiyin*) dan bukan keturunan Nabi. Mereka intensif dalam forum intelektual (mengadakan kajian-kajian) dan memiliki perhatian pada kaum *musthada'afin*.

IJABI adalah sebuah organisasi yang dideklarasikan sebagai ormas layaknya Muhammadiyah dan NU. Sementara itu, LKAB tidak menamakan dirinya sebagai ormas, namun sebagai sebuah wadah pertemuan para pecinta Ahlul Bait Nabi yang kebanyakan adalah para habaib. Antara IJABI dan LKAB tidak sepaham dalam mengemban misi Syiah di Indonesia, bahkan cenderung “kurang respek” diantara mereka.

Embrio Munculnya Syiah di Depok

Syiah pertama kali masuk di Depok pada tahun 1985 bersamaan dengan berdirinya Universitas Indonesia di Depok, demikian diungkapkan Budiono, mantan ketua IJABI Cabang Depok sekaligus pendiri IJABI di Depok. Awalnya beberapa anak muda (3-5 orang) yang suka melakukan diskusi-diskusi kecil dan kajian terhadap buku-buku menggerakkan nalar intelektual mereka.

Mereka merasa haus dengan pemikiran yang mencerahkan dan ingin mengembangkan wawasan intelektual. Mereka terdorong membentuk kelompok diskusi, terwujudlah forum *kajian Islamika Abu Dzar*. Demikian diungkapkan Agus, mantan ketua kajian *Islamika Abu Dzar*. Awalnya mereka melakukan diskusi di masjid tempat tinggal mereka. Materi yang dibahas yakni buku-buku karangan Ali Syari'ati, Murtadha Muthahari dan beberapa artikel dalam Jurnal Ulumul Quran.

Narasumber yang memandu mereka adalah yang dipandang mumpuni membedah buku tersebut, seperti KH Jalaludin Rakhmat. Semula mereka belum mengetahui kalau muara dari kajian buku tersebut adalah madzhab Syiah. Mereka hanya tertarik dengan pemikiran-pemikiran para tokoh dalam buku-buku literatur itu. Lokasi kajian berpinda-pindah dari masjid ke masjid di wilayah Depok.

Forum kajian ini makin diminati anak muda terutama mahasiswa UI dan universitas lainnya di Depok. Tempat kajian kemudian dilakukan di rumah ke rumah anggota kajian. Kajian tersebut bersifat tentatif saja tidak ada jadwal khusus untuk melakukan kajian karena kesibukan sebagai mahasiswa. Namun, secara rutin kajian mereka lakukan dalam satu bulan sebanyak 3 sampai 4 kali. Biaya operasional untuk kebutuhan forum dikumpulkan secara sukarela.

Para aktifis *Islamika Abu Dzar* ini, kemudian hari menjadi anggota HMI ketika pada saat HMI Cabang Universitas Indonesia Depok dibentuk. Muncul tuduhan saat itu, keluarga besar HMI dan Fahmi mengembangkan ajaran Syi'ah.

Embrio munculnya Syiah di Bekasi

Syiah pertama kali masuk di Bekasi pada awal tahun 1980-an. Para perintisnya adalah aktivis HMI yang kuliah di Universitas Empat Lima (UNISMA) Bekasi. Para aktivis tersebut memandang ada kesamaan pemikiran kajian HMI dengan pemikiran buku-buku milik Syiah. UNISMA akhirnya dituduh menjadi basis kekutan Syiah.

Para aktivis HMI di UNISMA rata-rata tinggal di wilayah Bekasi dan sekitarnya. Mereka memanfaatkan fasilitas yang ada di HMI untuk melakukan kajian buku-buku tentang Syiah. Mereka mengundang tokoh-tokoh Syiah alumni HMI.

Kelompok kajian ini semakin hari diminati anak muda lainnya. Kajian mereka lakukan apalagi ada buku baru yang mereka minati, dilakukan hampir setiap minggu. Adi Gunardi (Ketua IJABI Wilayah Bekasi) yang juga mantan kktivis HMI Cabang Bekasi mengungkapkan bahwa beberapa mahasiswa baru pada saat Orientasi Pengenalan Kampus (OPSPEK) mulai mengenai dan mengagumi Imam Khomaeni. Forum kajian mereka beri nama *Forum Kajian Islam Independen (Kajian II)*, sesuai dengan independensi HMI. Jumlah mereka pada awalnya 10 orang. Secara rutin, mereka melakukan do'a Kumail setiap malam Jum'at.

Peneliti berhasil mewawancarai tokoh Syi'ah Bekasi, yakni AG dan ER. Keduanya adalah kakak beradik dan mantan petinggi NII (Negara Islam Indonesia) KW 9 wilayah Jakarta. Saat aktif di NII, AG menjabat sebagai gubernur dan ER menduduki jabatan Bupati. Mereka keluar dari NII dan bergabung dalam barisan pecinta Ahlul Bayt empat tahun terakhir.

Setelah bergabung di barisan Syi'ah, AG banyak merekrut eks-NII dalam barisan pecinta Ahlul Bayt ini. Ketika di NII AG sukses merekrut 3000 orang menjadi pengikut NII se-Jabodetabek. Karena kesuksesannya, AG pernah dipindah menjadi gubernur di Sumatera Utara.

Sebelum memutuskan masuk Syi'ah, keduanya melakukan perjalanan panjang mencari "pencerahan", kemudian bertemu dengan madzhab Syi'ah. Masa mempelajari Syi'ah pun mereka lalui dalam waktu yang tidak singkat. Mengapa Syi'ah? Mereka memandang Syi'ah adalah satu-satunya kelompok keagamaan yang memiliki konsep jelas mengenai imamah. Setelah bergabung dalam Syi'ah, sebanyak 80% dari lima puluh orang para pengikutnya adalah mantan pengikut NII.

Kelompok Syiah di Jabodetabek dalam membangun dan mengembangkan jaringan intelektualnya secara umum mempunyai pola yang sama, yaitu dengan membentuk kelompok-kelompok pengajian dan kelompok kajian intelektual baik secara formal maupun non formal melalui jalur dakwah, pendidikan, kajian keIslaman, pengetahuan dan keilmuan.

Secara formal pengembangan jaringan intelektual melalui pendidikan melalui sekolah-sekolah. Mereka juga mengadakan kajian/diskusi mengenai buku-buku yang membahas tentang pencerahan pemikiran oleh tokoh-tokoh Syiah, dan mengundang mereka yang pernah sekolah di luar negeri, seperti Iran, Irak, Arab Saudi dan bahkan mereka mengundang para tokoh atau ulama Syiah langsung dari Timur Tengah dalam acara-acara yang mereka adakan. (Wawancara dengan Khalid Al Walid).

Kegiatan-kegiatan yang diadakan kelompok Syiah terbuka untuk umum, siapapun boleh mengikutinya. Namun kebanyakan jamaahnya berasal dari jamaah Syiah itu sendiri. Tokoh/ulama Syiah secara informal juga membantu mempermudah pengiriman para jamaah Syiah yang akan belajar keluar negeri, seperti ke *Hawzah Ilmiah Qum* (kota suci bagi mazhab Syiah). Pengiriman dilakukan dengan cara adanya keterlibatan peranan tokoh Syiah yang ada di Indonesia dengan yang ada diluar negeri yang sudah terjalin baik sebelumnya, tanpa melalui jalur pemerintah.

Pengembangan jaringan intelektual lainnya juga dilakukan dengan membangun TKA/TPA, pusat kegiatan insan mulia, taman bacaan rumah Alqur'an seperti di sampaikan Joko Sulistio, Ketua IJABI Cabang Bekasi. Dalam melakukan kajian, biasanya mereka melibatkan para tokoh Syiah

yang ada di Bekasi dan wilayah Indonesia lainnya, bahkan bila memungkinkan mengundang tokoh yang di luar Syiah bahkan tokoh lintas agama, seperti kegiatan As-Syura yang baru ini dilaksanakan di *Islamic Center* Bekasi. Kegiatan hari As Syura ini mendapat penolakan dari kelompok yang menamakan diri mereka Forum Ormas Islam Bekasi Raya, ungkap Tatang, Ketua IJABI Bekasi Barat, yang dibenarkan oleh Hendi, Ketua IJABI Kabupaten Bekasi. Menurut Adi Gunardi (Ketua wilayah IJABI) sampai saat ini jumlah jamaah Syiah yang ada di Bekasi di perkirakan sebanyak 300 orang, ini perkiraan atas kehadiran jamaah Syiah pada saat diadakannya peringatan hari As Syura dan jumlah kepengurusan Syiah secara organisatoris (versi IJABI).

Jaringan Kelembagaan

Secara kelembagaan ada beberapa yayasan/lembaga yang diindikasikan milik Syiah di Jabodetabek. Penulis menemukan Sekolah Tinggi Agama Islam yang berada di bawah Yayasan Madinatul Ilmi di Depok Jawa Barat, yang diindikasikan banyak orang milik kelompok Syiah. Dikarenakan Madinatul Ilmi identik dengan Haidar Bagir yang disebut sebagai orang Syiah. Yayasan Madinatul Ilmi memiliki STAI, SMA Lazuardi, SMP, SD dan MTs, dan mempunyai cabang sekolah di Ciputat, Bogor serta Lampung. Kalid Al Walid (wakil Rektor *The Islamic College Jakarta*, yang bekerjasama dengan ICAS London), menyatakan bahwa Madinatul Ilmi 90 % adalah orang Syiah, namun beliau tidak yakin kalau SMA Lazuardi orang-orangnya Syiah, karena sekolah tersebut sekolah umum. Sedangkan STAI Madinatul Ilmi walaupun kebanyakan orang Syiah, tetapi dalam kurikulum pendidikannya menggunakan kurikulum yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama.

STAI Madinatul Ilmi melaksanakan pendidikan dengan menyediakan beasiswa dan uang saku kepada mahasiswanya yang berprestasi seperti sekolah lain pada umumnya, menyediakan asrama putera dan puteri bagi pelajar/mahasiswa yang datang dari luar Depok. Adapun pembangunan STAI dibantu oleh para pengusaha. Sedangkan tanah sekolah merupakan tanah wakaf dari Fauzi, Ahmed, Salim Abda'u, mereka adalah pemilik perumahan Pesona Khayangan dan Griya Asri Depok, mantan pejabat di Pertamina. Yayasan Madinatul Ilmi berkiblat ke Lembaga Komunikasi Ahlul Bait (LKAB) Bintaro Jakarta, sedangkan

dengan IJABI (Jalaludin Rahmat) sebatas sering mengundang beliau dalam acara seminar, workshop saja. Yayasan Madinatul Ilmi melalui Haidar Bagir melakukan hubungan langsung dengan penerbit Mizan yang berada di Jln. Fatmawati Jakarta. Beliau sehari-hari lebih banyak berada di Mizan karena beliau pemimpin di Mizan, demikian disampaikan Ismet, bidang Akademik STAI Madinatul Ilmi.

Kelompok Syiah ini, secara individu membangun jaringan dengan cara melakukan komunikasi dengan orang-orang Syiah yang ada diluar Depok. dari seringnya mereka berkomunikasi, terutam bagi mereka yang pernah satu almuni sekolah diluar negeri, karena mempunyai ideologi yang sama, sehingga kebanyakan mereka membentuk lembaga/yayasan yang lembaga inilah nantinya menjadi media mereka dalam menjalankan misi Syiah mereka.

Orang-orang Syiah ketika mereka bergabung atau mendirikan lembaga/yayasan sifatnya umum, dalam pelaksanaannya mereka merekrut orang-orang Syiah dan melibatkan orang lain diluar Syiah. Walau demikian mereka tetap memasukkan misi-misi keSyiahan mereka dalam menjalankan lembaga tersebut tanpa orang lain sadari (*pen*), seperti *Voice of Palestine* (suara Palestina), yang diketuai oleh Mujtahid Hashem. *Voice of Palestine* Indonesia ini merupakan NGO internasional yang menyuarakan hak bangsa Palestina untuk kembali (*right of rezistance*) ke tanah kelahirannya yang di rampas Rezim Zionis Israel dengan memberi bantuan kemanusiaan dan penegakan HAM. *Voice of Palenstine* secara Internasional di Ketuai Puterinya Imam Khomaeni, menurut penuturan Mujtahid Hashem. Dalam menjalankan aktivitasnya *Voice of Palestine* memasukkan misi Syiahnya, dengan mencetak DVD mengenai Imam Mahdi, dengan judul Penantian Sang Mahdi: sebuah dokumenter spiritual persembahan dari Ma'ruf versi Syiah. Orang-orang Syiah yang ada di Depok dan di luar Depok menjalin hubungan kuat, sehingga membuat Syiah tetap eksis. Seperti Budiono yang tinggal di Depok dan mempunyai kelompok pengajian serta Agus (mantan ketua Islamika Abu Dzar) berguru dengan Zein Al Hadi yang ada di Condet. Zen Al Hadi, pemilik lembaga penerjemah resmi terkemuka adalah pemilik toko buku dan pengobatan alternatif. Dari deretan buku-buku yang di pajang untuk dijual, lebih banyak menjual buku-buku Syiah, walaupun ada juga menjual buku-

buku Sunny (pengamatan penulis saat melakukan wawancara dengan Zein di kediamannya). Zein tidak ingin disebut dirinya sebagai orang Syiah.

Menurut Khalid Al Walid, komunikasi juga di bangun dengan yayasan Abdullah Shom yang ada di Bogor yaitu Ikatan Pemuda Ahlul Bait Indonesia (IPABI), dulunya bernama Yayasan Mulla Shadra Bogor. Begitu juga dengan Yayasan Fatimah Jakarta, dan dengan tokoh-tokoh lainnya seperti Umar Sahab, Abdurrahman Al Idrus (anggota DPR Depok), Musa Khazem dari LKAB dan juga Jalaludin Rakhmat (IJABI Pusat) Jakarta. Namun untuk jaringan keluar negeri seperti Iran, Irak, Lebanon dan Arab Saudi secara khusus dan kelembagaan tidak ada, tetapi mereka memanfaatkan jaringan secara individu karena mereka pernah bersekolah disana.

Dalam menyebarkan misi dakwahnya, selain melalui pendidikan dan pengajian juga memanfaatkan media seperti leaflet yang berbunyi seperti "Bersama Al Husain (cucunda Nabi SAW ' Hidupkan Kembali Sunnah Nabawiyah), Jurnal Hawzah, Buletin Al Tanwir, lewat lagu-lagu (kaset), DVD, buku-buku yang ditulis oleh para tokoh Syiah, kerjasama dengan stasiun radio dalam mengisi acara-acara di radio, seperti Radio KIS Jakarta. Yayasan-yayasan milik orang-orang Syiah di Indonesia umumnya tidak memakai nama Syiah. Contohnya Madinatul Ilmi, Al Mahdi, Shaf Muslimin Indonesia, Tazkia Sejati, Fatimah, Az Zahra, dan lain-lain. Namun untuk nama organisasi mereka lebih menyebutkannya dengan nama ahlul bait, seperti Lembaga Komunikasi Ahlul Bait dan Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia. Di Bekasi, belum ditemukan yayasan/ lembaga yang diindikasikan milik Syiah. Namun orang-orang Syiah banyak tersebar di berbagai universitas, menjadi dosen, mahasiswa, PNS, pegawai swasta, wiraswasta, konsultan, dan sebagainya yang ada di Bekasi maupun di luar Bekasi. Secara individu mereka membangun jaringan dengan cara berkomunikasi dengan orang-orang Syiah yang ada di luar Bekasi dalam rangka melakukan penguatan menjalankan misi keSyiahan mereka.

Secara organisatoris Syiah kelompok IJABI melakukan komunikasi dan konsolidasi dengan pengurus/jamaah yang ada di Bekasi dan di luar Bekasi seperti di Jabodetabek. Sedangkan ustad Ewin Kurniawan selaku

pengikut Syiah melakukan komunikasi dengan kelompok Syiah yang tergabung dalam LKAB. Majelis pengajian yang di pimpin ustad Erwin secara rutin melakukan pengajian setiap jumat malam dan senin pagi. Secara rutin pula para tokoh Syiah seperti Habib Umar Shahab, Habib Husen Shahab, Habib Hasan Dalael Al Aydrsus, Musa Khazim dan Khalid Al Walid rutin mengajar di pengajian mereka jelas Erwin Kurniawan dan Agus Sulaiman yang kakak beradik ini. Namun untuk jaringan keluar negeri seperti Iran, Irak, Lebanon dan Arab Saudi secara khusus dan kelembagaan tidak ada, hal ini dikarenakan majelis pengajian yang dipimpin Erwin baru empat (4) tahun berdiri demikian penjelasan Erwin. Kelompok pengajian Erwin juga sering menghadiri berbagai kegiatan yang di adakan Lembaga Komunikasi Ahlul Bait (LKAB) dan *Islamic Culture and Civiltation* (ICC), seperti peringatan hari As Syura, Haul Fatimah Az Zahra yang baru-baru ini diadakan di gedung ICC Jakarta.

Jaringan Pendanaan

Dalam menjalankan misi dakwah dan aktivitasnya kelompok, tidak terlepas dari pengumpulan dana. Sumber dana mereka berasal dari jamaah Syiah yang mapan, seperti Umar Shihab, Husein Shahab, Hasan Dalail, atau sumbangan dari simpatisan Syiah. Dalam IJABI, setiap mengadakan pengajian para jamaah diwajibkan memberikan sumbangan/infaq sekedarnya. Ada juga yang membayar *khumus*, jelas Fauzan, kepala sekretariat IJABI pusat. Sedangkan sumbangan dari luar negeri seperti Iran utamanya, hanya bersifat insidental, tidak ada bantuan khusus dan kontinu. Insidental artinya kadang-kadang ada kunjungan ulama Syiah dari luar negeri karena ada konferensi atau di undang untuk suatu kegiatan di Indonesia atau di salah satu lembaga milik Syiah. Diantara mereka memberikan subsidi/bantuan yang tidak terlalu signifikan dan hanya beberapa dollar saja. (Wawancara dengan Khalid Al Walid).

Namun menurut Furqon Buchori (Ketua Umum IJABI), Yayasan Syiah ICC mendapat bantuan dana dari pemerintah Iran melalui Kedubes Iran yang ada di Indonesia, sedangkan besarnya beliau tidak mengetahuinya. Untuk Yayasan Syiah lainnya belum ada yang mendapat bantuan langsung dari pemerintah Iran.

Analisis Jaringan Syiah di Indonesia

Dari deskripsi diatas, dapat dijelaskan bahwa tuduhan pihak tertentu terhadap HMI dan Fahmi di Bekasi dan Depok sebagai kelompok Syiah adalah sangat tidak beralasan dan terburu-buru. (http://www.unhas.ac.id/rhiza/arsip/org-trans/Gerakan_Islam_di_Indonesia.ppt.)

Boleh saja oknum atau seorang aktivis HMI/Fahmi bergabung dan merintis mendirikan suatu organisasi lain atau mendakwahkan ajaran agama melalui paham yang diyakininya, bukan berarti secara institusi HMI/Fahmi dapat dikelompokkan atau menjadi *underbow* organisasi tersebut. HMI/Fahmi merupakan organisasi mahasiswa Islam terbesar di Indonesia yang bersifat Independen berdasarkan AD/ART HMI. Kalaupun kadernya berkecimpung di Syiah untuk memperdalam keyakinannya itu sah-sah saja dan tidak menyalahi aturan organisasi. Hal tersebut bukan berarti HMI/Fahmi identik dengan Syiah, hanya kebetulan beberapa oknum/aktivis HMI/Fahmi yang orang Syiah menggunakan fasilitas HMI/Fahmi untuk melakukan kajian keintelektualan mereka tentang paham Syiah ketika pertama berdirinya Syiah di Jabodetabek, terutama di Depok dan Bekasi.

Betapa membanjirnya buku-buku Syiah masuk ke Indonesia pasca revolusi Iran tersebut yang membangkitkan solidaritas umat Islam diseluruh dunia, termasuk di Indonesia. Pada saat itu (80-an) kegiatan keagamaan Syiah masih bersifat perorangan. Ketika itu buku-buku Syiah memukau anak-anak muda terutama kalangan kampus. Mereka merasa tercerahkan dan sebagian tertarik untuk mempelajari, bahkan memeluk Syiah. Sehingga dalam tahun berikutnya tentang Syiah telah memasyarakat, apalagi yayasan Syiah dibentuk di beberapa kota, antara lain di Jakarta, Bogor, Depok, Bandung, Pekalongan dan Bangil, dengan kegiatan meliputi jamaah pengajian, penerbitan, dan distribusi buku dan pendidikan tau pondok pesantren (Zainuddin, Rahman, dkk: 2000: 79-80).

Jaringan Syiah makin solid terutama di Jabodetabek. Kelompok Syiah melakukan komunikasi baik secara individu maupun secara institusi/ yayasan kepada kelompok Syiah yang ada di Jabodetabek dengan pusat informasi. Pengikut Syiah yang tergabung di IJABI memperkuat hubungan dengan kelompok Syiah IJABI pusat yang dipimpin Dewan

Syuro Jalaluddin Rakhmat. Pengikut Syiah yang mayoritas alumni Hawzah Al Qum memperkuat hubungan dengan kelompok Syiah di LKAB, yang dipimpin oleh Hasan Dalail.

Syiah yang tergabung dalam IJABI dan LKAB, masing-masing berdiri sendiri tidak secara sinergis dan tidak ada hubungan struktural. Mereka seakan terpisah. Dalam pengamatan penulis ketika melakukan wawancara dengan kelompok Syiah IJABI dan LKAB di ICC beberapa waktu lalu dalam Haul Fatimah Az-Zahra dan wawancara terpisah dari kedua kelompok tersebut, seakan tidak terjadi keharmonisan diantara keduanya. Ketidak harmonisan dalam menjalankan misi Syiah di Indonesia. Menurut Furqon Buchori yang diperkuat Fauzan mulanya semua pengikut Syiah di Indonesia sepakat mendirikan IJABI dalam rangka memayungi semua yayasan/lembaga yang berbau Syiah yang tersebar di Indonesia dalam satu naungan. Namun setelah terbentuknya IJABI dan terpilihnya Jalaluddin Rahmat, yang orang Sunda sebagai ketua IJABI pada saat itu, sebagian pengikut Syiah keturunan Alawiyin dan habaib menolak Jalaluddin Rahmat sebagai ketua IJABI. Alasannya bukan keturunan bangsa Arab Alawiyyin. Sehingga kelompok Syiah tersebut membentuk komunitas sendiri, tempat berkumpulnya para habaib/habib. Mereka mendirikan paguyuban untuk komunitas Syiah yang tidak berada di IJABI dengan nama Lembaga Komunikasi Ahlul Bait (LKAB). Namun alasan penolakan Jalaluddin Rakhmat bukan keturunan Arab Alawiyyin dibantah oleh Mujtahid Khazem dan juga ER yang tergabung dari kelompok Syiah LKAB.

Hasil temuan penelitian tersebut diperkuat dengan hasil penelitian Rosidi, Achmad (2008:2) yang mengungkapkan bahwa IJABI tidak mendapatkan dukungan dari pengikut Syiah Indonesia, karena dipimpin bukan *habib* (keturunan nabi). Menurut Zulkifli (2009:231), untuk melihat komunitas Syiah sebagai satu kesatuan di Indonesia tidak tepat, karena komunitas ini terdiri dari beberapa kelompok yang tidak bersatu di bawah satu kepemimpinan. Kepemimpinan dalam suatu komunitas terutama dari segi pendidikan tetap menjadi persoalan. ER dan AG mengungkapkan bahwa keberadaann mereka yang bukan keturunan alawiyyin di LKAB tidak dipersoalkan, namun ada hal yang mendasar yang tidak dapat diungkap ke publik tentang “perbedaan” tersebut, ungkap Mujtahid Khasem, ER dan AG saat diwawancarai terpisah. Hal senada juga

diungkapkan hasil penelitian Rosidi, Achmad (2008:2) dimana A Hidayat (sekretaris LKAB) menyatakan bahwa persoalan tersebut sudah tidak dipermasalahkan lagi. Para Habib Syiah di Indonesia tidak sejalan, karena belum waktunya Syiah membentuk organisasi di Indonesia, langkah IJABI dipandang tergesa-gesa.

Adanya persoalan di intern Syiah ini, diungkap juga oleh Labib, Husin (2009), Alumni *Hauzah Ilmiah Qum*, Manajer Penerbit Al Huda, bahwa komunitas-komunitas Ahlul Bait di Indonesia menghadapi setumpuk tantangan regional dan sejumlah problema internal, terutama dalam komunikasi dengan komunitas-komunitas yang menganut mazhab Ahlussunnah, pemerintah dan bahkan antar sesama komunitas dan individu Syiah lainnya. Hal tersebutlah seakan adanya faksi-faksi dalam tubuh Syiah, seakan terjadi perang dingin diantara kedua kelompok tersebut, namun pada kenyataannya mereka bersatu dalam kegiatan yang bersifat monumental yang sering diadakan kelompok Syiah di ICC Jakarta. ICC Jakarta disinyalir perpanjangan tangan pemerintah Republik Islam Iran. Penelitian Rosidi (2008:15) mengungkapkan bahwa ICC merupakan lembaga yang mengkoordinir kegiatan pengikut Syiah dan mereka memiliki hubungan yang intensif dengan pemerintah Iran. Dengan demikian kelompok Syiah sesungguhnya satu walaupun mereka ada dalam IJABI dan LKAB. Satu dalam artian menjalankan visi dan misi Syiah mereka, walaupun dengan strategi yang berbeda.

Jaringan Intelektual

Dari gambaran jaringan intelektual Syiah diatas, menurut penulis bahwa orang-orang atau kelompok yang pertama kali tertarik kepada Syiah adalah kelompok-kelompok terdidik, intelektual dan kebanyakan dari kaum terpelajar, mahasiswa dan perguruan tinggi dan juga merambah pada kalangan umum lainnya. Dari segi mobilitas, kebanyakan diantara pengikut Syiah mempunyai akses dan hubungan kepada dunia Islam Internasional. Sehingga kalau kita amati kelompok Syiah di Jabodetabek dalam mengembangkan jaringan intelektualnya dapat dikategorikan melalui dua pola jaringan, *pertama* pola jaringan lokal yaitu, mereka melakukan pengajian, pengkajian intelektual dan diskusi-diskusi tentang buku-buku Syiah terutama pemikiran Ali Syari'ati, Murthada Muthahari, Thabathba'i, dan belakangan pemikiran Mulla Sadra seorang pemikir

Syi'ah ternama dengan membentuk kelompok-kelompok kecil bagi pengikut Syiah dan juga terbuka untuk umum bila ada yang berminat bergabung serta kursus-kursus intensif terbatas. Kelompok-kelompok ini sangatlah efektif untuk mengasah intelektualitas dengan memberikan wacana, wawasan dan pemahaman tentang ajaran Syiah baik untuk jamaah Syiah maupun masyarakat umum yang berminat untuk mempelajari tentang Syiah.

Pola ini terformulasi seakan sama dengan pola kajian dan pengkajian yang dikembangkan oleh kelompok Syiah lainnya di luar Jabodetabek, seperti kelompok pengkajian dan diskusi intensif yang dilakukan Yayasan Mulla Sadra yang sekarang namanya YAPI Bogor, paket Ja'fari terpadu Yayasan Al Jawad Bandung, diskusi intensif Pesantren YAPI Bangil, pengajian umum oleh Pesantren Al Hadi,. Pola kelompok pengajian, kajian dan diskusi ini seakan tersistematis dan terorganisir dalam jaringan kelompok Syiah baik yang ada di Jabodetabek maupun dibelahan wilayah Indonesia lainnya, karena bentuk yang dikembangkan cenderung mempunyai kesamaan. Dalam pandangan penulis, pola yang dikembangkan tersebut dalam menjaring para simpatisan Syiah yang mengikuti kajian Syiah, maka para simpatisan tersebut perlahan larut dan masuk menjadi pengikut Syiah tanpa dipaksa dan tanpa mereka sadari, jadi seakan mereka mengikuti tidak dengan dipaksa atau terpaksa tetapi karena melalui proses peningkatan wacana keintelektualan melalui pengkajian, pengajian yang panjang dengan mempelajari paham Syiah yang mereka ikuti dan pelajari tersebut.

Jadi hampir tidak ada paksaan bagi siapapun untuk bergabung dan masuk kedalam kelompok Syiah, sehingga wajar saja bila di amati para pengikut Syiah yang penulis temui seolah masuk Syiah karena proses pencarian yang panjang. Hal ini karena dimulai dari pencerahan pemikiran yang dilakukan dikalngan Syiah melalui kelompok kajian dan pengkajian tersebut. Seperti Erwin Kurniawan dan Agus Sulaiman dan beberapa mantan petinggi NII tersebut melalui proses diskusi, perdebatan dan diskusi panjang sehingga memutuskan menjadi pengikut Ahlul Bait/Syiah. **Kedua, Pola jaringan Internasional**, mereka mengirim pelajar-pelajar Syiah untuk belajar ke luar negeri yaitu ke Timur Tengah seperti ke Arab Saudi, Lebanon, Mesir, Syiria, Irak terutama ke Hawzah Al Qum di Iran (kota suci bagi kaum Syiah), dalam rangka memperdalam ilmu keagamaannya

dan keyakinan mereka tentang paham Syiah. Al Qum terkenal dengan tempat ilmiah kaum Syiah, disinilah kebanyakan para pengikut Syiah memperdalam pengetahuan keagamaan dan kelimuaannya, sehingga banyak melahirkan para intelektual dan ulama ternama.

Menurut Ali, Syamsuri (2005: 4) bahwa Al Qum ini sangat dikenal sebagai tempat jaringan ulama (*networks of the ulama*) komunitas Syiah. Banyak ulama yang memiliki reputasi, dan mereka sebagian menempati posisi sebagai pemegang “otoritas mutlak dalam agama” dalam mazhab Syiah. Qum dianggap representasi dari “entitas keilmuan” (khususnya disiplin tentang mazhab Syiah) yang paling berwibawa untuk tujuan studi ilmu-ilmu agama dibandingkan dengan lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya di Iran. Seperti di setir Fazlur Rahman (1985: 126) bahwa pendidikan Islam tradisional (Hawzah Ilmiah) yang berpusat di Qum memiliki ciri khas menekankan pada tradisi filsafat kreatif yang berhasil menanamkan semangat kritis dalam tradisi intelektualitasnya dan sangat signifikan terhadap pembentukan profil intelektual alumninya. Yang di perjelas oleh Zukifli (2009: 264) bahwa hampir semua ustad Syiah adalah kaum intelektual mempunyai latar belakang pendidikan yang berasal dari Hawzah Ilmiah di Qum, suatu pusat pendidikan Syiah di Iran. Selanjutnya, dalam rangka menempuh pendidikan di Qum, Jalaluddin Rakhmat berpendapat bahwa untuk belajar ke Qum bagi pengikut Syiah sangatlah gampang, ada banyak cara untuk dapat belajar disana. Secara teoritis bisa saja, kalau punya ongkos bayar sendiri ke Iran, namun secara praktis harus ada hubungan dengan orang-orang yang ada di Qum atau Iran yang mengurusnya di sana.

Lebih lanjut dijelaskannya bahwa keberangkatan ke Iran tidak melalui prosedur resmi, seperti beasiswa dari Pemerintah Iran, sehingga pemerintah pun tidak dapat melacaknya, apa lagi ketika belajar di Qum mereka belajar di pondok-pondok para Mulla (Hauzah) (Abdullah Al Kaff, Thohir, 1997: 66). Hal senada diungkap juga dari hasil penelitian Syamsuri (2005:129), dimana pengiriman pelajar Indonesia yang akan melanjutkan pendidikannya ke Hawzah Ilmiah Qum melibatkan peranan figur dan institusi yang ada di Qum. Bagi pelajar yang hanya mengandalkan minat saja tidak mungkin diterima dilingkungan Hawzah Ilmiah Qum. Kerjasama antara figur dan institusi diIndonesia dengan Hawzah Ilmiah Qum hanya bersifat in formal, tidak dalam bentuk hubungan resmi

kerjasama antar negara. Kemudian para alumni Syiah yang belajar diluar negeri ini kembali ke Indonesia dan mereka mengembangkan ilmu pengetahuan yang mereka peroleh belajar diluar tersebut melalui berbagai kelompok taman bacaan, penkajian dan pengajian, melalui jalur pendidikan mulai dari tingkat TPA/TKA, SD, SMP, SMU dan Perguruan Tinggi seperti yang mereka kembangkan saat ini.

Temuan ini diperkuat pendapat Abdullah Al Kaff (1997:66-67) mengutip jurnal *Ulumul Qur'an* menyebutkan bahwa para santri yang dikirimkan ke Iran oleh Yayasan Pesantern Islam (YAPI) Bangil dan Pesantren Al Hadi Pekalongan, sepulangnya mereka ke Indonesia mereka membuka pengajian-pengajian Syiah di berbagai tempat di Indonesia serta menyebarkan misi dan paham Syiah. Karena keberangkatan mereka ke Qum sebagai kader, maka sepulang dari Iran mereka di tugaskan keberbagai wilayah di Indonesia, seperti Ambon, Manado, Gorontalo, Sorong, Papua, Maluku, Kupang dan Flores.

Jaringan Kelembagaan

Berdasarkan penjelasan diatas, bahwa para pengikut Syiah yang pulang belajar dari luar negeri melakukan kontak person, konsolidasi, komunikasi dan pertemuan sesama teman mereka yang dulu ketika belajar di luar negeri, sehingga dari sanalah mereka mempunyai ide untuk membuat yayasan/lembaga agar dapat menyatukan kesamaan ide, visi dan misi mereka dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan keagamaan yang pernah mereka dapatkan ditempat belajar mereka dahulu diluar negeri, namun ada juga yang mendirikan yayasan/lembaga Syiah secara individu. Yayasan/lembaga yang ada disekitar Jabodetabek, terutama yang ada di Depok dan sekitarnya merupakan bagian yang tak terpisahkan dari kelompok Syiah yang ada di belahan Indonesia lainnya. Di Indonesia disinyalir ada lebih dari 84 yayasan/lembaga milik kelompok Syiah yang tersebar dari pusat hingga daerah. Menurut Zainuddin, Rahman (2000: 33), bahwa di Jakarta banyak terdapat lembaga kajian Syiah, kemungkinan ada 25 yayasan/lembaga kajian yang khusus mengkaji doktrin Syiah. Banyaknya jumlah yayasan tersebut di benarkan Furqon Buchori, namun menurut beliau dari banyaknya yayasan/lembaga yang di indikasi milik Syiah itu, hampir 40 % nya tidak aktif dan bahkan gulung tikar.

Dalam pandangan penulis, kemungkinan kecil yayasan/lembaga tersebut gulung tikar atau tidak aktif, jika dilihat kuatnya ikatan emosional dan saling bahu membahunya kelompok Syiah ini, contohnya kelompok pengajian Erwin Kurniawan yang baru berusia empat tahun itu, tidak pernah kekurangan secara materi, dimana para dedngkot Syiah seperti Umar Syahab, Khalid Al Walid, Hasan Dalael Al Aydrus, setiap kali habis mengajar selalu memberikan bantuan kebutuhan yang diperlukan oleh majelis yang dipimpin oleh Erwin, seperti bantuan bahan pokok, keperluan bahan bangunan untuk majelis taklim, dan lain-lain. Kemudian, dari banyaknya yayasan/lembaga di sinyalir milik Syiah tersebut, ada yang secara terang-terangan mengaku Syiah dan yang di indikasi atau “malu-malu” mengakui yayasan/lembaganya milik Syiah. Adapun yang tegas menyatakan yayasan/lembaganya milik Syiah, seperti Yayasan Muthahari Bandung, Pesantern Al Hadi Pekalongan Jawa Tengah, Yayasan Pesantern Islam (YAPI) Bangil Jawa Timur, YAPI Lampung, Yayasan Al Islah di Sulawesi Selatan. Sedangkan yang diindikasi atau “malu-malu” mengakui yayasan/lembaganya milik Syiah, seperti Madinatul Ilmi, Yayasan Fatimah Jakarta, Shaff Muslimin Indonesia Cawang, Tazkia Jakarta, dan Yayasan Darul Habib, ICC Jakarta yang merupakan paling sering menjadi pusat kegiatan kelompok Syiah di Jabodetabek.

Madinatul Ilmu terkesan malu-malu mengakui sebagai yayasan milik Syiah, padahal menurut Khalid al Walid yang mantan Sekretaris IJABI Pusat waktu masih di Bandung dan mantan Ketua IJABI di Iran serta Alumni Al Qum ini keluar dari IJABI dan bergabung dengan LKAB serta pernah mengajar di Madinatul Ilmu, mengungkapkan bahwa 90 % pengajar dan pegawainya orang-orang Syiah. Ini artinya apa? menurut pengamatan penulis, Madintul Ilmu terkesan malu-malu karena kebanyakan muridnya berasal dari kalangan umum tidak murni pengikut Syiah sehingga mereka tidak berani menyatakan diri yayasan/lembaga milik Syiah, apabila mereka menyatakan yayasan/lembaga milik Syiah secara terang-terangan ada kemungkinan orang lain atau masyarakat sekitar masih mempertimbangkan ulang untuk menyekolahkan anaknya di Madinatul Ilmi, karena keberadaan Syiah di Depok dan sekitarnya tidak dikenal masyarakat serta belum tentu masyarakat dapat menerima keberadaan Syiah sepenuhnya. Ketika penulis pulang dari Madinatul Ilmi, di angkot penulis sempat berbincang dengan penumpang angkot, ibu

Lis yang menyatakan bahwa banyak orang menyebut Madinatul Ilmi milik orang Syiah dan mengajarkan paham Syiah di luar jam pelajarannya, seperti siswanya diajarkan untuk doa kumail dan menghadiri kelompok kajian yang diluar sekolah yang diadakan oleh para pengajarnya.

Tapi ibu Lis, tidak begitu paham apakah itu yang dimaksud pelajaran Syiah diluar jam sekolah, karena beliau hanya mendengar desas desus dari orang yang menyekolahkan anaknya di Madintul Ilmu. Namun secara pribadi ibu Lis tidak mempersoalkannya, selagi yang diajarkan itu membawa kebaikan dan kebenaran. Kalau pelajarannya menyimpang mungkin baru orang tidak akan menyekolahkan anaknya di sana kata bu Lis. Lebih lanjut ibu Lis mengungkapkan, apa lagi Madinatul Ilmi di bangun atas simpatisan para pengusaha yang disinyalir simpatisan Syiah, seperti Salim Abda'u dan lainnya, hal ini memperkuat pernyataan Ismet pegawai akademik di Madinatul Ilmi yang menyatakan Madinatul Ilmi di bangun atas wakaf dari Salim Abda'u. Pada waktu wawancara di Madinatul Ilmi, Ismet menolak kalau beliau disebut orang Syiah dan Madinatul Ilmi bukan yayasan milik Syiah, namun penulis sempat bertemu dengan Ismet saat menghadiri acara Haul Fatimah Az Zahra di ICC Jakarta, yang dihadiri oleh pengikut Syiah di Jabodetabek beberapa waktu lalu. Penulis juga bertemu dengan semua informan yang penulis wawancarai di acara tersebut. Ini membuktikan bahwa konsolidasi mereka di perkuat dan dipertemukan melalui berbagai kegiatan akbar yang mereka lakukan terutama ketika kegiatan yang mengundang pemimpin Syiah dari luar negeri, seperti di acara Haul Fatimah Az zahra tersebut.

Selain yayasan/lembaga yang mereka dirikan, kelompok Syiah di Jabodetabek menyebarkan misi dakwahnya melalui berbagai media, seperti leaflet peringatan hari As Syura, aksesoris berupa bros tentang Husein, Fatimah Az Zahra, VCD bubur merah, Kaset berupa lagu-lagu dan doa-doa berdasarkan paham Syiah, buletin Al Jawad, Majalah Al Hikmah, jurnal Hawzah, buku-buku Syiah, Majalah Al Yaum Al Quds (Seksi Pers dan Penerangan Kedutaan Iran di Jakarta), Majalah Al Musthafa Jakarta, kerjasama mengisi acara di Radio Kis Jakarta, mendirikan penerbitan seperti penerbit Mizan, penerbit Mizania yang berada dalam satu group Mizan, penerbit Al Hudah Jakarta, Yayasan As Sajjadah Jakarta dan Abu Dzar Press Jakarta. Sedangkan jejaring internasional kelompok Syiah menyebarkan misi dakwahnya melalui melalui situs di internet seperti;

situs Syiah Indonesia.com yang merupakan situs penyebar aktivitas Syiah baik di luar negeri maupun Syiah di Indonesia, situs nooralmustafa.com yang membahas tentang kajian wacana ilmiah Syiah dan dakwahnya, situs kantor dan dokumentasi dan penerbitan Karya Ayatollah Al Udzma Sayyid Ali Khamenei, *The Syiah News*, merupakan situs Syiah terbesar di Spanyol, situs ini merupakan situs Alumni Qum yang ada di Spanyol khusus menyebarkan dakwah Syiah (P30Pedia.com).

Mereka juga menyebarkan melalui jaringan media TV Al Manar merupakan stasiun militan Syiah yang rilis di Indonesia dalam bahasa Indonesia yang bekerjasama dengan Indosat, pengelola satelit palapa C2 sejak tahun 2008, untuk di Asia Selatan TV Al Manar diperkenalkan di Shin Corp Thailand. Sedangkan TV Al Manar di pancarkan dari Beirut sejak tahun 1991 (Fadly: 2008), ada juga melalui satelit Mesir satelit NileSat yang menyiarkan 34 saluran televisi yang berisi penyebaran Syiah, termasuk 33 saluran televisi berbahasa Arab dan satu saluran berbahasa Inggris, yakni saluran Press TV, sementara satelit Arabsat menyiarkan 13 saluran televisi Syiah (Suara Media. Com: 2010). Dari penyebaran misi Syiah melalui berbagai yayasan/lembaga maupun media lainnya menunjukkan bahwa kalangan Syiah bergerak tidak hanya pada kelompok pinggirannya saja tetapi merambah pada user/pengguna teknologi, ini suatu bukti bahwa secara peradaban teknologi kelompok Syiah sangat maju dalam menyebarkan dakwahnya.

Jaringan Pendanaan

Dari data yang dihimpun diatas berkenaan jaringan pendanaan kelompok Syiah, dalam pengamatan penulis, pengikut Syiah sangatlah komit terhadap perjuangan misi dakwah mereka. Komitmen yang dibangun mereka dengan penuh kesadaran yang tinggi dan hampir jarang dilakukan di organisasi atau umat muslim pada umumnya. Di Kalangan Syiah, mereka terbiasa dengan memberikan sumbangan dalam bentuk barang maupun uang tanpa paksaan. Seperti gambaran diatas bahwa pengikut Syiah secara khusus tidak mendapatkan bantuan secara resmi dari manapun, tetapi mereka lebih banyak mengumpulkan dana untuk perjuangan mereka melalui pengumpulan dana dari pengikutnya sendiri atau bagi mereka yang simpatisan kepada mereka. Ini terlihat dari

pengumpulan dana yang dilakukan setiap kali adanya pengajian rutin yang mereka lakukan dan adanya pengumpulan *khumus* dikalangan Syiah.

Secara keseluruhan pengumpulan dana di Indonesia bagi pengikut Syiah melalui pengumpulan *khumus* di koordinir oleh Jalaluddin Rakhmat. Pengumpulan *khumus* ini ditetapkan berdasarkan perintah imam tertinggi Syiah yaitu Imam Ali Khamenei di Iran seperti yang disampaikan Fauzan, kepala sekretariat IJABI Pusat. *Khumus* merupakan sumbangan yang diberikan oleh jamaah ahlul bait sebesar 20 % yang diambil dari kelebihan pendapatan jamaah diluar gaji mereka untuk di serahkan kepada yang diberi hak untuk mengumpulkannya dan di salurkan kembali untuk perjuangan misi Syiah, terutama kepada kaum *mustadha'afin*. Pengumpulan *khumus* ini menurut penulis merupakan komitmen perjuangan yang luar bisa dikalangan Syiah, terutama yang dilakukan oleh pengikut Syiah yang tergabung di IJABI . Mereka mau menyumbangkan dana mereka dengan ikhlas, seperti yang dilakukan Ade Yulida menyumbang sebesar RP 1000.000,-, Widiyanto P Syarief Rp. 4000.000,-, Moch. Neil Yasser RP. 6000.000,-, Ibu Endy Rp. 20.000.000,-, Joko T Suroso Rp. 2000.000,- belum lagi sumbangan berupa Infaq, donatur *Imdad musthada'afin*, donatur infak *As Syura*, infaq donatur hari raya *Ghadir Khum*, yang semua itu tercatat secara terpisah dan rapi. Pada hari raya Qurban seperti biasanya ada yang memberikan sumbangan berupa domba, kambing dan sapi (Buletin At Tanwir. 2007, 2008, 2009). Selain itu Jalaluddin Rakhmat bekerjasama dengan operator seluler menjaring dana melalui sumbangan SMS, yaitu Ketik Reg Jalal kirim ke 9388. Sms amal untuk *mustadha'afin*.

Kalau kita lihat dari pengumpulan dana yang dilakukan kalangan Syiah sangat lah luar biasa. Kita bandingkan dengan pengumpulan zakat 2,5 % bagi umat Islam atau pemberian sedekah yang dilakukan umat Islam pada umumnya. Terkadang umat Islam agak sulit untuk bersedekah atau berinfaq, kecuali membayar zakat, itupun bagi yang mampu. Begitupula di organisasi keagamaan lainnya walaupun ada iuran anggota, maka sulit sekali untuk mengumpulkan dana dari anggotanya. Bahkan terkadang harus membuat proposal sana sini keberbagai instansi untuk mengumpulkan dana atau bahkan mendapat subsidi dari dana APBN oleh pemerintah. Sedangkan di Syiah mereka dengan sangat ikhlas mengeluarkan dana mereka untuk perjuangan misi Syiah. Selain

sumbangan tersebut, mereka juga mendapataka sumbangan sekedarnya dalam bentuk dollar atau sumbangan berupa kebutuhan yang dibutuhkan jamaah Syiah yang ada di Indonesia dari para tamu yang mereka undang atau kunjungan para imam Syiah dari luar negeri ketika mengadakan kegiatan akbar yang monumental pada kegiatan yang mereka laksanakan. Dalam analisa penulis, sumbangan yang diberikan para imam Syiah pada kunjungan atau kegiatan yang mereka adakan, baik IJABI maupun LKAB, ini dapat menimbulkan “kecurigaan” dikalangan umat Islam lainnya, sekalipun sumbangan tersebut bersifat insidental dan pribadi. Kecurigaan dalam artian bahwa bisa jadi ada agenda besar yang tersembunyi dibalik pemberian sumbangan dana tersebut. Agenda besar tersebut adalah menguatkan eksistensi dan mengembangkan Syiah di Indonesia. Apalagi kita ketahui bahwa perseteruan antara Syiah dan Sunni masih dalam perbincangan sampai saat ini di Indonesia, yang mayoritas penduduknya memegang paham Sunni.

Dalam rangka pengembangan Syiah di Indonesia ini, di sinyalir pula Syiah LKAB mendapatkan bantuan rutin melalui ICC Jakarta, yang merupakan perpanjangan tangan pemerintah Iran di Indonesia. ni. Dari deskripsi diatas, dapat kita ketahui bahwa jaringan pendanaan Syiah terbagi dua yaitu, *pertama* dikumpulkan melalui jaringan jamaah Syiah yang ada di Indonesia dan yang *kedua*, melalui jaringan ulama/imam Syiah yang ada datang dari luar negeri secara individu, walaupun tidak melalui pemerintah secara resmi.

Penutup

Kesimpulan

Dari uraian ketiga jaringan tersebut diatas, tergambar sangat jelas bahwa kelompok Syiah mempunyai startegi yang luar biasa dalam mengembangkan misi Syiah mereka, yaitu melalui jaringan intelektual untuk merekrut kader-kader generasi Syiah kedepan melalui dua pola, yaitu pola kajian lokal melalui berbagai kajian keintektualan dan pengajian kelompok kecil keagamaan dan pola jaringan internasional dengan mengirim pelajar Syiah untuk menuntut ilmu keagamaan keluar negeri seperti di Hauzah Qum Iran, lebanon, Arab Saudi, dan lain-lain, dengan tidak melalui jalur resmi (pemerintah).

Mereka memanfaatkan jaringan yayasan/lembaga maupun individu Syiah yang ada dalam kegiatan yang mereka lakukan melalui koordinasi ICC untuk mengkonsolidasi pertemuan akbar para pengikut Syiah yang ada di Jabodetabek umumnya, IJABI dan LKAB khususnya. Untuk terlaksananya aktivitas yang mereka lakukan mereka menghimpun dana yang bersumber baik dari jamaah Syiah yang ada di Indonesia maupun dari para ulama mereka yang datang dari luar negeri.

Rekomendasi

Dari uraian diatas jaringan yang dibangun oleh Syiah dalam mengembangkan dakwanya melalui jaringan lokal dan internasional perlu di ambil nilai positifnya, terutama dalam rangka membangun jaringan keintelektualan para generasi muda Indonesia untuk mengembangkan potensi sumberdaya manusianya di dalam dan luar negeri melalui jalur pendidikan, dalam rangka membangun generasi Islam yang lebih baik di masa depan. Kita tidak perlu mencurigai terlalu jauh tentang perkembangan Syiah yang ada di Indonesia, sebaiknya bergandengan tangan dan secara bersama-sama membangun Indonesia umumnya dan umat Islam khususnya melalui dialog-dialog yang konstruktif.

Daftar Pustaka

- Abdullah Al Kaff, Thohir. 1997. *Perkembangan Syiah di Indonesia*. Makalah Seminar Nasional Tentang Syiah di Istiqlal, Jakarta.
- Abdullah, Syaikh bin Muhammad. tt. *Menyingkap Kesesatan Aqidah Syiah*. Penerbit Jaringan pembelaan Terhadap Sunnah.
- Ali, Syamsuri. 2005. *Alumni Hawzah Ilmiah Qum Pewacana Intelektualitas dan Relasi Sosialnya dalam Transmisi Syiah di Indonesia*. Disertasi Program Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri syarif Hidayatullah Jakarta.
- Buletin At Tanwir. 2007. *Dampak Dari Perbuatan Dosa*. Nomor: 279, edisi 22 Januari.
- , 2007. *Ayat Al Qur'an tentang Sifat Nabi SAW*. Nomor: 283, edisi 14 April.
- , 2007. *Menghargai Aneka Kecerdasan Anak*. Nomor: 285, edisi 7 Juni
- , 2008. *Al Husain Tegakkan Ahlak Mazhab dan Cinta*. Nomor: 291, edisi khusus 18 Januari.

- Buletin As Syura. 2009. *Kehidupan Ada Pada Kematian yang Mengalahkan, Kematian Ada Pada Kehidupan Yang Dikalahkan: As Syura The Last Testaments of Ahlul Bayt*. Nomor: 295, edisi khusus 7 Januari.
- Fadly.2008. *Stasiun TV Militan Syiah Rilis di Indonesia*, <http://www.arahman.com/index.php/news/read/1782/stasiun-tv-militan>. Selasa, 22 April.
- Ghazali, Abd Moqsih. 2005. *Khilafah Islam, Khilafah yang Mana? dalam buku Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*. Penerbit Jaringan Islam Liberal. Jakarta.
- http://id.wikipedia.org/wiki/Habib#cite_note-0.
- Makalah diskusi ilmiah perdana KKSS-Iran yang berlangsung di Qom, 4 Desember 2008, dengan tema "*Institusi Marjaiyyah dalam masa Okultasi*." <http://www.syraq.net/?p=25> - 11 June 2009
- Mazaya, Hanin.2010.*Ormas Islam Sikapi Acara Syiah Indonesia*. hidayatullah/arahmah.com. Senin, 5 April.
- — — — —*Menolak Dibubarkan, Silatnas Ahlul Bait tetap Berjalan*. hidayatullah/arahmah.com. Minggu, 6 April.
- Ilahi Zhahri, Ihsan. 1984. *Asy Syiah Was Sunnah* dialih bahasakan oleh Bey Arifin menjadi *Syiah dan Sunnah*. Penerbit PT Bina Ilmu Surabaya.
- Masrukhin, Agus. 2005. *Syiah dan Perubahan Politik: Studi Kasus Modernisasi Politik di Iran 1963-1997*. Tesis. Politik dan Hubungan Internasional Program Kajian Timur tengah dan Islam, Pascasarjana Universitas Indonesia.
- Mufid, A. Syafi'i. 1983/1984. *Profil Ustad Abdul Kadir Bafaqih, Studin tentang Perkembangan Faham/Aliran Syi'ah di Desa Bangsari Kab. Jepara Propinsi Jawa Tengah dalam Buku Agama dan Perubahan Sosial di Indonesia*, Proyek Penelitian Keagamaan Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Dep. Agama RI 1983/1984. Jakarta.
- Putra, Munawar. 1984. *Mengenal Pokok-pokok Aliran Syiah Al Imamiyah dan Perbedaannya dengan Ahlussunah*. Alih bahasa. Bina Ilmu. Surabaya.
- Rahman, fazlur. 1985. *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, Terjemahan. Ahsin Mohammad. Penerbit Pustaka. Bandung.
- Rasyidi.tt. Surat Edaran Ditjen Bimas Islam dan Urusan Haji.
- Reza, Ali. 2010. *Ratusan Ulama-Umara Sedunia Tanda Tangani Persatuan Suni-Syiah*. 3 April.ejajufri.wordpress.com/.../ratusan-ulama-umara-sedunia-tanda-tangani-persatuan-suni-syiah/ - Tembolok
- Rosidi, Achmad. 2008. *Makalah Dakwah Pluralistik Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia di Kota Bandung*.

- Syaukani, Imam dan Soeroer, Umar R. 2008. *Telaah Kasus Kekerasan atas Ikatan Jama'ah Ahlul Bait di Bondowoso*. Diterbitkan Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Jakarta
- Suara Media.com. *Penyebaran Syiah Via Satelit Bayangi Timur Tengah*. Senin, 07 Juni 2010.
- Ttp. 1986/1987. *Gerakan Studi Tentang Mazhab Syiah*. Puslitbang Kerukunan Umat Beragama.
- Zainuddin, Rahman dan Hamdan Basyar . 2000. *Syiah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*. Di terbitkan Puslitbang Politik dan Kewilayahan LIPI (PPW-LIPI) bekerjasama dengan Penerbit Mizan.
- Zulkifli. 2009. The Education of Indonesian Shi'i Leaders. *Journal of Islamic Studies*. Volume 47. Number 2:264.
- Dedi Syahputera. 2010. *Konsep Tata Negara Wilayah Al-Faqih Dalam Sistem Politik Islam Syi'ah Imamiyah*. Published Pmpsun, 10 Jan dedisyaputra.wordpress.com/.../konsep-tata-negara-wilayah-al-faqih-dalam-sistem-politik-islam-syi'ah-imamiyah/ - <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:wRstHG4Y6VQJ:dedisyaputra.wordpress.com/2010/01/10/konsep-tata-negara-wilayah-al-faqih-dalam-sistem-politik-islam-syi%E2%80%99ah-imamiyah/+Definisi+Faqih+Syiah&cd=1&hl=id&ct=clnk&gl=id>

Jaringan Salafi Bogor

Suhanah
*Peneliti Puslitbang
Kehidupan Keagamaan*

Abstract

This research aims to understand the intellectual network, institution, and funding of Salafi in Bogor. This research applies a quantitative descriptive method with a phenomenological approach. It concludes that the Salafi intellectual network was built and developed through educational channels (universities, modern pesantren, dakwah through mosques). They established cooperation with universities from Indonesia and abroad, ranging from countries such as the Middle East, Saudi Arabia, Kuwait, Yemen, and Jordan.

Keywords: *Network, Theory, Movement, Salafi*

Pendahuluan

Salafi muncul pertama kali pada akhir abad ke 19 di Saudi Arabia. Belakangan ini semakin berkembang paham dan gerakan tersebut dan masuk ke Indonesia. Paham tersebut secara luas memiliki pengaruh yang cukup besar di masyarakat, seperti melalui: pondok pesantren, perguruan tinggi, majelis taklim, lembaga amal zakat, infaq dan shadaqoh. Juga melalui pengajian-pengajian di masjid kampus. Di Indonesia paham tersebut masuk melalui Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Mereka di Saudi Arabia banyak menuntut ilmu di Universitas Muhamad Ibnu Suud (King Saud University) di Riyadh. Lembaga tersebut mempunyai cabangnya di Indonesia yaitu: Lembaga Ilmu

Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta. Para alumni LIPIA yang telah menuntaskan studinya di Saudi Arabia menandai kelahiran generasi Wahabi baru di Indonesia, diantaranya adalah Abu Nida, Ahmad Faiz Asifuddin dan Aunur Rafiq Gufron sebagai kader DDII. Setelah kembali dari Saudi Arabia mereka mengajar di pesantren, seperti pesantren Al-Mu'min di Ngruki, pesantren Wathaniyah Islamiyah di Kebumen dan pesantren Al-Furqon di Gresik. Pesantren-pesantren tersebut mempunyai karakter pendidikan modern. Kurikulumnya ditekankan pada pengajaran bahasa Arab, teologi Islam dan hukum Islam. Para alumni Saudi Arabia ini berkomitmen untuk menyebarkan *Wahabi* di bawah panji gerakan dakwah Salafi. Mereka berpendapat bahwa umat Islam Indonesia butuh pemahaman Islam yang sejati sebagaimana di praktekkan *Salafush Shaleh*. (Nurhaidi Hasan, 2008 : 65)

Selain dari Saudi Arabia, ajaran Salafi yang masuk ke Indonesia juga berasal dari Kuwait. Dua negara kaya minyak tersebut merupakan sumber utama pendanaan bagi kelangsungan aktivitas gerakan Salafi. Menurut Zaki Mubarak (2007 : 119), perkembangan gerakan Salafi di Indonesia mendapat dukungan ditandai dengan kedatangan para tokoh intelektual Arab Saudi, Kuwait dan Yaman. Beberapa tahun belakangan gerakan Salafi bermunculan di beberapa daerah di Indonesia seperti di Jakarta, Banten, Jawa Barat/Bogor, Jawa Tengah, Jawa Timur, Riau, Nusa Tenggara dan Sulawesi Selatan. Ciri-ciri mereka, terutama para kaum lelakinya mengenakan gamis, bercelana panjang di atas mata kaki dan memelihara jenggot. Bagi perempuannya berpakaian gamis warna hitam, warna abu-abu, warna coklat dan memakai cadar.

Perubahan sosio-kultural tersebut menurut pandangan mereka sebagaimana dicontohkan generasi zaman Nabi. Berlanjut era *al-khulafa al-rasyidun*, kemudian dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Menyusul dinasti Abbasiyah dan Umayyah di Spanyol, cita-cita untuk mewujudkan Islam sebagai acuan dan tatanan kehidupan umat manusia terus hidup dan mengalami penafsiran ulang. Gagasan Salafisme terus dikembangkan terutama oleh ulama Arab Saudi yang didukung oleh pemerintahan negara tersebut. Inti pemahaman dan gerakan Salafi adalah kembali kepada ajaran yang benar dan murni sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah saw dan kehidupan beragama sebagaimana dipraktikkan oleh *salaf al-shaleh*. Gerakan pemurnian Islam dari pengaruh budaya dan ajaran non-Islam

dalam pemahaman dan praktik. Paham ini populer disebut oleh pengamat sebagai “*fundamentalisme*” atau “*radikalisme*”. Dari sini muncul istilah gerakan Islam radikal, Islam fundamentalis, Islam ekstrim, dan sebagainya. (Syafi’i Mufid, 2009 : 16). Dakwah Salafi berkembang di seluruh Indonesia dan memiliki varian yang berbeda-beda. Tokoh sentral yang akhir-akhir ini muncul seperti Ja’far Umar Thalib, Abu Nida, Abdul Hakim, Yusuf Usman Baisa dan Yazid bin Abdul Qadir Jawas. (M. Zaki Mubarak, 2007 : 119). Masing-masing tokoh tersebut memiliki karakteristik tersendiri dan memiliki pengikut.

Penelitian tentang Salafi sesungguhnya telah banyak dilakukan. Beberapa peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan juga telah melakukan kajian ini, seperti yang dilakukan oleh Ahmad Syafi’i Mufid yang berjudul: “Profil Aliran/Faham Keagamaan di Indonesia”, Haidlor Ali Ahmad dengan judul: “Studi Kelompok Keagamaan Salafi di Kota Batam”. Kemudian Nuhriison M. Nuh meneliti tentang “Sejarah dan Ajaran Salafi di Kabupaten Lombok Timur”. Kajian-kajian tersebut terfokus pada paham, ajaran dan perkembangan.

Dalam studi ini, penulis hendak memfokuskan pada aspek jaringan Salafi dan perkembangannya yang meliputi jaringan intelektual, kelembangaan dan pendanaan. Kemudian juga mengupas bagaimana pandangan pengikut salafi sendiri dan aparat setempat tentang gerakan ini. Diantara kegunaan kajian ini adalah sebagai bahan masukan pada pihak-pihak yang berkepentingan dalam mengkaji dan memperdalam mengenai Salafi.

Penelitian ini dilakukan pada kelompok jaringan Salafi yang ada di Bogor, yang merupakan penelitian terhadap kasus dengan pendekatan kualitatif dan fenomenologis. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara wawancara terhadap pimpinan dan asatidz Salafi di wilayah Bogor. Juga dengan pemerintah (Kementerian Agama) dan aparat setempat serta jamaah Salafi sendiri. Data juga diperoleh melalui observasi terhadap kegiatan pengajian-pengajian (*halaqoh*) dan telaah terhadap simbol-simbol yang digunakan Salafi. Sumber skunder diperoleh melalui hasil penelitian, jurnal, klipping koran, buku-buku yang berhubungan dengan Salafi dan dokumen-dokumen yang dimiliki salafi.

Sekilas tentang Salafi

Kata salaf sering dikaitkan dengan kata ulama, ulama salaf, yang berarti ulama lama sebagai lawan dari ulama baru (*khafaf*) atau kontemporer. Salafi dalam konteks faham keagamaan adalah penisbatan kelompok orang atau komunitas yang memperaktekkan Islam berdasarkan teks al-Qur'an dan As-Sunnah sebagaimana yang diamalkan oleh para sahabat Nabi Muhammad saw. Salafi atau Shalafush shaleh adalah para sahabat dari tabiin dan tabiit tabiin. Mereka dianggap sebagai orang-orang yang telah memahami dan mempraktikkan Islam secara benar.

Menurut Yazid bin Abdul Qadir Jawas (2009 : 22) Salafi adalah setiap orang yang berada di atas Manhaj Salaf dalam aqidah, syariat, akhlak dan dakwah Salaf berasal dari kata *salafa-yaslufu-salafan*, yang artinya kaum terdahulu. Secara lebih luas, kata salaf berarti seseorang yang telah mendahului atau terdahulu dalam ilmu, iman, keutamaan dan kebaikan. Salaf menurut istilah adalah sifat yang khusus dimutlakkan kepada para sahabat yaitu orang-orang yang mengikuti para sahabat, tabiin dan tabiut tabiin.

Salafi dirintis oleh Ibnu Taimiyah dan dipraktikkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab. Fakta tersebut kemudian mengilhami lahirnya pemikiran Islam generasi berikutnya seperti Pan Islamisme oleh Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Jamaludin al-Afgani di Mesir. Pasca Muhammad Abduh di Mesir lahir Ikhwan al-Muslimin yang digagas oleh Hasan Al-Banna. Di Saudi Arabia lahir Salafi dakwah hingga Salafi jihadis sebagaimana dilakukan oleh mantan murid Syaikh Abdul Azis bin Baaz. Muncul pula Juhaiman yang memimpin pemberontakan di Ka'bah-Mekkah pada awal tahun baru hijriyah 1400 H/1979 M. Di India lahir *Jamaat al-Islami* yang dipimpin oleh Abu 'Ala al-Maududi dan Jamaah Tabligh oleh Muhamaad Ilyas. Di Lebanon dicetuskan oleh Syaikh Taqiyyudin al-Nabhani melahirkan Hizb al Tahrir.

Paham dan gerakan yang memiliki hubungan genealogi ide dan gerakan pemurnian/ pembaharuan yang menempatkan pemikiran dan praktik keagamaan *Salaf al-shaleh* antara satu dengan yang lain berbeda strategi dan cara untuk meraih cita-cita. (Syafi'i Mufid, 2009 : 18)

Salafi dan Perkembangannya di Indonesia

Faham dan Ajaran Salafi

Dakwah yang dilakukan orang-orang Salafi, baik yang ada di Indonesia maupun di Timur Tengah, termasuk Yordan, Yaman dan Kuwait, semuanya sama yaitu melakukan dakwah Islam dengan berpedoman kepada teks al-Qur'an dan AS-Sunnah dengan bermanhaj *shalafush shaleh*. Hanya saja dalam hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah *khilafiyah* mereka sangat menekankan bid'ah dan bid'ah itu dikatakan sesat. Orang-orang Salafi dengan tegas memberantas hal-hal yang dianggap bid'ah seperti: Maulid nabi, Isra'mi'raj, Qunutan, Tahlilan 3 hari, 7 hari, 14 hari maupun 40 hari, mengaji di depan mayat, mengaji di kuburan, ziarah kubur, mengaji surat yaasin pada malam jum'at dan ada lagi yang lainnya dianggap bid'ah karena menurut mereka perbuatan tersebut tidak pernah dicontohkan Nabi. Sunnah-sunnah Nabi diikutinya dengan baik, seperti memelihara jenggot.

Ajaran dan gerakan pemikiran Islam Salafiyah merupakan gerakan pemikiran yang berusaha menghidupkan kembali atau memurnikan ajaran Islam yang berdasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw, sebagaimana yang telah diamalkan oleh para Salaf (para sahabat terdahulu). Tujuan dari gerakan pemikiran Salafiyah adalah agar umat Islam kembali kepada dua sumber utama pemikiran Islam, yakni kitab suci al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw, serta meninggalkan pendapat ulama mazhab yang tidak berlandaskan pada dua sumber ajaran tersebut. Juga memurnikan ajaran Islam dari pengaruh kepercayaan dan tasawuf yang menyesatkan, menghilangkan ajaran tasawuf yang mengkultuskan para ulama dan pemujaan kuburan para wali atau tokoh agama. (Imam Tholhah, 2003 : 33).

Perkembangan Salafi

Gerakan Salafi masuk dan berkembang di Indonesia sejak era kolonial Belanda. Salah satunya yang mencuat adalah Gerakan Paderi yang dipelopori oleh Tuanku Nan Tuo, orang Paderi dari Koto Tuo Ampek Anggek Candung 1784-1803. (Imam Tholhah, 2003 : 35). Ajaran Salafi masuk ke Indonesia melalui para sarjana alumni Timur Tengah, terutama mereka yang bersekolah di Universitas-Universitas di Arab Saudi dan

Kuwait. Dua negara ini merupakan basis utama atau sentral gerakan salafi seluruh dunia. Selain itu, dua negara kaya minyak ini juga merupakan sumber utama pendanaan bagi kelangsungan aktivitas gerakan Salafi.

Menurut Imdadun Rachmat, persentuhan awal para aktivis pro Salafi di Indonesia dengan pemikiran Salafi terjadi pada tahun 1980-an bersamaan dengan dibukanya Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA) di Jakarta. Lembaga ini kemudian berganti nama menjadi LIPIA yang memberikan sarana bagi mereka untuk mengenal dan mendalami pemikiran-pemikiran para ulama Salaf. Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta merupakan cabang dari Universitas Muhammad Ibnu Suud (King Saud University) di Riyadh. Pembukaan cabang baru di Indonesia (Jakarta) ini terkait dengan gerakan penyebaran ajaran Wahabi yang berwajah Salafi ke seluruh dunia Islam. Kampus LIPIA Jakarta telah menghasilkan ribuan alumni, yang umumnya berorientasi Wahabi Salafi dengan berbagai variannya. Kini alumni LIPIA sebagian menjadi aktivis PKS dan sebagian lainnya menjadi da'i Salafi dan aktivis Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).

Kampus LIPIA Jakarta langsung di bawah Universitas Islam Imam Muhammad Ibn Sa'ud, Riyadh, dan dipimpin oleh seorang direktur berkebangsaan Saudi, yang bertanggung jawab dalam bidang akademik dan masalah-masalah administratif, di bawah pengawasan langsung Kedutaan Saudi Arabia di Jakarta. Direktur pertamanya adalah 'Abd al-'Aziz 'Abd Allah al-'Amir, seorang mahasiswa Bin Baz. Sebagai lembaga yang secara administratif bertanggung jawab terhadap LIPIA. Universitas itu memilih dan merekrut para pengajar dari Saudi Arabia, Mesir, Jordania, Sudan, Somalia, dan Indonesia. Mereka bekerja dengan universitas berdasarkan kontrak. Beberapa staf pengajar tambahan direkrut secara pribadi oleh direktur LIPIA.

Begitu pentingnya posisi LIPIA di mata Saudi Arabia, sehingga sejumlah pejabat tinggi Saudi Arabia mengunjungi Lembaga tersebut, seperti: Pangeran Sultan Ibnu Abdul Aziz, Pangeran Sa'ud Al-Faysal, Pangeran Sultan Ibn Salman Ibnu Abdul Aziz, Pangeran Turki Al-Faysal, Khaliq bin Muhamad Al-Anqari, 'Abdul Al-Muhsin Al-Turki, Usama Faysal, 'Abdullah Al-Hijji, 'Abdullah Ibnu Shalih Al-'Ubaid, dan Ibrahim Al-Akbar. Berkat dukungan penuh Saudi Arabia, LIPIA berhasil menebar

pengaruhnya di seluruh Indonesia. (Nurhaidi Hasan, 2008 : 60). Pihak LIPIA juga mencetak kitab-kitab mengenai ajaran Wahabi dan Edisi-Edisi Qur'an yang dibagikan kepada Institusi Pendidikan Islam dan organisasi keagamaan Islam secara gratis. Kitab-kitab yang dicetak diantaranya adalah: 1) Al-'Ubudiyah, Al-'Aqidat Al-Wasyatiyah, oleh Ibnu Taymiyyah. 2) 'Aqiqat Ahlus Sunnah Wal-Jama'ah, oleh Muhammad Ibnu Shalih Al-'Uthaymin, Butlan 'Aqid al-Syiah, oleh Abdul al-Sattar al-Tunsawi, Al-Khuththal-'Arida li al-Syiah al-Istna 'Asyariyah oleh Muhib al-Din al-Khatib, dan Kitab al-Tauhid oleh Muhamad ibn 'Abdu al-Wahhab. Selain itu, LIPIA melakukan kegiatan-kegiatan dakwah seperti perlombaan Musabaqah Tilawatil Qur'an, membuka halaqah-halaqoh dan dauroh-dauroh bekerjasama dengan organisasi keagamaan Islam.

Jangkauan pengaruh LIPIA adalah para mahasiswa yang berhasil dicekoki aspek ajaran Wahabi melalui halaqah-halaqah dan daurah-daurah. Sebagai upaya meningkatkan kampanye Wahabinya. LIPIA memperkenalkan program pengiriman mahasiswa-mahasiswa berprestasi untuk belajar di Saudi Arabia, khususnya di Universitas Imam Muhammad ibn Sa'ud di Riyadh dan Universitas Islam Madinah di Madinah. Melalui program tersebut lebih dari 30 orang alumnnya berhasil melanjutkan studinya di Saudi Arabia setiap tahun. (Nurhaidi Hasan, 2008 : 62). Perkembangan gerakan Salafi di Indonesia juga mendapat dukungan langsung melalui kehadiran tokoh-tokoh Intelektual "Arab" di antaranya dari Arab Saudi sendiri yaitu Kuwait dan Yaman. (Zaki Mubarak, 2007 : 119)

Pengaruh Saudi Arabia mengalir ke Indonesia melalui Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Sekembalinya para alumni yang telah menuntaskan studinya di Saudi Arabia menandai kelahiran generasi Wahabi baru di Indonesia, diantaranya adalah Abu Nida, Ahmad Faiz Asifuddin dan Aunur Rafiq Gufron sebagai kader DDII. Sepulang dari Saudi Arabia, mereka mengajar di pesantren-pesantren, seperti pesantren Al-Mu'min di Ngruki, Wathaniyah Islamiyah di Kebarongan Banyumas dan Al-Furqon di Gresik. Lembaga-lembaga pendidikan ini berkarakter modern. Kurikulumnya menekankan pengajaran bahasa Arab, teologi Islam dan hukum Islam. Para alumni Saudi ini berkomitmen untuk menyebarkan Wahabisme di bawah panji gerakan dakwah Salafi. (Nurhaidi Hasan, 2008 : 65).

Abu Nida lahir di Lamongan Jawa Timur pada tahun 1954. Usai menyelesaikan pendidikannya di PGA Muhammadiyah Karangasem, melibatkan diri mengikuti kursus dakwah di DDII yang diselenggarakan di Pesantren Darul Falah Bogor, sebagai bagian dari program yang dirancang untuk mengirim para dai ke daerah-daerah transmigrasi. Kemudian ia dikirim ke pedalaman Kalimantan Barat. Setelah merampungkan kerjanya di Kalimantan, ia mendapat rekomendasi dari Muhamad Natsir untuk belajar di Saudi. Sebelum belajar di Saudi Arabia (Universitas Imam Muhammad Ibnu Sa'ud) ia terlebih dahulu belajar bahasa Arab di LIPIA.

Sepulang dari almaternya di Saudi, untuk mengembangkan dan memperluas gerakan Salafi ia membuat halaqoh-halaqoh dan dauroh-dauroh Salafi di Masjid Mardiyah dekat Fakultas Kedokteran UGM, Masjid Mujahidin dekat IKIP Jogyakarta, Masjid siswa Graha Pogung, Masjid STM Kentungan dan sebuah rumah di Jl. Kaliurang Yogyakarta. Melalui strategi itulah Abu Nida merekrut sejumlah mahasiswa, khususnya mahasiswa UGM, IKIP dan UPN masuk ke dalam lingkaran pengikut Salafi.

Dukungan dari kedua karib dekatnya, Ahmad Faiz Asifuddin dan Rofiq Gufron, Abu Nida menggelar dauroh satu bulanan di Pesantren Ibnu Qayyim Sleman Yogyakarta dan memperoleh dukungan DDII. Pada awal tahun 1990-an, kegiatan-kegiatan dakwah yang dikembangkan oleh Abu Nida, makin ditopang dengan kedatangan Ja'far Umar Thalib, Yazid bin Abdul Qadir Jawas dan Yusuf Usman Baisa yang sama-sama alumni LIPIA keturunan Hadrami.

Pada awalnya orang-orang yang pernah belajar di Saudi Arabia seperti: Ustadz Yazid bin Abdul Qadir Jawas, Ustadz Abdul Hakim, Ustadz Badrusalam, mereka setelah selesai belajar, di Saudi Arabia dengan Prof. Dr. Syakh Abdurrazaq (Dosen Universitas Jami'ah Al-Islamiyah Madinah), kemudian kembali ke kampung halamannya, lalu mengembangkan dakwah Salafi, dengan mengadakan pengajian di masjid-masjid yang berbasis Muhammadiyah yang ada disekitarnya. Beberapa tahun berikutnya mereka membangun masjid dan membuat kelompok-kelompok pengajian Salafi. Dalam ceramah pengajiannya banyak masyarakat yang tidak setuju dengan isi dakwahnya, karena banyak mengangkat masalah

khilafiyah yang jamak dilakukan oleh mayoritas umat Islam (bid'ah). (Wawancara dengan Ustadz Abu Zuhri, 21 April 2010).

Di wilayah Cileungsi Bogor, Badrussalam membangun sebuah Masjid Al-Barkah yang tidak jauh dari rumahnya. Dakwah Salafi dilakukan melalui ceramah pada waktu khutbah Jum'at dan waktu-waktu shalat subuh serta dalam pengajian atau taklim yang dihadiri oleh kaum laki-laki. Para peserta lazim disebut dengan *Ikhwan*. Isi ceramah yang disampaikan beliau banyak ditentang masyarakat, karena dianggap meresahkan masyarakat setempat yang sudah terbiasa melakukan qunutan, tahlilan, melaksanakan perayaan maulid dan isra mi'raj, mereka katakan itu adalah bid'ah dan sesuatu yang bid'ah itu adalah sesat. Sehingga masyarakat setempat timbul amarah mendatangi masjid tersebut dan menyatakan meminta supaya dakwah tentang menesatkan orang lain segera di hentikan karena akan menimbulkan kemarahan masyarakat yang lebih besar. Mereka selain melakukan dakwahnya melalui jalur pendidikan juga melalui media berupa Radio dan majalah. Seperti yang digagas oleh seperti Pawaz dan Abu Zuhri, Agus Hasan minta persetujuan dari Badrussalam dan Yazid yang pernah belajar di Pondok Pesantren Imam Buchori Solo untuk mendirikan Rodja yaitu radio dakwah ahlussunnah waljama'ah yang didirikan pada tahun 2004, agar jangkauan dakwah Salafi tidak hanya diperuntukkan bagi masyarakat di Bogor saja, tetapi di seluruh Indonesia. Agar seluruh umat di Indoensai mengetahui bahwa dakwah Salafi itu ajaran Islam sesuai teks al-Qur'an dan Sunnah Nabi, mengikuti para shahabat, tabiin dan tabiut tabiin. Dakwah Salafi bertujuan memurnikan ajaran Islam sesuai kitab al-Qur'an dan Kitab As-Sunnah yang bermanhaj Shalafus Shaleh. (Wawancara dengan Ustadz H. Agus Hasan)

Adapun jamaah Salafi, baik yang ada di Timur Tengah maupun di Indonesia tidak ada kepastian berapa jumlahnya, karena tidak terdata, namun jumlahnya dari tahun ketahun semakin meningkat. Indikasi tersebut dapat dilihat ketika diadakan tablig akbar yang diadakan di Mesjid Istiqlal Jakarta, jamaah yang hadir begitu banyak membanjiri masjid tersebut. Dalam Aktivitasnya Salafi, baik di Jakarta, Cileungsi, Kota Bogor dan yang berada di tempat lainnya adalah sama yaitu melakukan dakwah Islam berdasarkan teks al-Qur'an dan AS-Sunnah dengan bermanhaj

Shalafush Shaleh yang diadakan di Masjid-masjid yang berada di seluruh Indonesia. Sehingga beberapa literatur yang menyebutkan tentang adanya bermacam-macam bentuk Salafi seperti: Salafi Haroqi, Salafi Jihadis, Salafi Yamani dan Salafi dakwah tidaklah tepat. Dimana menurut Ustadz Abu Zuhri dan Ustadz Abu Qatadah, jamaah Salafi yang ada di Cileungsi, bahwa tidak ada pembagian nama-nama Salafi tersebut, karena Salafi hanya ada satu yaitu Salafi saja.

Jaringan Salafi

Jaringan Intelektual

Jaringan intelektual Salafi sangat luas, tidak hanya terbatas antar tokoh yang ada di Indonesia, melainkan sampai ke kawasan Timur Tengah. Jaringan intelektual dibangun melalui jalur pendidikan baik perguruan tinggi, maupun pondok pesantren. Kegiatan dilakukan dengan cara adanya kerjasama universitas yang ada di Timur Tengah dengan yang ada di Indonesia. Mereka juga melakukan dakwah keintelektualan mereka melalui ceramah agama di masjid-masjid, seperti yang dilakukan oleh Prof. Dr. Syakh Abdur Razzaq, seorang Dosen Universitas Jami'ah Al-Islamiyah Madinah, yang sering hadir ke Jakarta melakukan ceramah agama di Masjid Istiqlal dan menghadiri kegiatan daurah yang diadakan oleh Yazid bin Abdul Qadir Jawas, seorang ustadz dan tokoh Salafi yang cukup terkenal di Indonesia dan tinggal di Bogor. Ustadz merupakan sebutan untuk ulama Salafi. Yazid bin Abdul Qadir Jawas, memiliki Pesantren Imam Ahmad dan Yayasan Minhajus Sunnah, beliau pernah tinggal di Mataram selama 9 tahun mengembangkan dakwah salafi. Yazid bin Abdul Qadir Jawas merupakan kakak ipar dari Badrussalam dan H. Agus Hasan sebagai pembina dan pendiri radio Rodja. Selain itu ada juga Ustadz Abu Qatadah yang berasal dari Tasikmalaya dan tinggal di Tasikmalaya, ia lulusan dari Yaman dan memiliki Pesantren Ihya As-Sunnah, pada setiap hari Sabtu dan minggu beliau mengajar di masjid-masjid yang ada di Jakarta.

Badrussalam, lulusan dari Timur Tengah dan tinggal di Cileungsi, juga memiliki Masjid Al-Barkah, sebuah TK Al-Barkah, dan beliau mempunyai hubungan pertemanan dengan Zen Al- di Batam dan Abu

Fairuz ketika sama-sama belajar di Timur Tengah. Adapun Syakh Mudrika Ilyas Lc. sebagai Mudir Pesantren Al-Ma'had Bermanhaj Salaf Kabupaten Bekasi selalu mengadakan hubungan baik dengan komunitas Salafi yang ada di Rodja. Begitu pula dengan Abdul Hakim keturunan Arab dan tinggal di Poltangan III Pasar Minggu, Jakarta, beliau selalu bekerjasama dalam mengembangkan dakwah Salafi dengan Yazid bin Abdul Qodir Jawas dan selalu mengajar di Pesantren Imam Ahmad dan Pesantren Minhajus Sunnah Bogor milik Ustadz Yazid bin Abdul Qadir Jawas. Adapun Pawaz asal dari Majalengka lulusan dari Pesantren Imam Bukhori Solo, yang kini tinggal di Cileungsi, juga selalu mengajar di Masjid Al-Barkah.

Para ulama Salafi antara satu dengan lainnya saling berkomunikasi dalam rangka pengembangan jaringan keintletualan dan dakwah mereka, seperti yang dilakukan oleh Arman Amri asal dari Padang yang tinggal di Bogor, Mauludi Abdullah lulusan dari Madinah, Hamzah Abbas asal dari Bekasi lulusan dari LIPIA Jakarta, Zainal Abidin berasal dari Lamongan tinggal di Cileungsi; Abu Zuhri yang pernah mondok di Pesantren Imam Bukhori dan sekarang ini menjadi mahasiswa LIPIA tinggal di Cileungsi, Ali Musri asal Padang lulusan dari Madinah, Oja asal Padang tinggal di Cileungsi, Abu Fairuz tinggal di Batam, Kumaidi tinggal di Lombok, Abu Nida' tinggal di Yogyakarta, Ahmad Faiz Asifuddin tinggal di Solo memiliki Pesantren Islam Al-Irsyad; Muhamad Umar As Sewed tinggal di Solo, Djazuli Lc memiliki Pesantren Hidayatun Najah di Bekasi, Firdaus Sanusi, Abu Haidar, Abu Lukman, Ali Subana; Syakh Mudrika Ilyas Lc, Mudir Al-Ma'had, Abu Islama Imanuddin Lc, Ali Saman Hasan Lc sebagai pendiri dan pengasuh Sekolah Dasar Islam (SDI) An-Najah yang berlokasi di Jl. Raya Pos Pengumben Kelurahan Srengseng Jakarta Barat, dan Zain Al-Atas di Batam.

Jaringan intelektual Salafi, juga merambah kekawasan Timur Tengah seperti: Universitas Jami'ah Al-Islamiyah Madinah, banyak menerima santri-santri dari Indonesia, mereka juga menerima HTI dan juga dari organisasi-oraganisasi keagamaan Islam lainnya. Di Indonesia jaringan intelektual Salafi juga dibangun dengan cara kerjasama kegiatan antar pondok pesantren, seperti: Pesantren Islam Al-Irsyad yang beralamat di Jl. Raya Solo, Semarang, KM. 45 Kecamatan Tengaran Kabupaten Semarang Jawa Tengah, yang bekerjasama dengan pesantren-pesantren yang

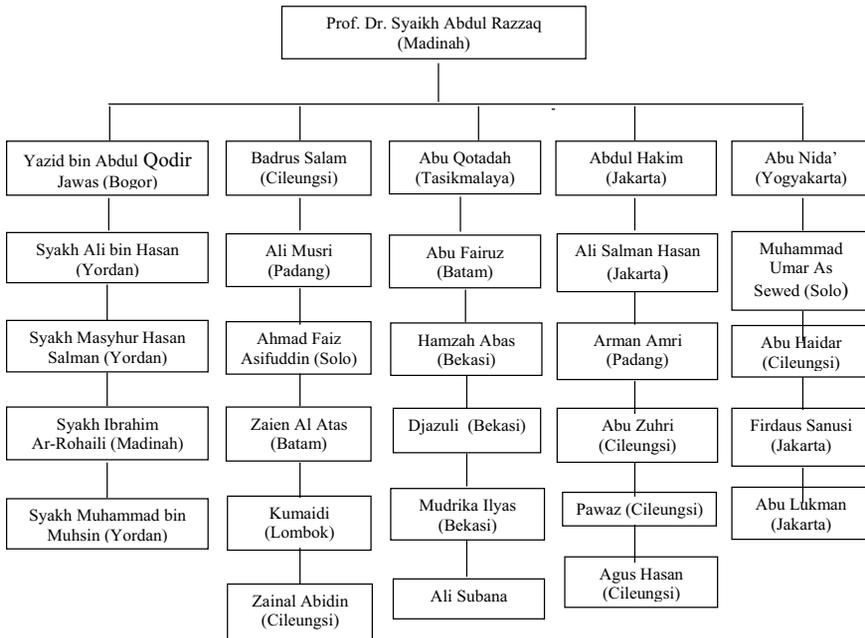
dipimpin oleh Ustadz Yazid bin Abdul Qadir Jawas seperti pesantren Imam Ahmad dan pesantren Minhajus Sunnah dalam mengembangkan dakwah Salafi; Pesantren Ihya As-Sunnah Tasikmalaya yang beralamat di Jl. Terusan Paseh BCA No. 11 Tuguraja Kecamatan Cihideng Kota Tasikmalaya, lembaga ini selalu bekerjasama dalam mengadakan Musabaqah Tahfizul Qur'an, dimana para santrinya dikirim beberapa orang sebagai perwakilan untuk menjadi peserta; Pesantren Al-Ma'had Bermanhaj Salaf yang beralamat di Jl. MT. Haryono Kp. Awirangan Desa Taman Sari Kecamatan Setu Kabupaten Bekasi, dimana lembaga tersebut bekerjasama dalam penerimaan siswa baru dengan jalur hubungan mengirimkan brosur-brosur ke Rodja; Sekolah Dasar Islam An-Najah yang beralamat di Jl. Raya Pos Pengumben No. 21 Kelurahan Serengseng Kecamatan Kembangan Jakarta Barat, sekolah ini juga tidak lepas dari pengawasan pimpinan Pondok Pesantren yang bermanhaj Salaf yang berada di Bekasi; Pesantren Minhajus Sunnah Kota Bogor dan Pesantren Imam Ahmad Branangsiang yang dipimpin oleh Ustadz Yazid bin Abdul Qadir Jawas.

Pada pondok pesantren Minhajus Sunnah merupakan kumpulan santri kelas tinggi (taklim), mereka diharuskan mondok selama 2,5 tahun. Setelah selesai mondok, mereka diperbolehkan berdakwah di wilayah mana saja. Tetapi setiap bulan melapor tentang kegiatan dakwahnya itu. Bila sudah melakukan dakwah selama satu tahun, ia sudah bebas tanpa harus melapor kembali tentang dakwahnya itu. Para da'i Salafi juga seringkali melakukan pertemuan (Daurah). Dalam setiap pertemuan setahun sekali para Syakh yang hadir biasanya dari Yordan dan Madinah. Dari Yordan yang biasa hadir yaitu: Syakh Ali bin Hasan, Syakh Masyhur Hasan Salman, Syakh Muhamad bin Musin dan syakh Salim. Dari Madinah yang biasa hadir adalah: Syakh Abdur Razaq dan Syakh Ibrahim Ar-Rohaili.

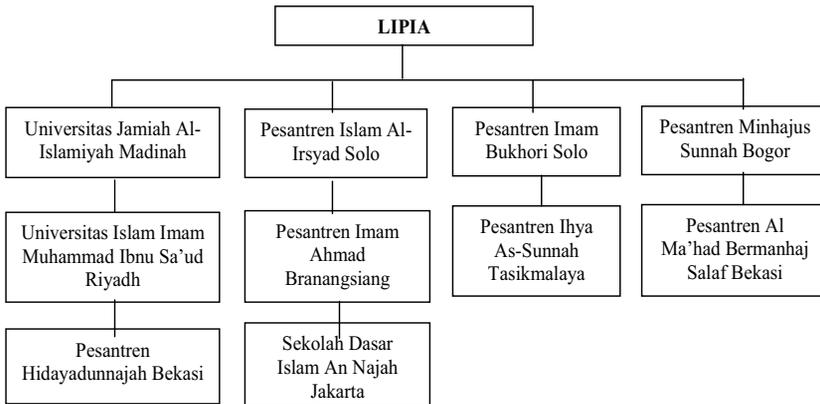
Pelaksanaan daurah itu berlangsung selama lima hari. Tempat pelaksanaan daurah biasanya di Blasingki atau di Mojekerto, juga di Cipanas. Perwakilan yang hadir biasanya tingkatan Muallim, yaitu orang yang memiliki Radio dan Majalah dan pemilik Hotel, demikian wawancara yang penulis lakukan dengan Kepala Tata Usaha Yayasan, Beta, 28 April 2010. Begitu juga melalui Universitas Jami'ah Al-Islamiyah Madinah,

Pesantren Islam Al-Irsyad di Solo, Pesantren Ihya As-Sunnah tasikmalaya, Pesantren Al-Ma’had Bermanhaj Salaf di Kabupaten Bekasi, Sekolah Dasar Islam An-Najah di Kecamatan Kembangan Jakarta Barat, Yayasan Minhajus Sunnah di Bogor dan Pesantren Imam Ahmad di Branangsiang; Majelis taklim-majlis taklim yang ada di Indonesia. Pesantren tersebut selalu mengadakan hubungan baik dengan pesantren-pesantren yang bermanhaj salaf, dan berada di seluruh Indonesia. Dengan demikian dari masing-masing pondok pesantren maupun universitas yang satu dengan yang lainnya, saling bekerjasama dalam mengajar dan saling mendukung dalam meningkatkan kualitas para santri atau anak didiknya, sehingga mereka dapat mengembangkan dakwah Salafi melalui jaringan intelektual mereka dan dapat mengembangkannya di wilayahnya masing-masing. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada skema jaringan intelektual Salafi.

Jaringan Intelektual Individu Salafi



Jaringan Pendidikan Salafi



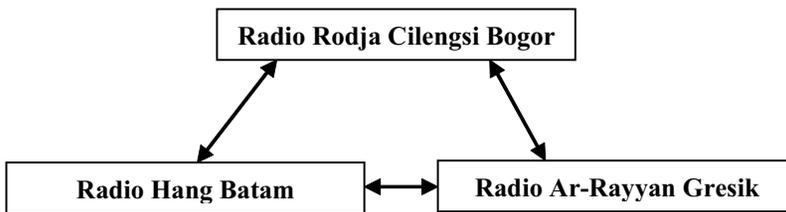
Jaringan Kelembagaan

Selain mengembangkan jaringan intelektual melalui jalur pendidikan, mereka juga mengembangkan dakwahnya melalui berbagai media massa, seperti mendirikan beberapa stasiun radio. Salah satu stasiun radio Salafi terbesar dan sekaligus pusat informasi Salafi di Indonesia yaitu stasiun radio Rodja. Dimana para ulama atau tokoh-tokoh Salafi dari dalam maupun luar negeri dapat mengisi siaran langsung di radio tersebut, seperti yang dilakukan Prof. Dr. Syakh Abdur Razzaq yang melakukan siaran langsung tentang keagamaan di Rodja, dilakukan pada malam hari, dalam satu minggu 2 (dua) kali. Begitu pula dengan Yazid bin Abdul Qadir Jawas, beliau senantiasa mengisi siaran keagamaan di Rodja, apalagi beliau merupakan pembina Rodja, yang bertanggung jawab agar programnya dapat berjalan dengan baik dalam mengembangkan dakwah salafi. Yazid bin Abdul Qadir Jawas merupakan kakak ipar dari Ustazd Badrussalam dan H. Agus Hasan sebagai pembina dan pendiri Rodja. Begitu juga dengan Abu Qatadah yang berasal dari Tasikmalaya dan tinggal di Tasikmmalaya, ia lulusan dari Yaman juga mengisi siaran keagamaan di Rodja pada setiap hari Sabtu dan minggu. Badrussalam, lulusan dari Timur Tengah dan tinggal di Cileungsi, juga memiliki Radio Ahlussunnah Wal-Jama'ah, beliau mempunyai hubungan pertemanan dengan Zen Al-Atas pemilik Radio

Hang di Batam. Adapun Syakh Mudrika Ilyas Lc. Bekasi selalu mengadakan hubungan dengan komunitas Salafi yang ada di Rodja.

Radio Rodja yaitu singkatan dari Radio Dakwah Ahlus Sunnah Wal-jama'ah, yang berdiri pada tahun 2004 oleh H. Agus Hasan. Berdirinya Rodja ini merupakan salah satu upaya komunitas Salafi. Radio Rodja yang berada di Kecamatan Cileungsi Kabupaten Bogor, merupakan tempat para ulama/tokokh/ustadz Salafi mengembangkan dakwah mereka, hampir semua ustadz salafi yang berada di Indonesia menyampaikan dakwahnya di Rodja. Selain radio mereka juga mengembangkan dakwanya melalui majalah, seperti majalah As-Sunnah dan majalah Fatawa di Yogyakarta. Jaringan tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

Jaringan Komunikasi Kelembagaan Salafi Melalui Radio



Jaringan Pendanaan

Berdasarkan informasi dari berbagai literatur disebutkan bahwa pendanaan kegiatan Salafi berasal dari negara Timur Tengah termasuk Kuwait. Namun pendanaan Salafi yang ada di Bogor diperoleh dari sumbangan dari para simpatisan Salafi yang menyumbang melalui rekening Rodja, sumbangan dari jamaah Salafi sendiri, dan sumbangan dari salah seorang pemilik hotel GA di Jakarta dan pemilik hotel Alma di Tanah Abang yaitu Ahmad Jawas, seorang murid dari Ustadz Yazid bin Abdul Qadir Jawas, juga dari para pengusaha yang mengeluarkan zakat dan infaqnya.

Selain itu sumber dana juga di peroleh dari penjualan jahe, penjualan buku-buku Salafi, habatus sa'adah, sari kurma, minyak wangi dan sebagainya, ungkap Yazid dan Abdul Hakim.

Jaringan Pendanaan



Pandangan terhadap Dakwah Salafi

Jamaah Salafi

Penulis berhasil mewawancarai anggota jamaah Salafi. Hanif misalnya, pemuda asal Cikarang ini memiliki latar belakang pendidikan SDN, SMPN dan SMAN di Cikarang. Saat ini ia menempuh perguruan tinggi di Universitas Islam Al-Azhar Jakarta jurusan Elektro. Sejak SMP sudah belajar agama Islam. Dia dulu pernah ikut taklim di HTI dan PKS. Setelah itu pindah ke Salafi. Kepindahannya ke Salafi karena jamaah ini bukan organisasi dan tidak berpolitik. Salafi menurutnya adalah kumpulan orang-orang yang senang mengkaji agama berdasarkan al-Qur'an dan As-sunnah. Salafi memberantas bid'ah (perbuatan yang tidak dicontohkan Nabi). Menurutnya sunnah-sunnah Nabi diikutinya dengan baik, seperti memelihara jenggot.

Kemudian Abdul Aziz atau biasa dipanggil Aji, pemuda asal Jawa Tengah ini berlatar belakang pendidikan SDN, SMP dan STM. Saat ini ia kuliah di Ma'had Usman bin Affan Bambu Apus Jakarta Timur. Pada awalnya Aji merasa aneh melihat kakaknya berjenggot dan pakai celana panjang di atas mata kaki. Keluarganya di Jawa Tengah juga melihat ada perubahan pada kakaknya. Kakaknya tidak memberikan jawaban kepada keluarga, hanya memberikan kaset yang berisi ceramah dari para ustadz Salafi. Dari situlah keluarganya mengerti secara perlahan-lahan inti dakwah Salafi. Selesai menamatkan pendidikan SMP, Aji mengikuti kakaknya itu ke Bogor. Semenjak itulah ia intensif mengikuti kajian-kajian Salafi dan ia mulai tertarik dengan manhaj dakwahnya.

Aparat

Sukarya adalah Ketua RW 05/RT 02 di sebuah perkampungan di Kelurahan Cileungsi Bogor. Ia memandang Salafi bermanhaj al-Qur'an dan kitab al-Hadist. Namun menurutnya dalam hal penyampaian dakwahnya ada yang cocok dan ada yang tidak cocok. Yang tidak cocok karena masyarakat masih awam dan sudah terbiasa melakukan perkara-perkara yang menurut Salafi adalah bid'ah. Walaupun isi ceramah tersebut tidak berkenan di masyarakat, tetapi di daerah ini belum pernah terjadi kekerasan.

Kasus yang pernah muncul yaitu masyarakat hendak melakukan penyerangan terhadap kelompok Salafi, ditengarai dakwah mereka terlalu keras. Menurut Sukarya, peristiwa yang tidak diinginkan dapat dihindari. Untuk mengantisipasi munculnya aksi lebih besar, ia mengungkapkan bahwa biarkan saja mereka berdakwah asalkan mereka tidak mengganggu masyarakat sekitar.

Kelompok Salafi dalam melakukan dakwahnya seperti pengajian ibu-ibu sering mereka memberikan sembako dan pengobatan gratis. Dari situlah Masyarakat sebagian tertarik mengikuti pengajian dan melakukan shalat Jum'at bersama mereka. Bahkan masyarakat di sekitarnya sekarang sudah ada yang memakai celana di atas mata kaki dan memelihara jenggot. Begitu pula anak saya yang pernah ikut pengajian itu dan mau pakai jilbab bercadar dan pakai baju gamis warna hitam.

Penutup

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa Jaringan intelektual Salafi dibangun dan dikembangkan melalui jalur pendidikan yaitu melalui perguruan tinggi (universitas) dan pondok pesantren modern serta melalui jalur dakwah di masjid-masjid. Mereka melakukan kerjasama dengan universitas baik yang ada di Indonesia maupun yang ada di Luar negeri terutama dari Timur Tengah, seperti Saudi Arabia, Kuwait, Yaman, Yordania. Untuk menunjang program dakwahnya mereka menyebarkan misi dakwah mereka melalui jaringan kelembagaan melalui Radio dan Majalah, seperti radio Rodja, radio, Hang Batam, radio Ar-Rayyan di Geresik dan majalah As-Sunnah dan majalah Fatawa di Yogyakarta. Adapun jaringan pendanaan Salafi yang ada di wilayah Bogor, mereka tidak mendapatkan

sumbangan dari negara manapun, kecuali dari orang-orang salafi dan para simpatisan salafi serta dari para pengusaha yang berada di wilayah Indonesia.

Rekomendasi dari kajian ini adalah; kalangan Salafi lebih membuka diri dan mensikapi perbedaan dengan penuh semangat persaudaraan. Juga perlu dilakukan pendekatan persuasif terhadap kelompok Salafi oleh kalangan umat Islam lainnya terutama tokoh agama dalam mensikapi perbedaan/khilafiyah agar tidak ada saling tuduh, tetap dalam semangat persaudaraan dan kebersamaan. Dengan demikian tidak akan terjadi aksi mengklaim kebenaran pada dirinya semata; Jaringan kerjasama kelompok Salafi dalam hal kelembagaan, intelektual dan pendanaan terhadap kelompoknya sudah baik, sehingga dapat di contoh oleh umat Islam lainnya. Kepada pemerintah melalui Kementerian Agama RI, sebaiknya mengadakan kerjasama (merangkul) dalam kegiatan keagamaan kepada kelompok-kelompok Salafi yang ada di seluruh Indonesia.

Daftar Pustaka

- Hasan, Noorhaidi. 2008. *Laskar Jihad, Islam, Militas, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia dan KITLV-Jakarta.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qodir. 2009. *Mulia dengan Manhaj Salaf*. Bogor: Pustaka At-Taqwa.
- , 2009. *Syarah Akidah Ahlus Sunah Wal Jama'ah*. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, Juni.
- Mubarak, M. Zaki. 2007. *Genealogi Islam Radikal di Indonesia Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia.
- Mufid, Ahmad Syafi'i. 2009. *Profil Aliran Faham Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Harmoni Nomor 31 Juli-September.
- Syamsuddin, bin Zaenal Abidin. 2009. *Buku Putih Dakwah Salafiah*. Pustaka Imam Abu Hanifah, Juni.
- Tholhah, Imam. 2003. *Gerakan Islam Salafiyah di Indonesia*. Jurnal Edukasi Volume I Puslitbang Pemda Nomor 3 Juli-September.

Hubungan Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural di Kota Sukabumi

M. Yusuf Asry

Peneliti Utama Puslitbang
Kehidupan Keagamaan

Abstract

This research aims to understand the internal relation between religious people in a multicultural society in Sukabumi. Results indicate that open and intensive interreligious relations generate solid harmony, while the Internal and Inter relation between religious leaders is "pseudo harmony", because of the fact that an understanding towards differences has not yet been accepted and institutionallized at the grass root level. Conflicts are prone to occur in preaching and the building of houses of worship. The prevention of conflicts and the model of Solution to end conflicts were based on local wisdom, which were proven effective in maintaining religious harmony. This research uses qualitative approach.

Keywords: relation, multicultural, society, and conflict

Pendahuluan

Sejak reformasi digulirkan tahun 1998, bangsa Indonesia yang dikenal ramah dan rukun mulai menuai konflik di berbagai daerah. Pemicunya yakni persoalan budaya, etnis, ras, okonomi, politik dan agama. Kasus yang dikait-kaitkan dengan agama seperti pembakaran Gereja di Ketapang Povinsi DKI Jakarta, dan pembakaran Masjid di Kupang Provinsi Nusa Tenggara Timur, konflik sosial di Ambon Provinsi Maluku, di Maluku Utara, dan di Poso Sulawesi Tengah. Konflik tersebut melibatkan dukungan masing-masing umat beragama. Konflik pada awal reformasi tersebut dikhawatirkan berdampak pada masyarakat Kota Sukabumi yang multikultur.

Kota Sukabumi termasuk daerah tidak pernah muncul konflik atau “rukun-rukun” saja.

Kajian ini dilakukan secara komprehensif untuk memperoleh informasi secara mendalam mengenai kehidupan keagamaan di wilayah ini. Sebagaimana disampaikan oleh pemerintah daerah, pihaknya lemah dalam data dan lebih pada asumsi. Faktor kurang komunikasi antar dan sesama umat menjadi pemicu munculnya konflik. (Sukabumi Membangun, 2007: 88-89).

Kajian ini sangat urgen dilakukan dan memiliki arti penting bagi eksistensi kerukunan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan tujuan mengungkapkan, bagaimana hubungan umat beragama, baik intern suatu agama maupun antarumat beragama dalam masyarakat multikultural di Kota Sukabumi.

Signifikansi penelitian diharapkan hasilnya menjadi masukan bagi pengambil kebijakan dalam mengantisipasi dan mengatasi konflik dan sekaligus memantapkan kerukunan umat beragama. Kementerian Agama dan jajarannya di daerah, pemerintah daerah dan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) menjadi pengayom wadah berhimpunnya wakil majelis-majelis agama, organisasi keagamaan dan pemuka agama serta tokoh masyarakat.

Data dikumpulkan dengan menggunakan tiga teknik, yaitu observasi, wawancara dan studi kepustakaan. Wawancara mendalam (*depth interview*) dengan narasumber para pimpinan majelis-majelis agama, dan pejabat Kantor Kementerian Agama, Kantor Kesbang Politik dan Linmas Kota Sukabumi, pengurus rumah ibadat dan anggota masyarakat. Observasi dilakukan di rumah ibadat yang pernah terjadi kasus.

Data dan informasi yang telah terkumpul diolah dan dianalisis melalui tiga tahap. *Pertama*, reduksi data (seleksi dan penyederhanaan). *Kedua*, penyajian data (*display*) disusun dan naratif. *Ketiga*, penarikan kesimpulan/ verifikasi (Matthew B. Milles dan A. Michael Huberman, 1992: 15-18). Selanjutnya, Penulis merumuskan implikasi dan rekomendasi hasil penelitian. Klarifikasi dilakukan melalui diskusi (*focused group discussion*), baik dengan informan para pejabat terkait maupun pengurus FKUB.

Selayang Pandang Kota Sukabumi

Kota Sukabumi menarik untuk dijadikan obyek penelitian dengan pertimbangan; a)masyarakat Sukabumi yang plural (*plural society*), yaitu multiagama (*multireligious*) dan multibudaya (*multiculturalism*), b) masyarakat Sukabumi hidup rukun, baik intern maupun antarumat beragama, dan c)kasus-kasus keagamaan yang bermuara kepada konflik dapat diselesaikan dengan karifan lokal.

Kota Sukabumi merupakan salah satu dari 26 Kabupaten/kota di Provinsi Jawa Barat. Sebutan Soekaboemi telah mulai digunakan pada tahun 1815. Kata Soekaboemi berasal dari Bahasa Sunda, terdiri dari kata: “suka” dan “bumen”. Suka berarti senang. Bumen ialah tempat tinggal. Maksudnya, orang yang datang ke Sukabumi lalu ingin bertempat tinggal di daerah tersebut, dan tidak kembali lagi karena merasa senang. Pada masa lalu dirasakan udaranya sejuk dan nyaman.

Kota Sukabumi terdiri dari 7 kecamatan, yaitu Kecamatan Baros, Citamiang, Warudoyong, Gunung Puyuh, Cikole, Lembur Situ dan Cibereum. Batas wilayahnya sebelah utara dengan Kecamatan Sukabumi, sebelah selatan Kecamatan Nyalindung, sebelah barat dengan Kecamatan Cisaat dan sebelah timur Kecamatan Sukaraja. Secara keseluruhan luas daerah ini 48.0023 km². Jarak dari ibukota negara (Jakarta) 120 km, dan dari ibukota provinsi (Bandung) 96 km (BPS, 2008: 21).

Penduduk Kota Sukabumi pada tahun 2007 berjumlah 280.647, jiwa terdiri dari laki-laki 142.022 jiwa (50,61%) dan perempuan 138.625 jiwa (49,39 %). Penduduk tersebar pada 7 kecamatan, di kecamatan Baros 24.787 jiwa, Citamiang 40.586 jiwa, Warudoyong 43.574 jiwa, Gunung Puyuh 36.084 jiwa, Cikole 52.653 jiwa, Lembur situ 27.582 jiwa, dan Cibereum 24.173 jiwa.

Etnis penduduk Kota Sukabumi bervariasi. Etnis terbesar yaitu Sunda, menyusul etnis Jawa, Minang, Batak dan Aceh. Mereka tersebar di 7 kecamatan. Wilayah paling heterogen di Kecamatan Cikole dan Warudoyong.

Mayoritas penduduk Kota Sukabumi beragama Islam. Berdasarkan data registrasi penduduk tahun 2007, dari segi penganut agama tercatat

280.647 jiwa. Penganut Islam berjumlah 269.462 Islam, 4.090 Kristen, 3.878 Katolik, 2.397 Buddha, dan 820 Hindu. (BPS, 2008:142).

Dalam kurun waktu lima tahun (2003-2009) jumlah rumah ibadat dari tiap agama mengalami pertumbuhan yang signifikan, seiring dengan penambahan jumlah penduduk. Berdasarkan pendataan oleh Kantor Kementerian Agama Kota Sukabumi pada tahun 2003 tercatat 1.118 rumah ibadat, dengan perincian: rumah Ibadat Islam 1.099 buah terdiri dari 345 masjid, 186 mushalla dan 568 langgar, serta 14 gereja, dan 5 vihara. Pada tahun 2007 bertambah menjadi 1.129 rumah ibadat yang terdiri dari rumah ibadat Islam 1.106 buah (360 masjid, 125 mushalla, 621 langgar, serta 21 gereja dan 2 vihara (BPS, 2008:143). Sedangkan data pada Kantor Kementerian Agama tahun 2008 tercatat 386 masjid 152 mushalla, 22 gereja Kristen, 1 gereja Katolik, 1 pura dan 1 vihara.

Jumlah rumah ibadat dalam lima tahun terakhir (2003-2009) ada yang bertambah dan ada yang berkurang. Rumah ibadat Islam bertambah 30 buah (15 masjid dan 35 langgar, tetapi jumlah mushalla berkurang 21 buah). Gereja bertambah 7 buah (dari 14 ke 21). Menurut Pendeta Maurits J.Takaendangan (29 Agustus 2009) sebenarnya terdapat 22 gereja Kristen. Namun, sebuah Gereja Kristen Perjanjian Baru ditutup, karena jemaatnya terbaatas, ada yang pindah keluar kota, dan yang ada menggabungkan pada gereja sekitarnya.

Gereja Katolik ST. Joseph terletak di tengah Kota Sukabumi terbilang cukup megah dan luas. Menurut Pastur Yan Laju asal Flores (30-08-2009) gereja ini merupakan satu-satunya gereja bagi umat Katolik di Kota Sukabumi. Ada juga Pura Hindu yang dapat menampung sekitar 400-an umatnya, satu-satunya terletak di Komplek Secapa POLRI di Jln. Bhayangkara. Pura tersebut dibangun tahun 2000 atas inisiatif H. Juarnus Kepala Secapa.

Organisasi keagamaan tumbuh dan berkembang. Namun tidak semua mendaftar diri pada Kantor Kementerian Agama maupun Kantor Kesbang Linmas dan Politik (Hardi Harpan, Kepala Kantor Kesbanglinmas dan Politik Kota Sukabumi, 27-08-2009). Ormas Islam yang tercatat pada Kantor Kesbang tahun 2008, yaitu: Majelis Ulama Indonesia (MUI), Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Persatuan Islam (Persis),

Persatuan Umat Islam (PUI), Jamiyatul Muslimin Indonesia (JAMI), Dewan Masjid Indonesia (DMI), Aisyiyah, dan Muslimat NU, Ikatan Jamaah Ahlul Bait (IJABI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), dan Persaudaraan Muslimin.

Kerukunan Intern Umat Beragama

Umat Islam memiliki dua potensi dominan yang mendukung kerukunan internalnya. *Pertama*, *ta'aruf* Ramadhan dikoordinasikan oleh MUI difasilitasi pemerintah kota. Kegiatan yang diikuti oleh ormas dan lembaga-lembaga pendidikan Islam menampilkan berbagai atraksi sebagai syiar Islam, dan membangun silaturahmi, komunikasi, dan kerjasama antar pimpinan ormas Islam beserta anggotanya. *Kedua*, Interaksi alim ulama dalam MUI.

Umat Islam Sukabumi terbagi menjadi dua penganut madzhab, yakni Syafi'i dan Hanbali. Kelompok yang bermadzhab Syafii tergabung dalam ormas Islam, seperti NU, PUI, Al Washliyah, dan Perti non-Madzhab seperti Muhammadiyah, Persis, Al Irsyad dan LDII. Mereka saling pengertian, menghargai satu dengan yang lain serta lebih toleran pada tradisi lokal. Sedangkan kelompok selain ormas tersebut berhaluan madzhab Hanbali yang mengikuti tradisi Salaf (manhaj Ibnu Taimiyah, kembali pada Al Qur'an dan Al Hadits dengan tradisi salafiah).

Umat Kristen dan Katolik memiliki institusi pembinaan kerukunan internal, tetapi terbatas pada kegiatan Natal bersama. (Pastur Yan Laju, 30/08/10). Sedangkan Umat Buddha mempunyai media membangun kerukunan internal, yaitu upacara Waisak bersama, ceramah pencerahan dan seminar. Biasanya inisiatif penyelenggara ialah Majelis Buddha Indonesia (MBI). Umat Hindu memiliki kegiatan bersama di Pura Giri Wira Dharma yaitu acara Purnama Tilem yang diselenggarakan tiap bulan diikuti sekitar 200-an umat.

Kerukunan Antar Umat Beragama

Hubungan antarumat beragama didukung oleh kearifan lokal yang dikembangkan oleh masing-masing penganut agama dan lembaga-lembaga kerukunan. Kearifan Lokal tercermin pada motto Kota Sukabumi ialah "*reugreug pegeuh repeh repih*" yang artinya tangguh, kukuh, aman,

tentram dan bersatu (BPS Kota Sukabumi, 2008: vi dan 8). Dengan demikian akan terwujud kehidupan yang rukun dan aman, termasuk rukun antar umat beragama (Hardi Harpan, 27-08-2009). Di samping itu juga terdapat petuah, yaitu "*Asih, Asah, Asuh*". Kata *asih* berarti kasih, *asah* berarti tajam, dan *asuh* berarti bimbingan. (Ade Munhiyar, 27-08-2009). Maksud petuah tersebut ialah masyarakat Kota Sukabumi hidup saling kasih mengasih (asih), sehingga akan mempertajam kepekaan (asah), dan saling memberikan bimbingan satu dengan yang lain (asuh).

Peran wadah kerukunan umat beragama sangat besar dalam memelihara kerukunan. Sebelum terbentuk Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) pada tanggal 20 Maret 2007, telah berdiri Forum Komunikasi Umat Beragama Sukabumi (FKUSI) pada tahun 1997. Forum ini dibentuk untuk mengantisipasi dampak kerusuhan antar umat beragama (Kristen dan Islam) di Ambon, Maluku. Forum tersebut digagas oleh para pemuda yang tergabung dalam wadah Komite Nasional Pemuda Indonesia (KNPI). Tokohnya antara lain Ade Munhiyar (aktivis KNPI dan Badan Koordinasi Persatuan dan Kesatuan Bangsa). Ade terpilih sebagai ketua FKUSI, kemudian menjadi ketua FKUB. Upaya memelihara kerukunan diantaranya silaturahmi, komunikasi, kemah kerukunan, bakti sosial, donor darah peduli Ramadhan, do'a dan renungan duka bersama.

Forum Komunikasi Antarumat Beragama (FKAUB) merupakan lembaga independen yang memperoleh legitimasi pemerintah. FKAUB dikukuhkan melalui Keputusan Walikota No.244 Tahun 2002. FKAUB bergerak di bidang sosial dan pemantauan kerukunan umat beragama. Sekalipun telah terbentuk FKUB tahun 2007, FKAUB tetap eksis, hanya programnya dilaksanakan oleh FKUB.

Pada tahun 2006 terbit Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri (PBM) No. 9 dan 8 tahun 2006 tentang Pedoman dan Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat. Mengacu pada amanat PBM tersebut, majelis-majelis agama (MUI, BKSG (Kristen), unsur Katolik, Buddha dan perwakilan etnis Cina bersama tokoh agama lainnya mengadakan musyawarah untuk pembentukan FKUB. Diawali konsultasi

Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Sukabumi (Drs. H. Abu Bakar Shiddiq) dengan Walikota Sukabumi (H. Mokh. Muslikh Abdusyukur. S.H., M.Si).

Musyawahar majelis-majelis agama Kota Sukabumi berjalan selama tiga kali yang difasilitasi Pemerintah Kota. Pada tanggal 1 Maret 2007 terbentuklah kepengurusan FKUB periode 2007-2012. Sesuai aturan PBM, pengurus FKUB berjumlah 17 orang. Pengurus harian terdiri dari: Ade Munhiyar, M.S., M.SE selaku Ketua (Muhammadiyah), K.H. Ayi Rustandi Asya'ri, S.PdI sebagai Wakil Ketua (NU), pendeta Maurits J. Takaengdangan selaku Wakil Ketua (Kristen/BKSG), Rizal Yusuf Ramdhan S.Ag, M.Pd sebagai sekretaris (MUI), Joko Prayitno S.Pd selaku wakil sekretaris (Katolik). Anggota sebanyak 12 orang terdiri dari unsur: Muhammadiyah, NU, Persis, PUI, BKSG, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, tokoh masyarakat Tionghoa, dan tokoh Muslim. Kepengurusan dikukuhkan oleh Walikota dengan Keputusan No. 64 tahun 2007 tanggal 20 Maret 2007. Sementara itu, FKAUB dicabut melalui SK Walikota dan dinyatakan tidak berlaku lagi. Namun, menurut Ade Munhiyar, eksistensi FKAUB masih tetap ada, kegiatannya diambil alih oleh FKUB.

Pada saat penelitian ini dilakukan, FKUB baru mendapat fasilitas ruangan sekretariat dari Pemerintah Kota tetapi belum ditempati. Perannya masih terbatas pada pertemuan rutin triwulan, melakukan pemantauan kehidupan keagamaan, terutama menjelang dan pelaksanaan hari-hari besar keagamaan. FKUB memberikan rekomendasi izin pendirian rumah ibadat seperti pada kasus Balai Kerajaan Saksi Yehova). Ia juga melakukan audiensi dan konsultasi dengan Pemkot Sukabumi.

Peneliti memperoleh kesempatan mengikuti pertemuan FKUB. Pertemuan ini dihadiri oleh 14 dari 17 anggota pengurus. Diantara agendanya adalah mendengarkan laporan pemantauan pelaksanaan ibadah puasa Ramadhan. Pertemuan dilanjutkan dengan buka bersama bertempat di Gedung Selamat, Jl. RE. Martadinata, Kota Sukabumi. Prinsip kebersamaan yang dikembangkan yakni "*Perbedaan agama adalah anugerah, sedangkan ajaran agama urusan masing-masing penganutnya*".

Tiap muncul kasus keagamaan yang mengarah pada konflik segera diinformasikan, dipantau, didiskusikan dan dicarikan solusinya oleh pemuka agama melalui wadah kerukunan. Walikota H. Mokh Muslikh

sangat tanggap dan terbuka dalam masalah kerukunan. Jika muncul kasus keagamaan Walikota meminta informasi langsung dari pemuka agama terkait, dan secara bersama-sama mencarikan solusinya. Pertemuan berkala antarpemuka agama dilakukan.

Kemah Kerukunan Umat beragama diwarisi oleh FKUB dari FKAUB. Peserta kemah ialah wakil-wakil ormas keagamaan dan pemuda dari berbagai agama. Pada tahun 2007, kemah dilakukan di Cidahu, Kabupaten Sukabumi dengan kegiatan saling berkenalan, malam keakraban, ceramah wawasan keagamaan, dan diskusi kerukunan. Bakti sosial umat beragama dikoordinasikan oleh FKUB ialah memberikan bantuan beras dan sembako murah kepada masyarakat yang dilaksanakan rutin hampir tiap tahun sejak 2007.

Donor Darah Peduli Ramadhan diselenggarakan kerjasama Komisi Sosial Badan Kerjasama Gereja Sukabumi, Perhimpunan Tionghoa Indonesia Cabang Kota Sukabumi dengan Unit Transfusi Darah Palang Merah Indonesia (PMI). Sebagai contoh pada bulan Ramadhan 1430 H/ 2009 M diadakan donor darah tanggal 22 Agustus - 19 September 2009, bertempat di PMI Jln. Kenari No. 2 Sukabumi. Sumbangan darah umumnya dari nonmuslim di bulan Ramadhan sangat dibutuhkan, sementara umat Islam dalam kondisi puasa.

Doa bersama melibatkan para tokoh dari berbagai agama. Pada awalnya do'a dibacakan oleh pemuka masing-masing agama, secara bergantian. Namun, terakhir ini untuk acara-acara nasional ditradisikan do'a bersama dengan pembaca do'a secara fungsional oleh Kepala Kantor Kementerian Agama didampingi oleh para pemuka dari masing-masing agama. Di samping itu, juga ada kegiatan do'a disertai renungan bersama, seperti dalam menyikapi peristiwa bencana alam tsunami Aceh pada tahun 2004 silam.

Kerjasama antarumat beragama seperti seminar dan sejenisnya, FKUB bekerjasama dengan para pihak terkait. Di antaranya dengan Komisi Pemilihan Umum (KPU) menyelenggarakan Seminar Sosialisasi Pemilu dan Revitalisasi Kerukunan Umat Beragama pada tanggal 10 Maret 2009 di Gedung Juang '45. Seminar diakhiri Pembacaan Ikrar Bersama demi pemilu yang sukses, sejuk dan berkualitas selama penyelenggaraan di

Kota Sukabumi tahun 2009. Pembacaan ikrar dipandu oleh Tim KPU Daerah dengan peserta wakil-wakil partai dan tokoh agama.

Konflik Intern dan Antarumat Beragama

Secara umum konflik intern umat beragama, atau kasus keagamaan yang mengarah kepada konflik umumnya disebabkan oleh perbedaan paham keagamaan yang disertai sikap eksklusif. Komunitas agama tertentu merasa keyakinannya paling benar, sekaligus menyikapi diluar itu tidak ada kebenaran. Sedangkan konflik antarumat beragama umumnya terkait dengan pendirian rumah ibadat tanpa izin, bangunan rumah ibadat yang megah dan besar dengan rasio kapasitasnya tidak sebanding dengan jumlah umat, penyiaran agama kepada orang yang telah menganut agama tertentu, bhakti sosial-kemanusiaan dan bantuan materi yang berorientasi pada penyiaran agama.

Potensi konflik intern umat Islam disebabkan karena perbedaan paham antara umat Islam arus utama (*mainstream*) dengan Ahmadiyah (Jamaat Ahmadiyah Indonesia) dan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII). Umat Islam mempedomani Fatwa MUI tentang Ahmadiyah yang menyatakan “sesat dan menyesatkan, dan pengikutnya murtad”. Terhadap LDII sesuai Rekomendasi MUI serta Keputusan Komisi Fatwa MUI tentang Pernyataan Klarifikasi hasil Rapat Kerja Nasional 2007, berisi Paradigma Baru, yang berada dalam pemantauan. Sekalipun selama ini hampir belum ada kerjasama antara umat Islam arus utama dengan Ahmadiyah dan LDII di Kota Sukabumi. Namun hubungan tersebut tidak terjadi konflik yang mengancam kerukunan intern umat Islam. Berbeda paham tetapi tidak saling mengganggu satu sama lain. Kalangan umat Islam “garis keras” terdapat upaya pemberantasan kemaksiatan dan pembubaran Ahmadiyah. Misalnya oleh Hizbuttahrir Indonesia (HTI) dan Gerakan Reformasi Islam (GARIS).

Dalam hubungan intern umat Kristiani (Kristen-Katolik) cukup rukun. Namun antar denominasi umat Kristen (khususnya dengan Aliran Saksi-Saksi Yehova) terdapat potensi konflik. Aliran Saksi-Saksi Yehova secara administratif terdapat di Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen Kementerian Agama (pusat). Namun, umat Kristen tidak

memperkenan dibangunnya rumah ibadat saksi-saksi Yehova, memunculkan kekhawatiran upaya me-Yehova-kan pemeluk Kristen.

Ada gereja mengalami permasalahan dalam kepemimpinan. Ketika musyawarah, terpilih seorang pendeta yang berlatar belakang bukan dari pihak pendiri Gereja. Keluarga pendiri gereja mengklaim sebagai pewarisnya. FKUB berupaya mendamaikannya, tetapi tidak berhasil. Proses ke Pengadilan Negeri pun ditempuh, dan berlanjut. Bahkan saat ini kasusnya dalam proses kasasi di Mahkamah Agung.

Hubungan intern umat Hindu dan Buddha berlangsung baik. Selain karena jumlah umatnya sedikit juga tidak terjadi perebutan pengaruh sedikit antarliran. Walau banyak aliran, untuk menghindari konflik, tata peribadatan dimusyawarahkan untuk kesepakatan.

Fenomena konflik antarumat beragama pernah terjadi antara umat Islam dengan Kristiani. Kasusnya Tim Medis dari Jakarta menyelenggarakan pengobatan massal gratis bagi masyarakat umum di Kecamatan Baros. Salah seorang (penganut Islam) membeli "VCD", dan memutarnya di rumah ternyata berisi ajaran Kristen. Masyarakat protes mengancam akan unjuk rasa, karena dibalik kegiatan pengobatan gratis ada muatan misi Kristenisasi.

Namun, melalui musyawarah antarpemuka agama yang difasilitasi oleh aparat kepolisian, kasus tersebut dapat diatasi dengan solusi, Tim Medis tidak lagi menjual "VCD" yang berisi ajaran Kristen kepada masyarakat, sekaligus menyatakan mohon maaf kepada umat Islam.

Kasus lain adalah penggunaan rumah tempat tinggal sebagai tempat ibadat. Didi, seorang penganut Katolik bertempat tinggal di Perum Sindang Palai, di mana rumahnya digunakan untuk kebaktian. Masyarakat melakukan pengerebekan, karena tanpa izin dari pemerintah. Kasus tersebut dapat diselesaikan oleh perangkat Kelurahan, dengan ketentuan tidak menjadikan rumah tempat tinggal sebagai tempat ibadat secara rutin.

Pimpinan Sekolah Calon Perwira (Secapa) Kepolisian Kota Sukabumi membangun rumah ibadat bagi tiap agama. Selain menjadi tempat beribadat, juga sebagai tempat bina mental-spiritual siswa Secapa.

Untuk Islam dibangun Masjid Al Muttaqien yang bersebelahan dengan Pura Hindu. Pada waktu akan dibangun Gereja Kristen terbetik berita akan dibangun megah dan terbesar di Asia Tenggara. Sedangkan penganut hanya terbatas jumlahnya terutama siswa Secapa. Isu tersebut terbukti pembangunan gereja cukup besar, dinilai melampaui kapasitas kebutuhan. Umat Islam yang diordinasikan oleh MUI mengeluarkan pernyataan protes kepada Pimpinan Secapa Polri, dan Pemerintah Kota Sukabumi. Namun, pembangunan tetap dilaksanakan dengan nama Balai Pertemuan Pangrango yang juga difungsikan sebagai gereja. Izin pendirian rumah ibadat tersebut belum terbit dari Pemerintah Kota Sukabumi hingga hingga pada saat dilakukan penelitian ini. Lantai dua bangunan yang besar dan megah tersebut dilengkapi tempat duduk, podium khotbah dan sebuah patung. Sedangkan untuk Gereja Katolik juga telah dibangun bersebelahan tetapi peribadatan siswa Secapa dilakukan di Gereja St. Joseph, Kota Sukabumi.

Umat Kristen dan Katolik di Kota Sukabumi banyak membaaur pada saat acara Natal bersama setiap tahun. Menurut seorang Pastor, bahwa acara Natal bersama sering diadakan sesudah tanggal 25 Desember, sehingga umat Katolik hanya mengikuti acara seremonialnya saja, sedangkan upacara kebaktian harus dilakukan sebelum tanggal 25 Desember. Dalam tata upacara Katolik tidak dikenal Natal di luar Gereja. Namun, demi kerukunan, umat Katolik ikut Natal bersama lebih kepada "formalitas" seremonialnya.

Model Penyelesaian Konflik

Berdasarkan temuan lapangan penyelesaian konflik, baik intern maupun antarumat beragama terdapat tiga model. Sekalipun masih bersifat awal yang perlu terus dikembangkan melalui penelitian-penelitian lebih lanjut secara mendalam, tetapi dapat dikembalikan pada tiga model proses dan akhir penyelesaian konflik, yang dinamakan dengan model internal, model ganti terminologi, dan model yuridis.

Model internal, melakukan klarifikasi atas kasus, lalu diadakan musyawarah di antara kedua pihak difasilitasi pemerintah, diperoleh titik

temu untuk damai, yang diakhiri pernyataan mohon maaf dari pihak yang melanggar aturan formal dan kearifan lokal. Contoh kasus ini ialah penyelesaian rumah tempat tinggal dijadikan tempat ibadat secara rutin tanpa izin di Perum Sendang Palai.

Model yuridis ialah melakukan klarifikasi atas kasus, lalu diadakan musyawarah di antara dua pihak yang difasilitasi pemerintah, tetapi tidak diperoleh titik temu, kemudian diselesaikan lewat pengadilan. Model ini seperti masalah kepemimpinan gereja sebagaimana telah diuraikan.

Model ganti terminologi atau istilah, yaitu melakukan klarifikasi atas kasus, lalu diadakan musyawarah di antara dua pihak yang difasilitasi pemerintah, dan diperoleh titik temu dengan penggantian dan atau tidak menggunakan identitas yang berlaku pada umat beragama arus utama (*mainstream*). Model ini terlihat pada penyelesaian rencana rumah ibadat Kristen di kompleks Secapa diganti nama dengan Balai Pertemuan Pangrango.

Hubungan Umat Beragama

Dalam kehidupan sosial terjadi keselarasan hubungan-hubungan antarumat beragama dengan antarpemuka agama, dan/atau justeru terjadi perbedaan. Hasil penelitian dalam masyarakat multikultural di Kota Sukabumi, hubungan internpemuka suatu agama, dan antarpemuka agama saling terbuka, dan komunikasi intensif yang dibangun dalam berbagai forum kerukunan melahirkan “rukun yang solid”. Sebaliknya terjadi “rukun semu” yang bersifat “formalitas” karena budaya rukun tidak menyentuh masyarakat lapisan akar rumput (*greesroot*), dengan pemahaman ajaran agama-agama yang terbatas sehingga tidak siap menghadapi perbedaan dan persaingan.

Hubungan umat beragama mudah terganggu, jika dibalik kegiatan dan bantuan berkedok sosial dan kemanusiaan, ada misi penyiaran agama untuk menarik penganut agama lain, tanpa mengindahkan peraturan perundang-undangan. Ini akan mengganggu hubungan umat beragama yang bermuara pada konflik.

Demikian pula, fanatisme keagamaan tanpa disertai wawasan multikultural dan multiagama menjadi lahan subur tumbuhnya sikap

eksklusif dan agresif-ofensif yang memandang kebenaran hanya miliknya, seraya menyalahkan yang lain. Hubungan umat beragama dalam masyarakat multiagama dan multibudaya akan kondusif dan terpelihara jika peran para pemuka agama dan forum wadah kerukunan berfungsi dalam membangun hubungan saling pengertian dan saling menghormati satu dengan yang lainnya. Sebagai contoh peran yang dilakukan oleh FKUSI, FKAUB hingga FKAUB Kota Sukabumi.

Penutup

Berdasarkan hasil penelitian di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan; a) hubungan umat beragama di Kabupaten Sukabumi terjadi terbuka dan intensif menghasilkan kehidupan yang rukun; b) hubungan intern pemuka agama dan antarpemuka agama “rukun solid”, karena didukung oleh keterbukaan dan komunikasi yang intensif dalam berbagai forum - sejak Forum Kerukunan Umat Beragama Sukabumi/FKUSI (1997), Forum Kerukunan Antar Pemuka Umat Beragama/FKPUB (1982) yang dibentuk oleh masyarakat hingga Forum Kerukunan Umat Beragama/FKUB (2007), dan peran pucuk pimpinan daerah melalui pertemuan rutin *elite* masyarakat; c) hubungan intern umat beragama dan antarumat beragama ialah “rukun semu”, karena pemahaman terhadap perbedaan belum membudaya pada akar rumput; d) persoalan yang rawan memunculkan konflik antara penyiaran agama (pemurtadan), pembangunan rumah ibadat berlebihan, dan melebihi kapasitas jumlah umat yang mengundang kecurigaan sosial; e) solusi konflik berdasarkan kearifan lokal dapat memperkuat interaksi umat beragama dalam masyarakat multikultural; f) penyelesaian konflik intern dan antarumat beragama, terdiri dari tiga model, yaitu: *model internal* yang diakhiri pernyataan mohon maaf, *model yuridis* yang diakhiri di Pengadilan, dan *model ganti termonologi* yang diakhiri dengan pergantian penggunaan istilah yang dapat diterima pihak lain atau komunitas arus utama (*mainstream*).

Penelitian ini memberikan rekomendasi, diantaranya; a) pemerintah dan FKUB hendaknya mengintensifkan sosialisasi titik temu ajaran agama-agama (*kalimatun sawa*) pada masyarakat akar rumput (*grassroot*) untuk meminimalkan hubungan intern dan antarumat beragama yang “semu” yang bersifat “formalitas”; b) FKUB dan pemuka

agama lokal hendaknya diikutsertakan dalam kegiatan dan pemberian bantuan sosial kemanusiaan dan keagamaan yang melibatkan sasarannya umat beragama lain; c) FKUB sesuai tugas pokok dalam PBM Tahun 2006 hendaknya mengembangkan pemberdayaan ekonomi umat lintas agama dalam rangka pemeliharaan kerukunan umat beragama yang solid, dinamis dan produktif; d) Upaya penyelesaian konflik intern dan antarumat beragama dapat digunakan dan dikembangkan model internal, model yuridis, dan model ganti terminologis sesuai perkembangan kasus keagamaan.

Daftar Pustaka

- Badan Pusat Statistik, 2004. Kota Sukabumi dalam Angka 2003, Sukabumi.
-----, 2009. Kota Sukabumi dalam Angka 2008, Sukabumi.
- Forum Kerukunan Umat Beragam Kota Sukabumi, 2008. *Rekomendasi tentang Saksi-Saksi Yehova Indonesia Sidang Jemaat Sukabumi*" tanggal 6 Oktober.
- Kantor Kementerian Agama Kota Sukabumi. 2009. *Data Keagamaan Tahun 2009*".
- Kantor Kesbang, Politik dan Linmas Kota Sukabumi, 2008. *Daftar Organisasi Masyarakat di Kota Sukabumi*.
- Kantor Urusan Agama Kecamatan Cikole, 2009. *Laporan Kondisi Kegiatan Keagamaan pada KUA Kecamatan Cikole, Kota Sukabumi*".
- Lembaga Informasi Nasional RI dan Institut Pengembangan Demokrasi dan Hak Asasi Manusia Yogyakarta. 2002, *Studi pengembangan Informadi Potensi Konflik dan Integrasi Bangsa*, Jakarta.
- Pemerintah Kota Sukabumi. 2007, *Sukabumi Membangun*.
- Surat dan Dokumen:**
- Keputusan Walikota Sukabumi No. 64 Tahun 2007 tanggal 20 Maret 2007 tentang Pengukuhan Pengurus Forum Kerukunan Umat Beragama Kota Sukabumi Periode 2007-2012.
- Komisi Sosial Masyarakat Badan Kerjasama Gereja Sukabumi, Perhimpunan Indonesia Tionghoa dan Unit Transfusi Darah, "Peduli Ramadhan 2009".

Dialogisasi Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama pada Masyarakat Banyumas

Heru Kurniawan
Dosen STAIN Purwokerto

Abstract

Interaction between religious societies in the Banyumas regency is well maintained. This is caused by the existence of the people of Banyumas that consistently uphold culture and local wisdom as a basic value that becomes a foundation in every social activity. Those belonging to the majority religious group provide tolerance towards the existence of other religions, while the minorities are being well treated. This is possible because of the Banyumas philosophical values that are still highly appreciated by the people. The essence of togetherness and values that becomes the foundation of collective awareness could become a factor to maintain the integrity of a multi religious society. Facts indicate that there are dialogues in humanistic and religious manners. This study uses a qualitative approach.

Keywords: *Dialoging, collective awareness, relation, and tolerance.*

Pendahuluan

Indonesia sebagai negara plural memiliki potensi konflik-konflik yang tinggi. Hal ini terjadi karena, dalam teori kekerasan, pluralitas sering menjadi pemicu konflik horisontal dalam masyarakat. Dalam sejarah manusia, perbedaan agama sering menjadi salah satu faktor penyebab konflik antarmasyarakat, tidak terkecuali di Indonesia. (Erich Fromm, *Terj. Pustaka Pelajar*, 2004).

Agama bagi masyarakat Indonesia, merupakan pedoman hidup yang dijunjung tinggi. (Koentjaraningrat, 2005: 76). Akibatnya konflik yang didasarkan atas nama agama,

menjadi konflik massal yang tidak berkesudahan. Oleh karena itu, menjaga hubungan harmonis harus senantiasa kita lakukan. Sikap hormat menghormati antarumat harus terus dipelihara, dan menjadi tanggung jawab seluruh Warga Negara Indonesia.

Kondisi bangsa Indonesia pada akhir-akhir ini menunjukkan kemajuan pesat dalam relasi antarumat beragama di Indonesia. Setidaknya, konflik-konflik yang terjadi di masyarakat karena perbedaan agama atau yang mengatasnamakan agama sudah jarang terjadi, bila dibandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya. Hal ini mengindikasikan bahwa kesadaran masyarakat terhadap kebebasan menjalankan agama makin membaik. Dalam terminologi Antonio Gramsci, bersatu dan harmonisnya kelompok-kelompok sosial masyarakat yang berbeda ideologi, dalam hal ini agama, terjadi karena adanya kesadaran kolektif yang mampu mempersatukan antarkelompok atau umat yang berbeda agama. Proses penyemenan atau penyatuan suatu kesadaran pada kelompok atau umat yang berbeda agama inilah yang disebut dengan negosiasi ideologi atau kesadaran kolektif. (Faruk, Pustaka Pelajar, 2005:69).

Dalam perspektif yang sederhana, seharusnya, bertemunya kelompok-kelompok sosial dan agama yang berbeda dalam kehidupan bermasyarakat rentan menyebabkan konflik. Konflik ini terjadi karena adanya pertentangan pandangan dunia (*world view*) yang berbeda-beda antarkelompok sosial masyarakat. (Faruk, 2005: 16).

Jika hal ini tidak terjadi, maka ada faktor penting yang menyebabkan konflik tidak terjadi, yaitu “dialogisasi kesadaran kolektif” dalam suatu masyarakat yang plural, yang mampu menyemen atau menyatukan hubungan antarmasyarakat yang berbeda pandangan dunianya (agamanya).

Dengan demikian, jika sekarang ini harmoni hubungan antarumat beragama mengalami kemajuan, maka meneliti dialogisasi kesadaran kolektif sebagai bentuk ideologi yang beroperasi, dan menjadi landasan bersama untuk menjaga harmoni hubungan antarumat beragama dalam masyarakat Indonesia yang plural, urgen sekali untuk dilakukan. Hal ini didasarkan pada pemikiran bahwa hubungan antarmasyarakat itu bersifat dinamis, sehingga konflik bisa terjadi kapan saja, jika dialogisasi

kesepahaman terhadap kesadaran kolektif (ideologi) sudah tidak terjadi lagi, atau sudah tidak dipercaya oleh antarkelompok atau umat beragama yang berbeda dalam kehidupan masyarakat. Tentunya, keadaan ini akan menyebabkan setiap kelompok agama akan mementingkan dan memaksakan pandangan dunianya sendiri, semuanya merasa paling benar, sehingga konflik antarumat beragama akan terjadi.

Meneliti dialogisasi kesadaran kolektif yang terjadi harus dilakukan guna untuk mengkaji dan menemukan kesadaran kolektif (ideologi) apa sajakah yang saat ini mampu menyatukan hubungan antarumat-beragama. Jika kesadaran kolektif yang beroperasi itu telah ditemukan dan dipahami, maka lembaga-lembaga koersif pemerintah, terutama Kementerian Agama, bisa membuat kebijakan-kebijakan yang sesuai dengan kesadaran kolektif itu, sehingga kebijakan-kebijakan yang diorientasikan untuk kerukunan antarumat beragama bisa mengena dan sesuai dengan kondisi sosial-budaya-ideologi masyarakat. (Roger Simon *Terj.* Kamdani dan Imam Baehaqi. 2004: 99).

Lembaga koersif adalah lembaga-lembaga politik yang keberadaannya satu hierarkhis dengan pemerintah, yang fungsi dan tugasnya dikontrol dan diawasi oleh pemerintah, dalam hal ini, lembaga koersif yang menangani persoalan umat beragama adalah Kementerian Agama dengan lembaga-lembaga di bawahnya, yang berada dalam satu jajaran. Strategi inilah, yang dalam terminologinya Hegemoni-Gramsci, disebut dengan kepemimpinan moral-intelektual, yaitu konsep kepemimpinan suka rela yang didasarkan pada penanaman kesadaran oleh pemerintah terhadap masyarakat sipil agar selalu patuh pada pemerintahan secara suka rela.

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Banyumas, suatu wilayah teritorial yang secara sosial-budaya sama dengan daerah-daerah lain di Indonesia, masyarakatnya sangat plural, terutama dari aspek pluralitas agama-agama dan kepercayaan yang ada di Indonesia. Dalam sejarahnya, sekalipun plural dalam hal agama dengan mayoritas umat Islam, Banyumas tidak pernah terjadi konflik antarumat beragama. (BPS Purwokerto, 2009).Kehidupan beragama masyarakat Banyumas rukun, kerukunan ini bisa dilihat, misalnya, pada tahun 1998, saat terjadi tindakan

anarkhis terhadap orang China yang sebagian besar beragama Kristiani serta pembakaran gereja-gereja, di Banyumas tidak berimbas sama sekali. Bahkan, sebaliknya, masyarakatnya justru memberikan perlindungan terhadap keberadaan rumah dan tempat-tempat ibadahnya. Hal ini menunjukkan kesadaran kerukunan masyarakat Banyumas yang tinggi. Oleh karena itu, menjadi tepat meneliti relasi antarumat beragama di Banyumas.

Di sisi lain, agar Banyumas bisa menggambarkan atau merepresentasikan masyarakat Indonesia secara keseluruhan, penelitian lapangan ini akan mengambil objek penelitian pada *daerah perkotaan* dan *pedesaan*. Tentu saja yang dimaksud dengan pedesaan ini dilihat dari a) aspek teritorial, yaitu letak wilayah dari pusat pemerintahan, yang biasanya perkotaan itu dekat dengan pusat pemerintahan, sedangkan desa jauh; b) keadaan sosial-budaya masyarakat, di perkotaan biasanya plural, sedangkan di pedesaan relatif homogen; dan c) kebudayaan lokal, yaitu sistem nilai adat istiadat yang dijunjung tinggi, biasanya kota berkiblat pada kebudayaan global, sedangkan pedesaan pada budaya lokalnya..

Dengan kriteria di atas, maka pemilihan daerah perkotaan dan pedesaan ini bisa mewakili *prototype* dari masyarakat Indonesia, karena kedua daerah itu bisa menggambarkan kondisi kesadaran kolektif sosial budaya masyarakat Indonesia. Di sisi lain, secara sosio kultural kedua daerah itu menunjukkan kondisi masyarakat yang berbeda, sehingga negosiasi kesadaran kolektif (ideologi) antarumat beragamanya pun berbeda. Dengan demikian, meneliti negosiasi kesadaran kolektif (ideologi) dalam kedua wilayah itu (masyarakat pedesaan dan perkotaan) bisa untuk mendeskripsikan dan menggambarkan kesadaran kolektif yang “menyemen” dan “menyatukan” hubungan umat beragama di Banyumas yang plural. Selanjutnya, temuan-temuan penelitian ini bisa digunakan sebagai bahan pokok untuk membuat kebijakan pemerintah dalam memelihara kerukunan antarumat beragama.

Permasalahan

Dari pemaparan di atas, maka permasalahan yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah: a) bagaimana keadaan sosio-kultural dalam

relasi antarumat beragama pada masyarakat pedesaan dan perkotaan di Banyumas? dan b) bagaimanakah proses dialogisasi kesadaran kolektif (ideologi) yang terjadi dalam hubungan antarumat beragama pada masyarakat pedesaan dan perkotaan di Banyumas?

Geografi dan Demografi Kabupaten Banyumas

Batas wilayah Kabupaten Banyumas adalah sebelah utara dengan Kabupaten Tegal dan Kabupaten Pemalang, sebelah timur dengan Kabupaten Purbalingga, Kabupaten Banjarnegara, dan Kebumen, sebelah selatan dengan Kabupaten Cilacap dan sebelah barat dengan Kabupaten Cilacap dan Kabupaten Brebes. (PEMDA Purwokerto 2009: 1). Jumlah penduduk Kabupaten Banyumas, pada akhir tahun 2008, tercatat sebanyak 1.595.021 jiwa. (Ibid: 67).

Jumlah penduduk tersebut, bila dilihat dari segi agama, yang memeluk agama Islam sebanyak 1.563.082 jiwa; Katholik sebanyak 8.989 jiwa; Kristen sebanyak 14.985 jiwa; Buddha sebanyak 2.683 jiwa; Hindu sebanyak 1.488 jiwa; dan lainnya 3.885 jiwa. (Ibid: 120). Pemeluk agama Islam merupakan mayoritas di Kabupaten Banyumas. Kemayoritasan ini membuat berbagai perkembangan dinamika sosial dan budaya masyarakat Banyumas didominasi oleh pengaruh masyarakat Islam, tidak terkecuali dalam konteks kerukunan antarumat beragama.

Pada aspek sosial, masyarakat Banyumas dikenal dengan sebutan *wong Banyumas*, yang menurut masyarakat Banyumas, adalah a) orang yang lahir, hidup, dan menetap terus di Banyumas; b) orang yang pernah lahir di Banyumas kemudian pindah ke daerah lain; dan c) orang dari daerah lain yang sekarang atau pernah menetap di Banyumas. Identitas *wong Banyumas* didasarkan pada orang yang secara kepribadian telah mengenal dan menginternal *sistem nilai budaya* Banyumas, meskipun tidak menetap di Banyumas, tetapi jika pernah mengenal sistem nilai budaya Banyumas secara langsung, maka yang bersangkutan, oleh masyarakat Banyumas, disebut juga *wong Banyumas*. (Koentjaraningrat. 2005: 75)

Hal ini menunjukkan bahwa identitas *wong Banyumas* bersifat "lentur", dimana masyarakatnya tidak menganggap "kelahiran dan kehidupan" sebagai ciri mutlak *wong Banyumas*. Sikap inilah yang menjadi

salah satu dasar (secara sosio-kultural) masyarakat Banyumas selalu “permisif dan terbuka” menerima orang-orang asing (pendatang) dari daerah luar dengan berbagai keberbedaannya (termasuk agama).

Dari karakter kultural mitos dan watak yang “jujur” atau “terbuka” sebagai sistem nilai budaya yang dijunjung tinggi, maka relasi masyarakat Banyumas dalam kehidupan sehari-harinya, sampai sekarang, selalu harmonis. Konflik horisontal yang bermuara pada konflik sosial-budaya-etnis yang melibatkan seluruh elemen masyarakat belum pernah terjadi, apalagi konflik karena perbedaan agama. (Wawancara dengan Mas’ud, budayawan Banyumas).

Karena watak “jujur” dan “terbuka” secara kultural kuat dimiliki oleh orang Banyumas. Orang Banyumas selalu berkata terbuka “apa adanya”, dan keterbukaan bagi masyarakat Banyumas tidak dipahami sebagai suatu reaksi yang berlebihan, tetapi keterbukaan itu dipahami sebagai psikobudaya yang alamiah, yang pada gilirannya membuat masyarakat Banyumas dapat menerima keberbedaan.

Desa Sokaraja Kidul

Jumlah penduduk Desa Sokaraja Kidul sebanyak 4.763 orang, dengan perincian: laki-laki sebanyak 2.274 orang; perempuan sebanyak 2.489 orang; dengan jumlah kepala keluarga sebanyak 1.500 kk. Dari jumlah tersebut terdistribusikan ke pemeluk agama; pemeluk agama Islam sebanyak 3.900 orang; pemeluk agama Kristen sebanyak 142 orang; pemeluk agama Katolik sebanyak 415 orang; dan pemeluk agama Buddha sebanyak 15 orang. Jumlah bangunan tempat ibadat adalah Masjid desa sebanyak 1 buah; Surau sebanyak 12 buah; Gereja Kristen sebanyak 2 buah; Gereja Katolik sebanyak 5 buah; dan Klenteng sebanyak 1 buah.

Dalam konteks kondisi keberagamaannya, Desa Sokaraja Kidul memiliki relasi antarumat beragama yang baik dan rukun. Pola interaksi sosial kerukunannya meliputi: *pertama*, interaksi teologis yang bersifat eksklusif (tertutup), yaitu interaksi antarumat beragama yang menyangkut relasi ketauhidan setiap agama dilakukan secara tertutup. *Kedua*, interaksi sosialnya bersifat inklusif (terbuka), yaitu hubungan antarumat beragama pada kehidupan sosial, seperti partisipasi sosial, keolahragaan, karang

taruna, dan pemerintahan dilakukan secara bersama-sama dengan tidak ada pembeda-bedaan agama. Agama, dengan demikian, bagi masyarakat Sokaraja Kidul ditempatkan sebagai sistem kepercayaan (*belief system*) yang ritual ibadahnya hanya dilakukan oleh umatnya sendiri, sedangkan untuk urusan interaksi sosialnya berbaur dan bekerja sama dengan umat beragama lainnya. (Wawancara dengan para tokoh agama di Sokaraja Kidul).

Desa Banjarpanepen

Pada aspek sosial dan kependudukannya tercatat bahwa jumlah penduduk masyarakat Desa Banjarpanepen sebanyak 5.951 jiwa dengan distribusi kepeluk agama: pemeluk agama Islam sebanyak 3.848 orang; pemeluk agama Kristen sebanyak 840 orang; pemeluk agama Hindu sebanyak 4 orang; dan pemeluk agama Buddha sebanyak 673 orang. (*Daftar Potensi.. 2009: 10*).

Sedangkan jumlah bangunan tempat ibadatnya meliputi; Masjid Desa sebanyak 6 buah; Surau sebanyak 26 buah; Gereja Kristen sebanyak 1 buah; Vihara sebanyak 4 buah; dan Sanggar Pamujaan sebanyak 1 buah. (*Ibid. 63*).

Kondisi keberagaman masyarakat Banjarpanepen memiliki relasi antarumat beragama yang baik dan rukun. (Wawancara dengan para tokoh agama).

Dalam aktivitas sehari-harinya mereka berbaur, bekerja sama, berperan, dan berelasi dengan baik tanpa pernah membeda-bedakan agama. (Wawancara dengan para aparat desa). Namun, agama bagi masyarakat Banjarpanepen dipersepsi secara mendua, yaitu di satu sisi agama dipersepsi sebagai milik "pribadi" yang ditempatkan dalam konteks peribadatan (khusus untuk para tokoh agama), tetapi di sisi lain agama juga dibaurkan dalam relasi sosial kemasyarakatan dan adat istiadat masyarakat (untuk masyarakat umum). Implikasinya, pemahaman masyarakat tentang agama rancu, antara "agama sebagai ruang privasi" dan "adat istiadat sebagai ruang publik" berbaur menjadi satu. Dalam ruang agama dijumpai "adat-istiadat" dan dalam ruang adat-istiadat dijumpai "agama".

Kerukunan antarumat beragama di Banjarpanepen lahir dari kesadaran kolektif masyarakat yang memandang dan menganggap bahwa hidup rukun dan berdampingan telah menjadi hal yang sudah digariskan dan diwariskan oleh nenek moyang. Dari sinilah, aspek lokalitas menjadi kiblat dalam kerukunan antarumat beragama. Masyarakat Desa Banjarpanepen memiliki satu pola kerukunan umat beragama, yaitu pembauran hubungan umat beragama, baik yang bersifat privat (teologis) dengan yang bersifat publik (sosial) karena adanya sistem nilai lokalitas. Aspek tauhid dan sosial berbaur menjadi satu, sehingga identifikasi ruang ibadah yang sifatnya privat tidak jelas karena menyatu dengan ruang sosial yang sifatnya publik. Hal ini menegaskan kedudukan agama yang dipahami oleh masyarakat tidak sampai pada tataran sebagai sistem kepercayaan (*belief system*), tetapi agama masih dipahami sebagai simbol atau agama rakyat (*civil religion*). Kenyataan ini terjadi karena, dalam dinamika historisnya, masyarakat Banjarpanepen awalnya adalah penganut KWN (*Kawula Naluri*), yaitu penganut aliran kepercayaan. Agama Islam, Kristen, dan Buddha datang kemudian. Jadi, pemahaman masyarakat terhadap ajaran agama secara komprehensif masih rendah. Agama masih digunakan sebatas “identitas simbolik” sebagai warga negara.

Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama

Kesadaran kolektif merupakan kesadaran bersama, dalam konteks pluralitas yang mampu menciptakan solidaritas sosial, yaitu keadaan yang menunjuk pada harmonisasi hubungan antara individu dan kelompok yang plural dengan didasarkan pada moral dan kepercayaan yang dianut bersama, yang diperkuat juga oleh pengalaman emosional bersama. (Pip Jones. *Terj. A Fedyani Saifuddin*. 2009: 10).

Sumber kesadaran kolektif adalah *sistem nilai* yang dianggap penting untuk dijadikan pedoman hidup, sehingga, sekalipun dalam keberbedaan agama, masyarakat tetap hidup rukun karena ada sistem nilai yang mengikat kesadaran bersama. Sistem nilai ini dibentuk dalam dinamika dialektika historis, sosial, dan kultural masyarakat, sehingga setiap masyarakat memiliki sistem nilai sebagai basis kesadaran kolektif yang berbeda.

Kesadaran terhadap Nilai Lokalitas

Nilai lokalitas sebagai basis kesadaran kolektif masyarakat Banyumas berorientasi pada dua tipe, yaitu *nilai lokalitas horisontal* dan *nilai lokalitas vertikal (teologis)*. Nilai lokalitas horisontal merupakan nilai-nilai lokalitas yang berkaitan dengan norma-norma dan keyakinan yang mengatur hubungan antarmanusia, sedangkan nilai lokalitas vertikal merupakan nilai-nilai yang mengatur manusia dalam hubungannya dengan “yang disucikan.” (Roland Robertson (Ed), *Terj. A Fedyani Saifudin*. 1995).

Pada masyarakat Sokaraja Kidul, sebagai representasi masyarakat perkotaan, kesadaran kolektif pada nilai lokalitasnya didasarkan pada *lokalitas horisontal*, yaitu nilai yang dijunjung tinggi dalam hubungannya menghormati orang lain (umat yang berbeda agama) karena aspek lokal-kemanusiaan. Masyarakat menghormati umat yang berbeda agama karena nilai kemanusiaan yang bersumber dari “nenek moyang.” Nenek moyang mengajarkan kepada mereka untuk menghormati umat yang berbeda agama. Kebersamaan yang telah lama ini membuat perbedaan agama menjadi “tidak penting”, yang terpenting adalah kebersamaan dan kekeluargaan.

Implikasi nilai lokalitas yang bersifat horisontal ini adalah relasi antaragama yang didasarkan hanya sebatas hubungan historis-kemasyarakatan. Agama tetap diposisikan dalam ruang pribadi, sedangkan nilai lokalitas menjadi mediasi yang membentuk sikap toleransi antarumat beragama. Nilai lokalitas ini efektif mendialogisasikan hubungan antarumat beragama. Namun, nilai lokalitas ini menunjukkan kepunahan karena modernisme.

Nilai lokalitas sebagai basis kesadaran kolektif masyarakat Desa Banjarpanepen, berorientasi pada nilai *lokalitas horisontal* dan *vertikal* yang merupakan warisan leluhur (nenek moyang). Nilai lokalitas horisontalnya bersumber dari nilai lokalitas vertikal. Nilai lokalitas dipersepsi sebagai “perintah” yang bersumber pada kepercayaan “yang suci”, yaitu kepercayaan adat-istiadat yang telah dibawa dan diwariskan nenek moyang. Nilai lokalitas horisontal itu adalah rasa “*guyub*” (rukun), yaitu sikap menghormati keberbedaan karena adanya kesadaran kolektif untuk

hidup “*guyub*” (rukun). “*Guyub*” bagi masyarakat bukanlah rukun karena kesadaran personal, melainkan karena kesadaran mistik-kultural, yaitu nilai-nilai yang bersumber dari warisan leluhur (nenek moyang). Kuatnya kepercayaan terhadap nilai lokalitas ini berawal dari historisitas masyarakat Banjarpanepen sendiri yang pada awalnya menganut aliran KWN (*Kawula Naluri*). (Wawancara dengan Khamid, tokoh masyarakat dan sesepuh desa Banjarpanepen).

Agama-agama datang dan diterima masyarakat kemudian. Bahkan, banyak yang masih mempertahankan keyakinan ini, tetapi karena ada kewajiban sebagai warga negara untuk beragama, maka mereka memilih agama sebagai “simbol” identitas sosial, tetapi keyakinannya masih kuat pada nilai lokalitas ini. Hal ini menunjukkan indikasi bahwa pemahaman keagamaan masyarakat Banjarpanepen secara keseluruhan masih rendah.

Nilai lokalitas ini mampu mengorganisasi secara masal keberbedaan agama. Bahkan, dalam konteks ini, terlihat “pemahaman terhadap nilai agama” dikalahkan oleh “pemahaman pada nilai lokalitas”, ada semacam konsensus tumpang tindih (*overlapping consensus*) dalam kearifan lokal. Aktivitas keagamaan yang murni pun diintervensi oleh aktivitas ritual-kultural, misalnya, kematian orang nonmuslim pun akan disiarkan dari masjid-masjid; proses konversi agama yang biasa dan tidak ditabukan; keikutan orang berbeda agama dalam ritual agama yang satu; dan percampuran pernikahan yang berbeda agama (sekalipun nantinya ada salah satu yang pindah agama); dan ritual adat yang dianggap sebagai ritual keagamaan yang menyatukan seluruh umat beragama.

Kesadaran terhadap Nilai Agama

Pada masyarakat Sokaraja Kidul, Islam sebagai mayoritas, menunjukkan dua posisinya sebagai *klaim kebenaran* (*truth claim*) dan *klaim keselamatan* (*salvation claim*) dalam relasi antarumat beragama. Klaim kebenaran ini didasarkan pada keyakinan “Islam sebagai agama yang benar” karena ego mayoritasnya. Sebaliknya, bagi umat nonislam yang diutamakan klaim keselamatannya dahulu.

Implikasi secara sosial, umat Islam di Sokaraja Kidul menerima perbedaan dalam konteks sosial, tetapi tidak boleh sampai terjadi

“dakwahisasi” agama lain pada umat Islam. Gereja di Sokaraja Kidul pun jemaatnya dari luar, tidak pernah ada penambahan umat baru dari dalam masyarakat itu sendiri. Sebaliknya, bagi tokoh agama yang minoritas, klaim keselamatan lebih diutamakan. Hal ini bertujuan agar dapat diterima secara sosial terhadap keberadaan agama yang mereka yakini. Dengan titik keseimbangan inilah dialogisasi kerukunan umat beragama yang didasarkan pada nilai religius terbentuk.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa “agama” sebagai dasar untuk menghormati umat yang berbeda agama membawa konsekuensi “tidak adanya dakwah” terutama secara langsung. Masyarakat memahami agama hanya untuk ruang ibadah (transendental), sedangkan ruang horizontalnya (sebagai bagian perintah agama) diisi dengan aktivitas sosial. Dalam dinamika sosial ini, relasi antarumat beragama pada masyarakat Sokaraja Kidul terbangun. Hidup rukun dalam ruang publik (masyarakat), dan meyakini kebenaran agama sendiri dalam ruang privat (intraagama), maka dalam interaksi sosial antarumat beragama jarang bahkan tidak pernah membahas agama secara serius untuk tujuan-tujuan dakwah.

Pada masyarakat Banjarpanepen nilai religiusnya berpusat pada ungkapan bahwa “semuanya adalah mahluk Tuhan, jadi tidak boleh membeda-bedakannya”, yaitu kesadaran terhadap Tuhan untuk selalu hidup rukun, yaitu klaim keselamatan lebih diutamakan. (Wawancara dengan aparat dan tokoh masyarakat). Sekalipun kesadaran kolektif ini didasarkan pada agama. Dalam konteks ini, sikap fanatisme tidak diangkat lagi, dialogisasi nilai lebih kepada humanis-agamis, yaitu mendasarkan sikap keselamatan sebagai landasan dasar untuk berinteraksi dengan umat lain dengan mengesampingkan landasan agamanya. Namun, berbeda dengan Sokaraja Kidul, aspek dakwahisasi sosial dan kultural setiap agama kental terjadi. Efeknya, konversi agama pada setiap individu dianggap sebagai hal yang biasa.

Dengan kenyataan ini, nilai religius di Sokaraja Kidul dalam kondisi mapan dan baik. Kebijakan yang dilakukan hanya menjaga dan meningkatkannya secara kontinu melalui kelompok agama masing-masing. Sementara itu, nilai religius masyarakat Banjarpanepen termasuk dangkal. Nilai agama masih bersifat semu dan ambivalen, di satu sisi

dipegang teguh sebagai nilai ketauhidan, tetapi di sisi lain dipersepsi tidak penting ketika melakukan relasi dengan umat lain. Bahkan perpindahan agama dimaknai sebagai fenomena sosial biasa. Oleh karena itu, pembinaan ketauhidan pada masyarakat Banjarpanepen penting dilakukan secara intens. Tidak menutup kemungkinan dari pusat, adanya semacam pendidikan keagamaan “tauhid center” seluruh agama perlu didirikan di Desa Banjarpanepen.

Kesadaran terhadap Nilai Humanitas

Nilai humanitas berkaitan dengan nilai kesadaran kolektif yang didasarkan kepada rasa kemanusiaan yang universal. Prinsip dasar yang dijumpai di lapangan terhadap nilai ini adalah “kita sama-sama manusia, jadi harus saling menghormati.” (Wawancara dengan masyarakat Sokaraja Kidul).

Dalam relasi antarumat beragama di perkotaan, (Desa Sokaraja Kidul), kesadaran kolektif ini terdapat pada masyarakat biasa (umum). Kesadaran kolektif pada nilai ini membuat masyarakat setempat mau menerima “pendatang” yang berbeda agama. Implikasinya, dalam sejarahnya, keberbedaan tidak pernah memicu konflik.

Sementara itu, di pedesaan Banjarpanepen, nilai kolektif humanitas berpadu dengan lokalitas. Nilai humanitasnya didasarkan pada ungkapan “kita sama-sama makhluk, manusia. Jadi, masalah keyakinan bagi saya tidak dipermasalahkan, asal jangan mengganggu”. Sifat nilai kolektivitas humanitasnya dipahami oleh masyarakat Desa Banjarpanepen sebagai nilai yang bersumber pada kedirian manusia dan warisan dari masa lalu (nenek moyang).

Kesadaran kolektif yang didasarkan pada nilai humanitas di atas, bagi masyarakat Desa Banjarpanepen, diperuntukkan bagi semua manusia. tidak ada sebutan pendatang atau menyebut agama tertentu. Hal ini terjadi karena kemungkinan jumlah pendatang yang kecil dan bisa beradaptasi dengan budaya masyarakat atau nilai humanitasnya dipengaruhi oleh nilai lokalitas, yaitu budaya “*guyub*” yang bagi masyarakat Banjarpanepen sangat dijunjung tinggi. Dengan nilai humanitas yang didasarkan pada budaya “*guyub*”, maka nilai humanitas merangkul semua agama tanpa

ada perbedaan mayoritas dan minoritas. Ego mayoritas umat Islam dikendalikan oleh nilai lokalitas “guyub” sehingga nilai humanitas ini lahir dari semua lapisan masyarakat.

Kesadaran terhadap Nilai Nasionalitas dan Modernitas

Kesadaran kolektif nilai nasionalitas adalah kesadaran yang didasarkan kepada rasa dan sikap sebagai warga negara. Nilai ini menjunjung tinggi negara sebagai institusi yang perlu untuk dihargai dan dihormati. Oleh karena itu, keberbedaan agama, dalam persepsi nilai nasionalitas ini, adalah hal yang wajar karena negara sendiri memberikan hak kepada warga negaranya untuk memilih agama, dan mewajibkan masyarakat untuk saling hormat-menghormati antarumat beragama.

Kesadaran kolektif atas dasar nilai nasionalitas ini dalam masyarakat perkotaan Sokaraja Kidul dan pedesaan Banjarpanepen menunjukkan hal yang sama, yaitu muncul dari sesepuh desa, tokoh masyarakat, dan perangkat desa. Hal ini menegaskan bahwa secara hierarkhis, pemerintahan desa, yang secara struktural berada dalam kekuasaan negara, berpengaruh dalam membentuk kesadaran kolektif para aparat pemerintahan untuk menjunjung tinggi negara sebagai dasar persatuan antarumat beragama.

Kenyataan ini menunjukkan bahwa kesadaran kolektif yang didasarkan pada nilai nasionalitas itu bersifat struktural-sistemik, yaitu kesadaran kolektif yang terbentuk karena keberadaan dirinya sebagai bagian dari aparat pemerintah yang mempunyai tanggung jawab fungsional untuk menjaga kerukunan umat beragama. Dengan tanggung jawab fungsional ini, maka aparat pemerintahan Desa Sokaraja Kidul menjadi perwakilan “simbolik” dalam relasi antarumat agama untuk kegiatan yang sifatnya “ritual-teologis”, yaitu bila ada acara hari besar agama (terutama non-Islam), maka aparat desa hadir sebagai representasi masyarakat Islam, yang tidak hadir karena kesadaran pada aspek ketauhidannya. Namun, bagi masyarakat Banjarpanepen, kedatangan aparat desa pada ritual hari besar agama lain dipahami secara mendua, yaitu selain sebagai perwakilan simbolik masyarakat, juga sebagai bagian dari kedirian adat yang ikut berpartisipasi dalam ibadah tersebut. Hal ini

didasari pada kenyataan bahwa saat ada upacara keagamaan semacam itu, banyak juga masyarakat yang berbeda agama lainnya hadir.

Sementara itu, kesadaran kolektif nilai modernitas merupakan bentuk kesadaran kolektif yang diikat nilai modernitas, yaitu kesadaran dan perilaku yang merupakan produk dari modernisasi. Nilai modernitas ini terbentuk dari budaya masyarakat modernis yang cenderung pragmatis dan hedonis yang menempatkan agama pada ruang privat (diri sendiri), bahkan tidak dijadikan dasar perilaku dan moralitasnya. Kesadaran kolektif ini hanya ada pada masyarakat perkotaan Sokaraja Kidul, sedangkan pada masyarakat pedesaan Banjarpanepen tidak ada karena ruang dan pola pikir masyarakat yang masih belum memungkinkan modernisasi masuk secara intens.

Kerukunan dengan dasar nilai modernitas ini, dengan tingkat reduksionis yang kuat pada nilai-nilai agama, menjadikan hubungan antarumat beragamanya bersifat semu. Bahaya laten konflik ada karena ikatan “permainan” dan “kepentingan” tidak sampai masuk pada nilai yang dijadikan pedoman hidup. Nilai modernitas ini hanya sementara karena bila sudah tidak masuk dalam kesamaan dalam “hobi atau permainan” dan “kepentingan” maka konflik bisa terjadi.

Peran konkretnya adalah: a) pembangunan sarana “pengikat” kesamaan hobi dan kepentingan melalui kebijakan “medan tengah”, yaitu pembuatan sarana publik yang bisa menyatukan umat beragama dalam konteks nilai modernitas ini harus dalam keseimbangan fungsi dan jarak dari masing-masing umat yang berbeda; b) produksi nilai religius, lokalitas, humanitas, dan nasionalitas harus massif ditanamkan kepada masyarakat baik melalui lembaga formal atau pun tidak formal, sehingga suatu saat, bila nilai modernitas ini tidak berfungsi, maka nilai-nilai ini akan mengikat kembali, dan konflik pun tidak akan terjadi.

Dialogisasi Subjek Kesadaran Kolektif

Dalam kehidupan bermasyarakat, sistem nilai sebagai basis fundamental lahirnya kesadaran kolektif, hadir melalui proses sosialisasi yang melibatkan individu dengan kolektivitasnya atau subjek kolektif. Proses sosialisasi ini terjadi melalui dialogisasi dalam lembaga-lembaga dan

ruang sosial sebagai tempat masyarakat melakukan aktivitas sosial. Prosesnya terjadi dengan lambat karena berkaitan dengan internalisasi nilai, tetapi karena terjadi dalam intensitas yang kontinu (diakronis), maka hasilnya akan tampak berupa sistem nilai dalam kehidupan masyarakat yang terepresentasikan melalui sikap, perilaku, dan pandangan sosialnya.

Dialogisasi dalam Relasi Sosial

Dialogisasi subjek kolektif ini terjadi dalam ruang sosial (lembaga sosial) masyarakat yang bersifat *formal* maupun *informal*. Dialogisasinya terbentuk dalam aktivitas dan interaksi sosial sehari-hari, yang disadari maupun tidak, merupakan suatu proses intens yang berimplikasi pada tersosialisasikannya nilai-nilai yang menjadi landasan kesadaran kolektif. Adapun lembaga-lembaga sosial yang intens menyosialisasikan nilai kesadaran kolektif tentang kerukunan umat beragama dalam masyarakat perkotaan Sokaraja Kidul dan pedesaan Banjarpanepen adalah sebagai berikut.

Pertama, keluarga; keluarga adalah lembaga sosial penting dalam penanaman nilai. Kesadaran kolektif individu, sebelum dibentuk oleh masyarakat selalu dimulai dari keluarga. Subjek kolektif yang terlibat dalam keluarga ini adalah ayah, ibu, dan anak. Hubungan dialogisasinya bersifat searah dan lebih dipahami sebagai penanaman nilai dengan anak sebagai objeknya. Anak dalam dialogisasinya menjadi individu yang dikondisikan untuk menerima nilai yang diajarkan oleh orangtuanya. Nilai-nilai itu ditanamkan dalam bentuk ajaran, contoh perbuatan, maupun keadaan. Dalam relasinya ini, anak pun menerima nilai ini, yang kemudian diimplementasikan dalam kehidupannya.

Dalam masyarakat Sokaraja Kidul dan Banjarpanepen pola dialogisasinya sama yaitu; a) mendapat nilai kesadaran kolektif untuk menghormati keberbedaan agama karena diajarkan oleh orangtua; b) mendapat nilai kesadaran kolektif ini karena orangtua sering berinteraksi dengan orang-orang (tetangga) yang berbeda agama, sehingga anak-anak pun (sekalipun belum memahami benar keberbedaan itu) menjadi meniru (imitasi) untuk bergaul dengan anak dari tetangga yang berbeda agama; dan c) karena di keluarga sendiri terjadi keberbedaan agama (pada

masyarakat Banjarpanepen) dalam satu keluarga sehingga anak pun meniru sikap penghormatan itu. Implikasi dari dialogisasi ini adalah anak-anak, dalam perkembangan kehidupan sehari-harinya, tidak pernah terjadi pembeda-bedaan agama dalam berbagai aktivitasnya, baik bermain maupun bersekolah. Nilai yang sering didialogisasikan pada anak adalah nilai humanisme, “ya, sama-sama manusia”.

Kedua, institusi sekolah; di Desa Sokaraja Kidul dan Banjarpanepen ada satu sekolah dasar yang plural keberagamaannya, yaitu SD Kristen di Sokaraja Kidul dan SD Negeri 4 di Banjarpanepen. Kedua sekolah dasar ini menjadi model dalam dialogisasi antarsubjek kolektif yang berbeda agama, yaitu siswa dengan siswa, siswa dengan guru, dan guru dengan guru. Nilai yang didialogkan sebagai dasar kesadaran kolektifnya adalah humanitas “menghormati teman karena sama-sama manusia (klaim keselamatan)” dan religiusitas “menghormati teman karena agama mengajarkan (klaim kebenaran)” dengan model dialog terjadi pada pembelajaran dan kehidupan sehari-hari di sekolah.

Dialogisasinya bersifat searah, yaitu siswa mendapatkan penanaman nilai dari guru, terutama saat kegiatan belajar mengajar. Guru memahami kondisi keberanekaragaman keberagamaannya siswanya, bahkan juga antarguru itu sendiri, sehingga dalam setiap pembelajaran nilai kemanusiaan ini selalu didialogkan dengan siswa. Kegiatan dialogisasinya melalui dua model pembelajaran, yaitu pembelajaran umum nonagama yang mendialogkan nilai kemanusiaan dan pembelajaran agama mendialogkan nilai religius.

Dengan mengacu pada dialogisasi yang terjadi dalam kehidupan keluarga dan sekolah, maka terlihat pula bahwa nilai kemanusiaan merupakan dasar nilai utama yang tertanam dalam pribadi anak-anak. Dengan nilai kemanusiaan, kehidupan keberagamaannya pada anak-anak terjalin dengan baik, sehingga kehidupan keberbedaan keberagamaannya pun anak-anak tetap rukun bermain dan berinteraksi.

Namun, ada perbedaan mendasarnya, a) dialogisasi nilai humanitas bagi anak-anak Desa Sokaraja Kidul diimbangi dengan dialogisasi nilai religiusitas, yang berefek pada anak mulai tertanam sikap pembedaan

dalam interaksi dan aktivitas sosialnya antara “ruang sosial” dengan “ruang keagamaan”; dan b) dialogisasi nilai humanitas pada anak-anak Desa Banjarpanepen kurang diimbangi dengan dialogisasi nilai religius, sehingga dalam aktivitas dan interaksi sosial anak banyak membaurkan antara “ruang keagamaan” dengan “ruang sosial.” Kenyataan ini menunjukkan pemahaman agama anak-anak masyarakat Sokaraja Kidul lebih baik daripada anak-anak masyarakat Banjarpanepen. Oleh karena itu, perlu ada pendidikan intensif keagamaan yang diperuntukan untuk anak-anak di Banjarpanepen sesuai dengan agamanya masing-masing melalui institusi keluarga.

Ketiga, kegiatan sosial, yaitu aktivitas sosial yang melibatkan masyarakat sebagai subjek kolektif. Kegiatan sosial ini meliputi *poma-pami* (rapat rukun tetangga), gotong-royong, dan keolahragaan. Dalam kegiatan sosial ini, dialogisasi terjadi antarumat beragama karena, di dalam kegiatan ini, masyarakat yang berbeda agama menyatu menjadi satu dan melakukan aktivitas sosial secara bersama-sama. Dialogisasinya berwujud aktivitas bersama dengan kesadaran keberbedaan keagamaan yang dikesampingkan, sehingga kesadaran agamanya bersifat laten, yang muncul dan didialogkan adalah kesadaran bersama sebagai warga masyarakat (humanitas).

Nilai kemanusiaan yang didialogisasikan dalam kegiatan sosial ini sederhana saja, “dengan membantu sesama, maka giliran membutuhkan pertolongan pasti dibantu,” nilai fungsionalisme kemanusiaan dan lokalitas menjadi dasar dialogisasi ini. Setiap individu menyadari rasa ketergantungannya pada individu lain, sehingga fungsinya sebagai manusia (anggota masyarakat) pun digunakan untuk membantu sesama, karena pada saat yang lain bisa jadi yang bersangkutan membutuhkan pertolongan orang lain. (Emile Durkheim, 1982).

Dengan adanya ketergantungan ini, nilai kemanusiaan ini didialogisasikan secara terus menerus, sehingga menjadi solidaritas sosial dalam keberbedaannya. Bisa jadi sikap fungsionalisme peran dan rasa ketergantungan pada individu lain terbentuk karena keadaan masyarakat yang dapat dikatakan hidup dalam sarana, prasarana, dan ekonomi yang pas bahkan “miskin” sebagai desa tertinggal. (Wawancara dengan Kepala

Desa Banjarpanepen). Dialogisasi nilai kemanusiaan dan lokalitas dengan dasar fungsional yang massif dan intens pun menginternal dalam diri masyarakat Banjarpanepen, yang kemudian menjadi nilai kesadaran kolektif yang mampu mengikat kerukunan umat beragama.

Sementara itu, pada masyarakat Sokaraja Kidul, aktivitas sosial itu tidak terlihat dengan jelas. Kegiatan sosial yang melibatkan antarumat beragama tidak secara kontinu, tetapi bersifat insidental dan sifatnya pragmatis. Ada kegiatan kerja bakti dan olah raga, tetapi intensitasnya tidak sering dan yang berpartisipasi pun tidak banyak, sekalipun di situ terjadi interaksi antarumat beragama. Dalam dua kegiatan tersebut, memang muncul dialogisasi nilai kemanusiaan, tetapi lebih bersifat pragmatis. Masyarakat datang pada kegiatan tersebut memang didasari nilai kemanusiaan, tetapi juga pragmatis. Artinya, nilai kemanusiaan yang berupa sikap untuk menghormati sesama manusia diikuti juga kepentingan pribadi. Kepentingan inilah yang membuat dialogisasi dalam ruang sosial ini terbentuk. Tanpa kepentingan ini proses dialogisasi dalam ruang sosial tidak terjadi.

Dialogisasi dalam Relasi Ritual Adat

Dialogisasi model ini hanya terdapat pada masyarakat pedesaan Banjarpanepen, sedangkan di perkotaan Sokaraja Kidul tidak ada. Nilai lokalitas, sekalipun di Sokaraja Kidul ada dan masih dijadikan landasan kesadaran kolektif, tetapi nilai itu tidak diinstitusikan secara adat. Nilai lokalitas itu hanya diturunkan dari setiap generasi sebagai warisan kultural yang diterima apa adanya (*taken for granted*). Sementara itu, bagi masyarakat Banjarpanepen, nilai lokalitas itu, selain sebagai warisan juga dipersepsi sebagai keyakinan yang dilestarikan sampai sekarang melalui ritual adat *suroan* dan upacara-upacara adat lainnya.

Dalam ritual adat itulah dialogisasi antarsubjek kolektif terjadi. Nilai yang didialogisasikan adalah nilai lokalitas (kearifan lokal) yang berupa kepercayaan pada yang "suci" yaitu nenek moyang (leluhur). Dalam ritual adat ini, seluruh anggota masyarakat hadir tanpa ada perbedaan agama. Semuanya berkumpul berdialog dan berinteraksi dalam ritual tersebut. Ritual ini mampu mengintegrasikan antarseluruh pemeluk agama. Nilai

lokalitas sebagai dasarnya mampu menyatukan keberbedaan antarumat agama pada masyarakat pedesaan Banjarpanepen.

Nilai lokalitas ini pun berdialog dengan nilai ketuhanan yang diyakini seluruh pemeluk agama. Muncullah dua konsep ketuhanan, yaitu Tuhan sebagai bagian keyakinan agama masing-masing dan “tuhan” sebagai bagian keyakinan dari nilai lokalitas. Konsep ketuhanan ini berdialog dan melahirkan identifikasi simbolik “tuhan adat” yang dipersepsi sebagai “Tuhan” milik agama masing-masing.

Kenyataan ini menunjukkan dialogisasi nilai kesadaran kolektif lokalitas yang massif, sampai membiaskan dan meniadakan nilai-nilai keagamaan. Konsep lokal dan agama bersatu, sehingga batasan tauhid dan adat baur. Hal ini menunjukkan sikap masyarakat yang menganggap agama sebagai “simbol sosial” yang bisa dipertukarkan dengan keyakinan-keyakinan agama lain. Kesadaran kolektif terbentuk dan terjadi karena “pemahaman keagamaan yang rendah” dari masing-masing pemeluk agama.

Dialogisasi dalam Relasi Agama dan Forum Keagamaan

Dialogisasi subjek kolektif ini melibatkan seluruh elemen pemuka agama atau tokoh-tokoh agama dan masyarakat dalam konteks formal dan informal. Konteks formal terjadi dalam institusi organisasi yang keberadaannya secara resmi diakui sebagai institusi sosial, misalnya forum-forum keagamaan, sedangkan dalam konteks informal terjadi dalam kegiatan keagamaan biasa (tidak resmi). Yang didialogkan adalah persoalan menyangkut klaim kebenaran, baik secara internal maupun eksternal. Nilai yang mendasari hubungan dialogis ini adalah nilai religiusitas.

Pertama, dalam lingkup agama; pada lingkup ini dialogisasi terjadi pada kegiatan-kegiatan keagamaan yang sifatnya internal, misalnya pengajian, kebaktian, ibadah, dan pemujaan. Dalam aktivitas ibadah ini, sering kali dilakukan kegiatan-kegiatan semisal khotbah. Pada kegiatan dialogisasinya sering bersifat searah, tetapi juga bisa dua arah yang melibatkan antara tokoh agama dengan umatnya.

Secara mendasar, nilai religius yang didialogisasikan ini berkaitan dengan keimanan (klaim kebenaran), yang tujuannya adalah peningkatan ketakwaan. Namun demikian, sekalipun klaim kebenaran lebih ditekankan, tetapi aspek yang mementingkan sikap hormat-menghormati juga didialogisasikan. Proses dialogisasinya mendasarkan pada kesadaran sikap bahwa sikap “menghormati” dengan dasar nilai apapun, misalnya kemanusiaan, dipersepsi bersumber pada agama. Jadi, agama secara langsung memerintahkan sikap untuk menghormati nilai-nilai kemanusiaan dalam hubungan antarumat beragama. Akan tetapi, dalam posisi ini, ada sikap mendua umat terhadap penghormatan pada sumber agama, yaitu jika menghormati nilai kemanusiaan terhadap orang yang berbeda agama, tetapi kenyataan yang terjadi di lapangan, konflik laten justru terjadi dalam dinamika internal agama. Jadi, klaim keselamatan untuk menghormati nilai kemanusiaan dalam hubungan antarumat beragama mempunyai bahaya laten konflik yang rentan.

Kedua, dalam lingkup forum agama; dialogisasi dalam lingkup ini melibatkan subjek kolektif para tokoh seagama dan/atau agama lain. Nilai yang mendasari dialogisasi ini adalah religius, keyakinan pentingnya sikap menghormati dan hidup rukun antarumat beragama karena merupakan ajaran teologis masing-masing agama. Namun demikian, forum ini dengan sadar meyakini bahwa potensi konflik laten antarumat beragama bisa terjadi. Persoalan substansinya adalah tentang klaim kebenaran antaragama. Oleh karena itu, forum ini berfungsi untuk mendialogisasikan klaim kebenaran antaragama sehingga tidak menimbulkan konflik antarumat beragama. Dengan dasar nilai religius, forum ini didirikan dengan tujuan untuk mengatasi problem yang bersumber dari nilai religius ini (klaim kebenaran) antaragama.

Forum keagamaan ini hanya terdapat pada masyarakat perkotaan Sokaraja Kidul misalnya FKUB (Forum Kerukunan Antarumat Beragama); Forum Lintas Agama; dan Forum Silaturahmi Antarumat Beragama. Sedangkan pada masyarakat Banjarpanepen sama sekali tidak ada. Hal ini mengasumsikan bahwa a) tingkat pemahaman keberagamaan masyarakat Banjarpanepen lebih rendah pemahaman klaim kebenarannya

dari pada masyarakat Sokaraja Kidul; b) sehingga penyelesaian klaim keagamaan sering muncul di masyarakat perkotaan Sokaraja Kidul daripada di masyarakat pedesaan Banjarpanepen.

Oleh karena itu, butuh peran serta pemerintah atau kementerian agama dalam membidani kegiatan forum-forum eksternal keagamaan di Banjarpanepen. Hal ini penting sebagai usaha pemerintah dalam mendialogisasikan hubungan keberagaman antarumat beragama. Jika ini terbentuk, maka relasi antarumat beragama yang selama ini menafikan nilai ketuhanan, bisa diminimalisir. Implikasinya, dengan dialogisasi yang intens dalam forum ini, maka pemahaman agama tokoh-tokoh agama menjadi lebih meningkat, dan semakin aktif dalam mendistribusikan nilai-nilai ketauhidannya pada masyarakat.

Penutup

Dari paparan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa: a) Kerukunan umat beragama di Kabupaten Banyumas, terutama di wilayah perkotaan dan pedesaannya terjaga dengan baik. Kondisi ini terjadi karena masyarakat Banyumas sampai saat ini masih memegang teguh budaya dan lokalitas sebagai sistem nilai yang menjadi dasar dalam setiap aktivitas sosialnya. Agama Islam sebagai agama mayoritas memberikan toleransi yang tinggi terhadap keberadaan umat agama lainnya. Didukung oleh sikap falsafi nilai-nilai Banyumas yang masih dijunjung tinggi; b) Struktur nilai yang menjadi dasar kesadaran kolektif yang menyatukan relasi umat beragama menunjukkan dua tipe, yakni masyarakat perkotaan Sokaraja Kidul nilai keagamaan besar perannya dalam menyatukan umat beragama dan masyarakat Banjarpanepen memiliki nilai lokalitas sehingga dapat menyatukan umat beragama; c) Proses dialogisasinya dapat berlangsung secara humanistik dan religious melalui keluarga, sekolah dan lembaga sosial. Proses dialogisasinya melibatkan seluruh masyarakat dengan dominasi nilai lokalitas sebagai kesadaran kolektifnya; d). Pola interaksi umat beragama masyarakat Sokaraja Kidul menunjukkan ke arah ideal karena memisahkan antara “relasi ketauhidan” dan “relasi sosial”.

Rekomendasi

Kajian ini merekomendasikan yakni: a) Pemerintah dan Kementerian Agama perlu melakukan penanaman nilai-nilai budaya dan lokalitas melalui institusi keluarga, sekolah, dan lembaga agama melalui pendidikan formal maupun informal dengan melibatkan institusi terkait; b) perlu didirikan Pusat Kajian Agama dan Budaya; c) pemerintah daerah bekerjasama dengan Kantor Kementerian Agama Kabupaten menyelenggarakan kegiatan-kegiatan sosial yang bisa menyatukan antarumat beragama, bekerjasama dengan lembaga terkait dengan prinsip keadilan dan mendirikan semacam lembaga "Harmony Center".

Untuk masyarakat pedesaan Banjarpanepen, kebijakan yang perlu dilakukan pemerintah daerah dan kementerian agama kabupaten adalah a) aktif mendorong kemajuan ekonomi, sarana, dan prasarana desa; b) memfasilitasi lahirnya forum keagamaan sebagai tempat untuk diskusi dan bermusyawarah mengenai kerukunan umat beragama, bila memungkinkan mendirikan semacam "Tauhid Center" sebuah institusi yang menangani pembinaan pemahaman keagamaan pada masyarakat intraagama; c) aktif mengadakan penyuluhan keagamaan, baik secara formal maupun informal dengan bekerja sama dengan pemerintahan desa; dan d) melakukan pembinaan secara intensif kepada guru-guru agama yang mengajar di sekolah-sekolah untuk intens memberikan pemahaman ketauhidan kepada siswa.

Daftar Pustaka

- Althusser, Louis. 2008. *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, dan Cultural Studies*. Terj. Osly Vinoli Arnof. Yogyakarta: Jalasutra.
- Aziz, Abdul. 2006. *Esai-esai Sosiologi Agama*. Jakarta: Diva Pustaka.
- Bocock, Robert. 2007. *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni*. Terj. Ikramullah Mahyuddin. Yogyakarta: Jalasutra.
- Durkheim, Emile. 1982. *The Rule of Sociology Method*. Basingstoke: Macmilan.
- Kabupaten Banyumas. 2009. *Kabupaten Banyumas dalam Angka 2009*. Purwokerto: Bappeda dan BPS Banyumas.

- Faizal, Sanapiah. TT. *Penelitian Kualitatif: Dasar-dasar dan Aplikasi*. Malang: IKIP Malang Press.
- FKUB Banyumas. 2008. *Peraturan, Kebijakan, dan Strategi Kerukunan Umat Bergama di Banyumas*. Purwokerto: FKUB Banyumas.
- Faruk. 2005. *Sosiologi Sastra: dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Strukturalisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fromm, Erich. 2004. *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*. Terj. Imam Muttaqin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Goldmann, Lucien. 1977. *Toward a Sociology of Novel*. London: Tavistock Publications Limited.
- , 1981. *Method in the Sociology of Literature*. England: Basil Blackwell Publisher.
- Gramsci, Antonio. 1988. *Selection The Prison Notebook*. London: Columbia Press.
- Herusatoto, Budiono. 2008. *Banyumas: Sejarah, Budaya, Bahasa, dan Watak*. Yogyakarta: LKIS.
- Irawan, Prasetya. 2006. *Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif: untuk Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Ishomudin. 2001. *Sosiologi Agama*. Malang: UMM Press.
- Jones, Pip. 2009. *Pengantar Teori-teori Sosial: dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*. Terj. Achmad Fedyani Saifudin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Kahmad, Dadang. 2000. *Sosiologi Agama*. Bandung: Rosda Karya.
- Koentjaraningrat. 2005. *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Maliki, Zainudin. 2008. *Sosiologi Pendidikan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Moleong, Lexy J. 2007. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya.
- Nasution S. 2007. *Metode Research: Penelitian Ilmiah*. Jakarta: Bumi Aksara.
- O'dea, Thomas F. 1996. *Sosiologi Agama suatu Pengenalan Awal*. Terj. Tim Yasogama. Jakarta: Rajawali Press.
- Patria, Nezar dan Andi Arief. 2003. *Antonio Gramsci dan Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Purwoko, Bambang S. & M. Warmin R. Sudarmo. 2009. *Sejarah Banyumas dari Masa ke Masa: Sejak Akhir Abad Ketiga sampai Bupati Pilihan Rakyat*. Purwokerto: Purwokerto Press

- Purwadi, Sugeng. 2008. *Sejarah Babad Banyumas*. Yogyakarta: LPIS.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2004. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Robertson, Roland. 1988. *Agama dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali.
- Soekanto, Soerjono. 2000. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Press.
- Wahana, Paulus. 2008. *Nilai Etika Aksiologis*. Yogyakarta: Kanisius.

Peran FKUB Kabupaten Tangerang dalam Proses Pendirian Rumah Ibadat Pasca PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006

Titik Suwariyati
*Peneliti Puslitbang
Kehidupan Keagamaan*

Abstract

This research assesses the notion that FKUB Tangerang has fulfilled its role according to the regulations stated in PBM No.9 and 8 year 2009. Most of the house of worship that request recommendation has been issued, while the remaining is still pending or rejected. In solving disputes regarding the building of house of worships, FKUB Tangerang opted to seek a consensus by inviting all the conflicting parties. The assessment is made by a qualitative method.

Keywords: Role, FKUB, Building, House of Worships, PBM

Pendahuluan

Pemerintah RI memberikan perlindungan dan kenyamanan beribadah kepada umat beragama berdasarkan agama dan kepercayaannya. Kondisi ini mendorong terbentuknya majelis-majelis agama, membentuk wadah kerukunan antarumat beragama, mengembangkan kesepahaman di antara para pemimpin dan tokoh agama melalui berbagai pertemuan dan kontak antar pribadi, serta mengembangkan perangkat peraturan yang berfungsi mencegah kemungkinan timbulnya penggunaan agama sebagai sistem acuan hingga ke tingkat konflik. Hal ini senada dengan yang disampaikan Bahtiar Effendy (2001:89), menyatakan bahwa

negara-lah yang memperhatikan kepentingan keagamaan warganya, berperan sebagai fasilitator, antara lain menyediakan tempat-tempat ibadah.

Di antara penyediaan fasilitas/perangkat peraturan oleh pemerintah adalah berupa Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 yang kemudian dikenal dengan "PBM". Lahirnya PBM ini antara lain karena sering terjadi konflik atau persoalan di sekitar pendirian rumah ibadah. Menyikapi kondisi demikian, Kementerian Agama dan Kementerian Dalam Negeri atas perintah Presiden RI melakukan revisi atas SKB Menag-Mendagri No. 1 Tahun 1969.

Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 disusun oleh Tim Perumus yang terdiri dari unsur pimpinan Majelis-majelis Agama (MUI, PGI, KWI, PHDI, dan WALUBI). Sebagai revisi SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No 1 Tahun 1969, Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 meliputi 3 (tiga) substansi penting dalam kehidupan keagamaan, yakni Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pember-dayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.

Berbagai permasalahan proses pendirian rumah ibadah pasca lahirnya PBM di beberapa daerah masih saja terjadi kasus. Misalnya di Riau, terjadi penutupan Gereja Katolik St. Pilipus, Pekanbaru oleh warga pada 30 Mei 2008 karena tidak memiliki ijin pendirian rumah ibadah. Kemudian kasus di Semarang pada Maret 2008, masyarakat Perumahan Kandri Asri Semarang, menolak rencana penaikan status rumah ibadah (gereja) sementara menjadi Gereja Isa Almasih (GIA). Di Bogor, muncul perselisihan antara umat Islam dengan umat Katolik yang dipicu keberadaan rumah ibadah Gereja Santo Johannes Baptista yang dianggap tidak memiliki ijin mendirikan rumah ibadah (Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008, hal. 52-54).

Uraian di atas menunjukkan masih ada problema dalam proses implementasi PBM di lapangan. Dalam kaitan ini peran FKUB

dipertanyakan. Untuk itu, Puslitbang Kehidupan Keagamaan melakukan penelitian tentang Peran FKUB di berbagai daerah termasuk di Kabupaten Tangerang dalam Proses Pendirian Rumah Ibadat Pasca adanya PBM No. 8 dan 9 Tahun 2006. Fokus kajian ini adalah peran FKUB Tangerang dalam proses pemberian rekomendasi dan proses penyelesaian perselisihan pendirian rumah ibadat.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pengumpulan data dengan wawancara. Narasumber mewawancara adalah tokoh-tokoh agama yang duduk di FKUB, aparat pemerintah (Kepala Sub Bagian Tata Usaha Kantor Kemenag Kabupaten Tangerang, panitia pembangunan rumah ibadat dan masyarakat. Analisis data dilakukan secara deskriptif-analitik, melalui tahap-tahap editing, klasifikasi data, reduksi data, dan interpretasi untuk memperoleh kesimpulan.

Geografi dan Demografi

Kabupaten Tangerang yang terletak di sebelah barat Ibukota Negara memiliki batas-batas wilayah, yakni sebelah Utara berbatasan dengan Laut Jawa, sebelah Timur berbatasan dengan Propinsi DKI Jakarta dan Kota Tangerang, sebelah Selatan berbatasan dengan Kabupaten Bogor dan Kota Depok, sedangkan sebelah Barat berbatasan dengan Kabupaten Serang dan Lebak. Kabupaten Tangerang merupakan salah satu daerah tingkat dua di Propinsi Banten dan sebagai daerah penyangga ibukota negara yaitu DKI Jakarta.

Penduduk Kabupaten Tangerang berjumlah 3.103.299 jiwa terdiri dari laki-laki 1.116.623 jiwa dan perempuan 1.986.677 jiwa yang tersebar di 29 Kecamatan. Sebagian penduduk bekerja di Jakarta. Karena Kabupaten Tangerang juga merupakan daerah industri, maka banyak orang datang dan bekerja di pabrik-pabrik di Tangerang, sehingga terdapat perkembangan pemukiman di sekitar pabrik-pabrik itu berada. Pertambahan penduduk yang datang dari berbagai daerah di Indonesia yang nota bene bermacam-macam suku dan agama, berimbas antara lain terhadap kebutuhan akan rumah ibadat. Masyarakat Kabupaten Tangerang memiliki kultur budaya campuran Betawi dan Priangan, sebagai

bahasa percakapan sehari-hari digunakan bahasa Indonesia, ada juga yang menggunakan bahasa Sunda dan Jawa.

Jumlah penduduk menurut agama adalah: Islam sebanyak 2.924 244 jiwa (94,23 %), Kristen 61.946 jiwa (1,99 %), Katolik 56 744 jiwa (1,83), Hindu 21 486 jiwa (0,69 %), Buddha 31 254 jiwa (1,01 %), dan Khonghucu sebanyak 7.625 jiwa (0,25 %). Berbagai ormas keagamaan terdapat di Kabupaten Tangerang antara lain: Ormas Keagamaan Islam terdiri dari: Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Mathlaul Anwar, Dewan Mesjid Indonesia, Persis, GP. Ansor, Fatayat, Aisyiah, Muslimat NU dan BKMT; di kalangan Umat Kristen antara lain: PGI, PGPI, PGLII, BAPTIS dan ADVENT; di kalangan Umat Katolik terdiri dari: Wanita Katolik, MUDIKA (Pemuda Pemudi Katolik) dan Warsen (Warga Senior); di kalangan Umat Hindu terdiri dari: PHDI, WHDI, dan Permudita; di kalangan Umat Buddha terdiri dari: Tridharma, NSI, Gemabudi, Patriya dan Budayana; dan di kalangan Umat Khonghucu terdiri: MAKIN, PAKINGEMAKU dan Perkin.

Implementasi PBM Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No 9 & No 8 di Kabupaten Tangerang

Setelah keluarnya Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan No. 8 Tahun 2006 pada tanggal 21 Maret 2006, sebagai tindak lanjut maka Bupati Kabupaten Tangerang mengeluarkan Keputusan No. 450/Kep.125-Huk/2007 tentang Pembentukan Forum Kerukunan Umat Beragama Kabupaten Tangerang periode 2007-2011, dengan Ketua HM. Suroh. S dan Sekretaris KH.A. Maimun Alie, serta beberapa pengurus anggota.

Peran FKUB Kabupaten Tangerang terlihat dari berbagai kegiatan yang telah dilakukan sejak terbentuknya pada tahun 2007.

Sosialisai PBM

Sosialisasi PBM dilakukan FKUB Kabupaten Tangerang sebanyak 3 (tiga) kali, yaitu pada bulan Juni, Agustus dan Desember 2008, bertempat di Aula KORPRI Kabupaten Tangerang Cikokol, Kota Tangerang, di Aula Kecamatan Serpong dan di Aula Kelurahan Jelupang-Serpong Utara.

Jumlah peserta sebanyak 150 orang setiap kali sosialisasi, terdiri dari unsur aparat kecamatan, desa/kelurahan dan KUA Kecamatan se-wilayah Kabupaten Tangerang Barat dan Utara, Kabupaten Tangerang Selatan dan Kabupaten Tangerang Tengah serta warga masyarakat sekitar Perumahan Melati Mas. Materi yang disampaikan adalah tentang isi PBM No. 9 dan 8 tahun 2006 dan implementasinya. Dana untuk melakukan sosialisasi PBM di diambil dari APBD Kabupaten Tangerang tahun 2008.

FKUB Kabupaten Tangerang telah melaksanakan amanat PBM untuk melakukan sosialisasi ke berbagai unsur seperti aparat pemerintah, tokoh agama dan masyarakat agar mengetahui dan memahami isi dari PBM tersebut. Sosialisasi merupakan bentuk dari penyebaran (*diseminasi*) informasi.

Dialog

FKUB juga melaksanakan dialog dengan para tokoh agama dan tokoh masyarakat. Dialog dilaksanakan tanggal 28 Agustus 2007 bertempat di Gedung Pendopo Bupati Tangerang, Jumlah peserta dialog sebanyak 70 orang, terdiri dari tokoh agama dan tokoh masyarakat; Materi dialog ialah membangun kerukunan umat beragama sebagai faktor dominan dalam menunjang keberhasilan pembangunan di Kabupaten Tangerang. Sumber dana untuk melaksanakan kegiatan ini diperoleh dari bantuan Bupati (APBD 2007). Narasumber utama adalah Ketua FKUB Provinsi Banten. Acara dialog dibuka oleh Bupati Tangerang. Kegiatan dialog berikutnya dilaksanakan pada hari Kamis, tanggal 15 Mei 2008, bertempat di ruang Kantor Bupati Tangerang (Tigaraksa). Jumlah peserta dialog sebanyak 60 orang, terdiri dari tokoh agama dan tokoh masyarakat. Materi dialog yang disampaikan adalah pemahaman kerukunan umat beragama berdasarkan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 tahun 2006. Sumber dana untuk kegiatan dialog ini berasal dari Kantor Kesbangpol Kabupaten Tangerang (APBD 2008), sedangkan narasumber adalah Kepala Pusat Kerukunan Umat Beragama Departemen Agama RI. Dialog berikutnya pada bulan Juni tahun 2009, mengambil tempat di Ciloto, Cipanas. Jumlah peserta 80 orang terdiri dari tokoh agama dan tokoh masyarakat. Materi yang disampaikan adalah

pembinaan persatuan dan kesatuan bangsa melalui kerukunan umat beragama. Sumber dana diperoleh dari Kantor Kesbangpol Kabupaten Tangerang, (APBD 2009). Sedangkan nara sumber adalah Kepala Pusat Kerukunan Umat Beragama Kementerian Agama RI.

Menampung Aspirasi

FKUB Kabupaten Tangerang dalam menjalankan fungsinya juga menampung berbagai aspirasi ormas keagamaan dan aspirasi masyarakat. Pada hari Selasa tanggal 29 Januari 2008, bertempat di Aula Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tangerang, hadir sejumlah tokoh kurang lebih 20 orang yang terdiri dari Forum Komunikasi Muslim Jatimulya Kecamatan Kosambi dan Jemaat Advent. Aspirasi yang disampaikan adalah penolakan warga Jatimulya Komplek Perumahan Duta Bandara Kecamatan Kosambi atas rencana pendirian Gereja Advent Hari Ketujuh cabang Kebayoran Baru, Jakarta. Rombongan ini diterima oleh pengurus FKUB dan aparat Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tangerang, yang juga hadir dari unsur Muspika Kosambi.

Pada bulan Maret 2008, bertempat di Aula Kantor Kemenag Kabupaten Tangerang datang sejumlah tokoh masyarakat/agama sebanyak 10 orang yang juga diikuti oleh rombongan Majelis Taklim Ibu-ibu Kelurahan Pamulang Barat sebanyak 2 bus. Aspirasi yang disampaikan adalah penolakan warga Kelurahan Pamulang Barat atas rencana pendirian Gereja Katolik Rasul Barnabas di Kelurahan Pondok Cabe Udik Kecamatan Pamulang. Dialog dilakukan dengan Kepala Kantor Kemenag Kabupaten Tangerang; pada hari Kamis tanggal 8 Mei tahun 2008, bertempat di Aula Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tangerang, telah hadir tokoh masyarakat dan agama sebanyak 10 orang yang terdiri dari Pengurus dan Anggota Paguyuban Wilayah Santo Petrus Paroki Santo Agustinus Karawaci Tangerang. Mereka mengadukan atas penghentian kebaktian umat Katolik di salah satu ruko yang dikontrak oleh umat yang bersangkutan di Desa Gelam Jaya Kecamatan Pasar Kemis. Kebaktian mereka dihentikan oleh pihak tertentu yang mengatasnamakan warga setempat. Cara-cara yang dilakukan warga secara sepihak dan umat Katolik yang bersangkutan sudah lapor kepada aparat keamanan setempat.

Proses Pendirian Rumah Ibadat

Sejak terbentuknya FKUB Kabupaten Tangerang tahun 2007, banyak permohonan rekomendasi untuk mendirikan bangunan rumah ibadat. Sampai saat ini ada 29 permohonan rekomendasi pembangunan/pendirian rumah ibadat. Namun tidak semua permohonan langsung mendapatkan rekomendasi FKUB, karena harus melalui penelitian berkas, pengecekan lokasi dan sebagainya.

Semenjak terbentuknya FKUB Kabupaten Tangerang, ada 29 permohonan rekomendasi dari berberbagai kelompok agama yang disampaikan kepada FKUB. Permohonan rekomendasi itu, yaitu:

Katolik dan Kristen

Gereja Katolik Santa Maria Regina, Gading Serpong, Desa Cihuni, Pagedangan; Gereja Katolik PGDP Santa Monica, Blok O Melati Mas Jelupang, Serpong Utara; Gereja Katolik Rasol Barnabas Pamulang;

Gereja Bethel Indonesia di bangunan Ruko Golden Boulevard BSD Serpong Utara; Gereja Bethel Indonesia (GBI) Bintaro Sektor 3, Kel. Pondok Jaya, Pondok Aren; Gereja Kristen Indonesia (GKI) Pos I Bintaro, Pondok Jaya Pondok Aren; Gereja Kristen Jawa (GKJ) Pamulang; Gereja Kristen Nafiri Sion Agape, jalan Vila Permata (Lippo Kel.Binong Curug); Gereja Gerakan Pantekosta Elim, Kelurahan Cipayung Ciputat; Gereja Masehi Advent Hari Ketujuh, Komplek Perumahan Duta Bandara, Desa Jatimulya-Kosambi; Gereja Pantekosta di Indonesia Jemaat Agape-Kelurahan Kaduagung, Tigaraksa; Gereja HKBP Cisauk; Gereja Pantekosta Medang Lestari Blok III/G.50 Pagedangan; Gereja Bethel Medang Lesatari Blok D.1/A2 Pagedangan; Gereja Pantekosta di Indonesia (GPDI) Jemaat Vila Delvia Kampung Kandang Genteng Desa Tanjung Burung Teluk Naga; Saksi Saksi Yehuwa Indonesia Jemaat Sidang Pondok Aren/Bintaro; Gereja Kristen Indonesia (GKI) Gading Serpong Jl.Kelapa Puan Raya No.58 Perumahan Gading Serpong; HKBP Salemban Resort Tangerang, Kav. Salemban Jaya No.34 Kecamatan Kosambi; Gereja Sidang Jemaat Allah Anugrah, Kampung Sari Mulya Desa Setu, Kecamatan Setu; Gereja Kristen Indonesia (GKI) Jl. G. Merbabu Sektor IV, Blok R Giri Loka II BSD);

Hindu dan Buddha

Hindu Sikh (Pura Umat Hindu Yayasan Sosial Guru Nanak – Ciputat), Pura Hindu Dharma Indonesia Ciputat; Yayasan Swadharma Krama Serpong, Jl.Sedap Malam II Kav. AC No.25 Puspita Loka BSD.

Vihara Buddha Vimala Kirti, Kelurahan Mekarbakti Panongan; Vihara Vimala Kirti, Desa Kampung Melayu Timur Teluk Naga; Cetya (Romo Holid) Paku Haji; Vihara Kelurahan Parigi Pondok Aren; Kelenteng Tjung Le Miao Desa Tanjung Burung Teluk Naga; Vihara Cuang Le Miao Desa Tegal Angus Kecamatan Teluk Naga.

Rekomendasi yang dikabulkan

Pada tahun 2009, terdapat 29 permohonan izin pendirian rumah ibadat tersebut. Dari jumlah itu, FKUB Kabupaten Tangerang telah melakukan proses pembuatan rekomendasi. Bentuk rekomendasinya pun berbeda-beda sesuai persoalan masing-masing. Berdasarkan data tahun 2009 dari FKUB Kabupaten Tangerang, rekomendasi yang sudah diberikan adalah sebagai berikut:

No	Nomor & Tanggal Rekomendasi	Agama	Alamat Rumah Ibadat Yang Direkomendasi	Tindak Lanjut Rekomendasi FKUB oleh Bupati	Realisasi Pendirian Rumah Ibadat	Keterangan
1.	001/FKUB/Kab-Tng/V/2007 Tanggal 2 Juni 2007	Katolik	Gereje Bethel Indonesia (GBI) Bintaro Sektor III, Kel. Pondok Jaya Pondok Aren	Ijin diproses	Sudah dibangun	Ada IMB
2.	002/FKUB/Kab-Tng/V/2007 Tanggal 2 Juni 2007	Katolik	Gereja Katolik Santa Maria Regina, Gading Serpong Desa Cihuni Pagedangan	Ijin diproses	Sudah dibangun	Ada IMB
3.	003/FKUB/Kab-Tng/V/2007 Tanggal 2 Juni 2007	Kristen	Gereja Kristen Indonesia Pos I, Bintaro Pondok Jaya Pondok Aren	Ijin diproses	Belum dibangun	Belum ada IMB
4.	004/FKUB/Kab-Tng/IX/2007 Tanggal 7 September 2007	Hindu Sikh	Pura Umat Hindu Yayasan Sosial Guru Nanak – Ciputat	Ijin diproses	Sudah terbangun	Belum ada IMB
5.	005/FKUB/Kab-Tng/IX/2007 Tanggal 7 September 2007	Kristen	Gereja Kristen Jawa – Pamulang	Ijin diproses	Belum dibangun	Belum ada IMB
6.	006/FKUB/Kab-Tng/X/2007 Tanggal 31 Oktober 2007	Katolik	Gereja Katolik PGDP Santa Monica Blok O, Melati Mas Jelupang Serpong Utara	Ijin diproses	Belum dibangun	Sudah ada IMB

7.	007/FKUB/Kab-Tng/XI/2007 Tanggal 16 November 2007	Kristen	Gereja Napiri Sion Agape, Jl.Vila Permata, Kel.Binong Curug	Ijin tidak diproses (tidak sesuai peruntukan)	Sudah terbangun	Belum ada IMB bermasalah
8.	008/FKUB/Kab-Tng/XI/2007 Tanggal 19 November 2007	Kristen	Gereja Gerakan Pantekosta Elim, Kel. Cipayung Ciputat	Ijin diproses	Belum dibangun	Belum ada IMB
9.	009/FKUB/Kab-Tng/XI/2007 Tanggal 23 November 2007	Kristen	Gereja Masehi Advent Hari Ketujuh Komplek Perumahan Duta Bandara, Desa Jatimulya Kosambi	Ijin tidak diproses (ada penolakan warga)	Belum dibangun	Belum ada IMB
10.	010/FKUB/Kab-Tng/II/2008 Tanggal 9 Januari 2008	Katolik	Gereja Katolik Rasul Barnabas Pamulang	Ijin diproses	Belum dibangun	Sudah ada IMB
11.	011/FKUB/Kab-Tng/II/2008 Tanggal 10 Januari 2008	Kristen	Gereja Pantekosta di Indonesia Jemaat Agape, Kel. Kadu Agung Tigaraksa	Ijin diproses	Sudah terbangun	Belum ada IMB
12.	012/FKUB/Kab-Tng/III/2008 Tanggal 26 Maret 2008	Buddha	Vihara Pimala Kirti Kel. Mekar Bakti Panongan	Ijin diproses	Belum dibangun	Belum ada IMB
13.	013/FKUB/Kab-Tng/III/2008 Tanggal 26 Maret 2008	Buddha	Vihara Pimala Kirti, Desa Kampung Melayu Timur Teluk Naga	Ijin diproses	Sedang dibangun	Sudah ada IMB
14.	014/FKUB/Kab-Tng/2008	Buddha	Cetya (Romo Holid) Paku Haji	Ijin diproses	Sudah dibangun	-
15.	017/FKUB/Kab-Tng/VII/2009 Tanggal 4 Juli 2009	Hindu	Vihara Yayasan Swadharma Kerama, Serpong	Ijin sudah diberikan	Sedang dibangun	Sudah ada IMB

Sumber Data: FKUB Kabupaten Tangerang 2009

Dari 15 rekomendasi yang dikeluarkan, ada dua (2) izin gereja yang tidak diproses yaitu Gereja Napiri Sion Agape, Jl.Vila Permata, Kel.Binong Curug dengan alasan tidak sesuai peruntukannya dan Gereja Masehi Advent Hari Ketujuh Komplek Perumahan Duta Bandara, Desa Jatimulya Kosambi, karena ada penolakan warga. Selain itu, kedua gereja tersebut belum ada IMB nya. Menurut penulis apa yang dilakukan oleh FKUB Kabupaten Tangerang terhadap kedua gereja tersebut sudah tepat, karena berdasarkan PBM No. 9 dan 8 tahun 2006, bab IV Pasal 13 item (2) dinyatakan bahwa pendirian rumah ibadat harus menjaga kerukunan umat beragama, tidak mengganggu ketentraman dan ketertiban umum, serta peraturan perundang-undangan. Dan bab V Pasal (18) berbunyi: "Pemanfaatan bangunan gedung bukan rumah ibadat sebagai rumah ibadat sementara harus mendapat surat keterangan pemberian izin sementara dari bupati/walikota dengan memenuhi persyaratan; a) Laik fungsi; dan b) Pemeliharaan kerukunan umat beragama serta ketentraman dan ketertiban masyarakat. Sedangkan gereja Napiri Sion tidak sesuai peruntukannya".

Permohonan yang Ditangguhkan/Ditolak

Ada 11 permohonan rekomendasi yang mengalami persoalan, yaitu; 8 tidak direkomendasikan/ditolak dan 3 belum direkomendasikan karena masih dalam proses penelitian FKUB.

No.	Agama	Alamat	Alasan Ditangguhkan/ Ditolak	Keterangan
1.	Kristen	Gereja HKBP Cisauk	Ditolak warga, lingkungan tidak kondusif tidak memenuhi syarat administrasi	Tidak direkomendasi
2.	Katolik	Gereja Bethel Indonesia, BSD Serpong Utara	Ditolak Pemkab karena tidak sesuai peruntukan	Tidak direkomendasi
3.	Buddha	Kelenteng Tjung Ie Miau, Tanjung Burung Teluk Naga	Persyaratan tidak lengkap, tidak ada komunikasi dari pemohon dengan warga setempat	Tidak direkomendasi
4.	Hindu	Pura Hindu Dharma Indonesia, Ciputat	Persyaratan tidak dipenuhi	Tidak direkomendasi
5.	Kristen	Gereja Pantekosta Medang Lestari, Blok III/50, Pagedangan	Persyaratan tidak lengkap (tidak ada dukungan lingkungan)	Tidak direkomendasi
6.	Kristen	Gereja Bethel Medang Lestari, Blok D 1/A2 Pagedangan	Pesyaratan tidak dilengkapi	Tidak direkomendasi
7.	Kristen	GKI Serpong, Jl.Merbabu sektor IV Blok R, Giri Loka 2 BSD	Tidak memenuhi syarat 60 pendukung untuk 2 gereja, warga setempat ada yang menolak	Belum direkomendasi
8.	Kristen	HKBP Salembar Kav.Salembar Jaya No.34, Kosambi	Belum ditinjau ke lapangan oleh FKUB	Belum direkomendasi
9.	Kristen	Saksi Saksi Yehuwa Indonesia, Jl.Pondok Betung Raya, Pondok Aren	Tidak memenuhi syarat administrasi, lingkungan tidak kondusif	Tidak direkomendasi
10.	Kristen	GKI Gading serpong, Jl.Kelapa Puan Raya No.58 Perumahan Gading Serpong	Tidak memenuhi syarat, lingkungan tidak kondusif	Tidak direkomendasi
11.	Kristen	Gereja Pantekosta di Indonesia, Kampung Kandang Desa Genteng, Tanjung Burung Teluk Naga	Belum disurvei ke lapangan	Belum direkomendasi

Sumber Data : FKUB Kabupaten Tangerang Tahun 2009

Rumah ibadat yang tidak/belum mendapatkan rekomendasi dari FKUB menunjukkan bahwa kelompok umat beragama belum mengerti sepenuhnya isi dari Peraturan Bersama Menteri tersebut, terbukti dengan banyaknya rumah ibadat tersebut secara administrasi tidak memenuhi persyaratan sebagaimana yang diamanatkan oleh PBM. Banyak faktor yang mengakibatkan ketidak pahaman kelompok umat beragama, antara lain kekurangtahuan masyarakat pada umumnya dan umat beragama khususnya tentang adanya berbagai aturan dalam pendirian rumah ibadat, misalnya syarat adanya dukungan 60 orang dewasa dari penduduk yang bertempat tinggal di sekitar lokasi dimana rumah ibadat akan dibangun.

Prosedur Pemberian Rekomendasi

Sebelum mengeluarkan/menolak/menangguhkan rekomendasi pendirian rumah ibadat untuk kelompok keagamaan, pengurus FKUB Kabupaten Tangerang melakukan hal-hal sebagai berikut:

Apabila berkas dianggap cukup memenuhi persyaratan sesuai dengan PBM, maka akan ditindaklanjuti dengan mengadakan pertemuan dengan fihak-fihak terkait.

Selanjutnya FKUB mengadakan rapat dan berkoordinasi dengan mengundang seluruh instansi terkait yaitu Muspika, Kelurahan, KUA, Rt, Rw, tokoh masyarakat, MUI Kecamatan, tokoh agama, pemohon, masyarakat yang mendukung yang menandatangani. Dalam rapat koordinasi itu dibahas tentang isi permohonan yang diajukan ke FKUB;

Apabila hasil rapat koordinasi disimpulkan bahwa permohonan telah memenuhi persyaratan dan tidak ada masalah, selanjutnya FKUB akan melakukan survey ke lapangan untuk melihat secara langsung keabsahan dari isi permohonan tersebut untuk melakukan *cross-check* tentang berbagai hal seperti apakah benar foto copy yang ada adalah benar penduduk sekitar dengan menanyakan kepada beberapa orang yang diambil sebagai sampel dan ditanya dan bagaimana dengan status tanahnya. Apakah foto copy KTP yang dikumpulkan benar-benar sebagai pengguna rumah ibadat itu, dan apakah betul-betul tidak ada masyarakat yang keberatan/menolak. Jika sudah sesuai antara yang diajukan dengan kenyataan di lapangan, maka dapat dinyatakan kondisinya telah kondusif,

maka setelah itu ada jeda waktu selama 2 minggu atau 3 minggu untuk mengevaluasi isi rekomendasi;

Setelah koordinasi dengan Muspika dan instansi terkait dan persyaratan sudah terpenuhi, barulah FKUB melakukan rapat pleno yang nantinya akan mengeluarkan rekomendasi permohonan ijin mendirikan rumah ibadat yang diajukan oleh PPRI (Panitia Pembangunan Rumah Ibadat);

Pengajuan Permohonan

Setelah rekomendasi keluar, FKUB menyarankan kepada si pemohon untuk mengajukan permohonan IMB ke Pemerintah setempat dalam hal ini Bupati Kabupaten Tangerang. Dalam surat permohonan itu diajukan 3 syarat yaitu IRP (Ijin Pemanfaatan Ruangan), *Site plan*, Ijin Mendirikan Bangunan. IPR dan *site plan* ini untuk melihat apakah suatu lokasi dinyatakan sesuai peruntukan artinya tidak di areal komersil, tidak di areal penghijauan, dalam hal ini yang mengecek secara langsung adalah BP2T (Badan Pelayanan Perijinan Terpadu) yang ada di Kabupaten/Kota. Dari hasil BP2T inilah kemudian dibentuk tim teknis untuk mengkaji kelayakan sebuah surat permohonan IPR, *site plan* dan IMB yang diajukan oleh panitia pembangunan rumah ibadat. Setelah dinyatakan sesuai peruntukannya, maka BP2T mengundang kembali rapat koordinasi terakhir sebelum mengeluarkan surat IPR dan *site plan* dengan mengundang FKUB, Kantor Kemenag, Muspika dan seluruh instansi terkait.

Keputusan Pemerintah Daerah (Bupati)

Setelah dinyatakan sesuai dengan peruntukan, dicek dan recek kembali, barulah Bupati mengeluarkan IPR dan *site plan*-nya. Setelah IPR dan *site plan* keluar kemudian pemohon melanjutkan perijinannya ke IMB. IMB ini bertujuan melihat secara langsung apakah bangunan ini sudah sesuai dengan prosedur dasarnya dari IPR dan *site plan* tersebut. Apabila ternyata telah sesuai dengan prosedur maka keluarlah SK Bupati tentang IMB, maka selesailah perijinan sebuah rumah ibadat sesuai dengan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Dalam Negeri yang dikaitkan nanti dengan peraturan daerah tata ruang dan tentang IMB. Setelah

dinyatakan semua sesuai barulah sebuah rumah ibadat mendapatkan IMB secara layak dan sesuai dengan aturan yang berlaku.

Titik Tekan Rekomendasi

Di Kabupaten Tangerang rekomendasi yang dibuat FKUB maupun Kantor Kemenag saling melengkapi dan menyempurnakan. Rekomendasi Kemenag mengarah kepada legalitas kelompok umat beragama dalam pendirian rumah ibadat tersebut, misalnya di komunitas Kristen ada *sekte/ aliran/faham* atau *sinode* sah atau tidak menurut aturan hukum yang berlaku, hal ini diteliti terlebih dahulu di Dirjen Bimas Kristen. Sedangkan FKUB rekomendsinya lebih di titik tekankan kepada jumlah jamaah dan jumlah pendukung berikut KTPnya asal muasalnya, wilayahnya beserta ijin lingkungannya kondusif atau tidak. Jadi titik berat FKUB adalah pada “apakah sudah terpenuhi 90 (sembilan puluh) pengguna dan 60 (enam puluh) penduduknya”. Apabila dinyatakan kondusif FKUB akan berkoordinasi dengan Kemenag. Dilihat dari isi kedua rekomendasi tersebut (FKUB dan Kemenag) maka terlihat ada titik tekan masing-masing dalam memberikan rekomendasi. Hal ini untuk membedakan kewenangan dalam pemberian rekomendasi.

Dalam hal pengeluaran rekomendasi di Kabupaten Tangerang, yang lebih dahulu mengeluarkan rekomendasi adalah FKUB. Walaupun dalam tata urutannya Kankemenag Kab/Kota di urutan awal, namun dalam pelaksanaannya (agar tidak saling menunggu) terkadang FKUB berinisiatif lebih dahulu mengeluarkan rekomendasi. FKUB dan Kemenag merupakan mitra kerja, bukan struktural antara atasan dan bawahan.

Solusi Pendirian Rumah Ibadat yang ditolak/belum mendapatkan Rekomendasi

Sebagaimana dijelaskan di atas tidak semua permohonan pendirian rumah ibadat diberikan rekomendasi oleh FKUB. Ada juga yang ditolak karena tidak memenuhi persyaratan khusus seperti kurangnya pendukung, tidak kondusif lingkungan dan ada penolakan dari warga seperti pendirian Gereja Kristen Indonesia yang beralamat di Jl. Merbabu Sektor IV Blok R Giri Loka 2 Bumi Serpong Damai. GKI tidak mendapat rekomendasi karena setelah dipelajari dan dibahas secara seksama bersama pengurus FKUB terdapat kekurangan-kekurangan terutama persyaratan

khusus yaitu pendukung 60 orang dan penolakan warga setempat. Adapun GKI yang ditolak/belum diberikan rekomendasi oleh FKUB dikarenakan; lokasi tanah GKI ini berada di tanah *fasos-fasum* yang luasnya 4000 m². Di samping itu, ternyata ada satu gereja lagi yang akan di bangun di lokasi yang sama yaitu Gereja Elgibor, jadi tanah tersebut akan dibangun dua gereja.

Pemohon, dalam hal ini kedua gereja tersebut, mengajukan surat ke FKUB. Setelah FKUB meneliti berkas kedua Gereja itu, ternyata tanda tangan dan foto copy KTP 90 orang pengguna dan 60 orang pendukung ada di berkas permohonan kedua gereja tersebut. Selanjutnya FKUB mengadakan rapat untuk meneliti berkas dan kesimpulannya keduanya tidak diberikan rekomendasi karena menyalahi PBM. Beberapa waktu kemudian FKUB menerima permohonan rekomendasi dari GKI untuk ke dua kalinya. FKUB mengadakan rapat koordinasi lagi, ternyata rapat yang ke dua inipun ada sebagian elemen masyarakat yang masih keberatan. Dari berbagai elemen yang diundang rapat yaitu unsur masyarakat, RT, RW, Lurah, Camat, MUI, Polsek ternyata masih ada beberapa pihak yang keberatan karena di satu tempat akan dibangun dua gereja sekaligus. Akhirnya berkas dikembalikan lagi kepada pemohon.

FKUB sendiri menawarkan solusi agar dibangun satu gereja dan digunakan bersama. Hal ini untuk meminimalisir *resistensi* masyarakat sekecil mungkin. Tapi itu sedang dikaji oleh dua panitia pembangunan dua gereja tersebut dan dimediasi oleh Pembimas Kristen yang ada di Provinsi Banten, karena di Kankemenag Kabupaten Tangerang belum ada Pembimasnya. Hasilnya FKUB masih menunggu.

Peran yang dimainkan oleh FKUB untuk menjembatani persoalan pendirian rumah ibadat di Kabupaten Tangerang cukup proporsional dan maksimal, dengan melibatkan berbagai pihak dengan cara melakukan komunikasi dan musyawarah agar tercipta kerukunan antar umat beragama.

Penutup

Dari kajian di atas, dapat disimpulkan bahwa FKUB Kabupaten Tangerang mempunyai peranan yang cukup besar dalam proses pendirian rumah ibadat, sesuai dengan ketentuan dalam PBM No. 9 dan 8 tahun

2006. hal ini terlihat dari banyaknya permohonan rekomendasi pendirian rumah ibadat yang telah dikeluarkan dan sebagian yang lain sedangkan sisanya masih ditangguhkan atau ditolak.

Dalam penyelesaian perselisihan berkaitan dengan pendirian rumah ibadat, FKUB Kabupaten Tangerang memanggil fihak-fihak yang berselisih, FKUB dan Kemenag untuk bermusyawarah, seperti yang terjadi pada pendirian Gereja Kristen Indonesia (GKI) di Bumi Serpong Damai, walaupun hingga penelitian ini dilakukan belum ada keputusan.

Sebagai penutup dari paparan ini, penulis merekomendasikan agar Kementerian Agama dan Kementerian Dalam Negeri maupun pihak-pihak terkait melakukan sosialisasi PBM Nomor 9 dan 8 Tahun 2006, secara terus menerus ke berbagai unsur dan lapisan masyarakat, sehingga PBM ini dapat lebih difahami oleh aparat pemerintah maupun masyarakat pada umumnya.

Daftar Pustaka

- Effendy, Bachtar, 2001. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*. Penerbit. Galang Press, Yogyakarta.
- Laporan FKUB Kabupaten Tangerang Tahun 2009.
- Nasikun, 1999. *Sistem Sosial Indonesia*. Penerbit Rajawali.
- Badan Pusat Statistik (BPS). *Tangerang dalam Angka Tahun 2009*. Tahun 2008.
- Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI. *Sosialisasi PBM dan Tanya Jawabnya*. 2008.
- Soekanto, Soerjono, 2001. *Sosologi Suatu Pengantar*. Jakarta. PT. Raja Grafindo Perkasa.
- Susanto, Astrid S., 1982. *Komunikasi Kontemporer*. Bandung: Bina Cipta.

Kerukunan dan Kebebasan Beragama dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh

Marzuki

*Dosen STAIN
Malikussaleh
Lhokseumawe*

Abstract

Aceh is the only province in Indonesia who is granted the legal rights to implement Sharia laws since 1999. However, its implementation has raised disagreements. This fact raised public concerns that it will trigger imposition, and/or the violation toward religious freedom especially for non-Muslims. This research aims to reveal the issues on religious harmony and religious freedom for non-Muslims in the implementation of Sharia Laws in Aceh. This research uses a qualitative method.

***Keywords:** Syariah Laws, harmony, religious freedom*

Pendahuluan

Aceh sebagaimana daerah lainnya di Indonesia, sejak sebelum merdeka merupakan masyarakat majemuk dalam etnis, adat-istiadat, bahasa, budaya dan agama. Penduduk Aceh mayoritas beragama Islam. Namun, agama selain Islam yakni Kristen, Katolik, Hindu, Buddha dan Khonghucu juga tumbuh di sana.

Aceh merupakan provinsi yang memiliki arti penting bagi keutuhan bangsa. Islam masuk ke Indonesia pertama kali di bumi Aceh, sehingga mayoritas penduduknya adalah muslim. Islam masuk pertama kali dan membentuk kerajaan Islam, dan sempat berkembang menjadi pusat peradaban Islam di Asia Tenggara.

Dengan latar belakang historis di atas adalah wajar muncul gagasan dan upaya para pemimpin Aceh pada saat itu yang didukung oleh masyarakat meminta kepada Pemerintah (Jakarta) agar Aceh mendapat status Daerah Istimewa melaksanakan syariat Islam. (UU No 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh) .

Namun, dalam realita tidak pernah terealisasi, bahkan Aceh dilebur menjadi bagian dari Sumatra Utara. Kebijakan tersebut menimbulkan ketidak-puasan rakyat Aceh sehingga muncul pemberontakan DI/TI yang dipimpin oleh Teungku M. Daud Bereueh. Solusi pemberontakan, Aceh diberi status daerah istimewa. Salah satu dari tiga keistimewaan yang diberikan ialah pelaksanaan syariat Islam. Namun dengan adanya undang-undang tentang daerah, pelaksanaan syariat Islam terkendala.

Masyarakat Aceh tidak henti-hentinya meperjuangkan tegaknya syariat Islam. Aspirasi masyarakat mendapat respon positif dari pemerintah dan Dewan Perwakilan Rakyat RI dengan diterbitkannya Undang-Undang No. 44 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh tanggal 4 Oktober 1999 dan UU No. 18 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Nangroe Aceh Darussalam tanggal 9 Agustus 2001, serta Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. (Hardi, SH, 1993). Yang menarik untuk diteliti dalam masalah ini yakni pelaksanaan syariat Islam dalam hubungannya dengan kerukunan dan kebebasan beragama.

Fokus permasalahan penelitian dirumuskan dalam pertanyaan berikut:a) Bagaimana kerukunan dan kebebasan beragama non muslim dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh? b) Bagaimana peran Dinas Syariat Islam dalam menciptakan kerukunan antarumat beragama? c) Bagaimana respon umat non Muslim terhadap pelaksanaan syariat Islam di Aceh? d) Bagaimana bentuk kecenderungan kerukunan antarumat beragama dalam masyarakat Aceh? e) Apa saja faktor dominan yang dapat mengganggu kerukunan dan kebebasan beragama di Aceh?

Kajian ini bertujuan menjawab rumusan masalah di atas. Sedangkan signifikansi kajian ini yakni sebagai kajian pengembangan teori kerukunan dalam masyarakat yang majemuk dalam mayoritas suatu agama. Juga sebagai masukan bahan pengambilan kebijakan dalam pembangunan

kehidupan keagamaan dan peningkatan kerukunan oleh Kementerian Agama dan Pemda Aceh. Rumusan hasil penelitian juga berguna sebagai referensi bagi FKUB, Dinas Syariat Islam, dan para tokoh agama-agama serta pemimpin organisasi keagamaan dalam mensosialisasikan faktor-faktor pendukung dan meminimalisir faktor penghambat kerukunan antarumat beragama.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif kondisi saat ini. (Moh. Nazir. 2003: 54). Lokusnya di Kota Banda Aceh, dengan pertimbangan kemajemukan agamanya. Obyek kajian adalah kerukunan dan kebebasan beragama dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh.

Data dikumpulkan dengan menggunakan cara observasi, wawancara dan studi kepustakaan. Data dan informasi yang telah terkumpul diolah dan dianalisis dengan menggunakan langkah yang terdiri dari tiga tahap. *Pertama*, reduksi data (seleksi dan penyederhanaan). *Kedua*, penyajian data (*display*) disusun dan naratif. *Ketiga*, penarikan kesimpulan/verifikasi (Matthew B. Milles dan A. Michael Huberman, 1992: 15-18). Selanjutnya, Penulis merumuskan implikasi dan rekomendasi hasil penelitian.

Tinjauan Pustaka dan Kerangka Teori

Dalam Islam, keragaman agama merupakan kenyataan (realitas). Asas yang paling penting dalam hal kerukunan ialah pernyataan Islam tentang kesatuan asal manusia. (QS. 4:1). Semua manusia adalah keturunan dari keluarga manusia. Semuanya mempunyai hak hidup dan kehormatan, tanpa pengecualian dan diskriminasi. (Ibrahim bin Muhammad al-Hamd al-Muzani, Pent. Muzakkir A. S. Dkk. 2005: 9).

Hak untuk kepercayaan dan berkeyakinan. Termasuk kebebasan yang dijamin oleh syariat Islam terhadap non Muslim. Tidak ada paksaan untuk masuk Islam. Mengganggu kaum muslimin. Setiap orang yang beragama bebas menjalankan agama dan mazhabnya, tanpa dipaksa untuk meninggalkan dan berganti agama. Mereka juga tidak ditekan agar berpindah dari agamanya ke agama Islam. (Ibid: 39). Dalam firman Allah dinyatakan: "*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam),*

sesungguhnya telah jelas (perbedaan antara yang benar dengan jalan yang sesat.....”(al-Baqarah [2]; 256) .

Dalam piagam Madinah, pasal 30 yang ditanda-tangani oleh berbagai pihak dalam masyarakat Madinah, menggariskan bahwa “kaum Yahudi mempunyai agama, kaum Muslimin juga mempunyai agama”. Dari sinilah ditetapkan prinsip-prinsip kebebasan beragama bagi non Muslim. (Ibid: 41) . Kerukunan dan Kebebasan Beragama dipraktikan oleh Rasulullah saw, juga pada sahabat dan tabi’ tabi’in. Rasulullah SAW dan para sahabatnya ketika menguasai kota Mekkah memberi amnesti massal kepada orang-orang yang menurut hukum perang internasional sekarang dapat dieksekusi mati. Misalnya pelaku kejahatan perang, seperti terhadap *Wahsyi bin Harb*, dan *Hindun*.

Rasulullah SAW pernah membebaskan para penjahat perang yang seharusnya dieksekusi mati. Mereka harus mengajar membaca, menulis, dan berhitung. Di lain kesempatan, Rasulullah mengizinkan seorang tinggal di rumah beliau. Padahal ia seorang Yahudi. Orang Yahudi itu tidur bersama Rasulullah dan makan sepiring, membawakan air minum Rasul, seakan telah menjadi bagian keluarga Rasul. Dia tidak dipaksa untuk masuk Islam. Dan masih banyak lagi contoh yang diajarkan oleh Rasulullah saw.

Kerukunan dan kebebasan beragama diatur oleh hukum. Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 yang memberi jaminan kepada penduduk untuk memeluk agama dan kepercayaannya. Dalam pasal 29 disebutkan; a) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa; b) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu.

Dalam Amandemen UUD RI 1945, juga ditambahkan Pasal 28E:

“Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah Negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali”.

Dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*) yang diadopsi PBB pada tahun 1948, pasal 18, disebutkan:

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

(Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dengan kebebasan untuk menyatakan agama dan kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri).

Kebebasan beragama memiliki pembatasan. Tujuannya untuk menjamin pengakuan serta penghormatan hak atas orang lain, dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan dan ketertiban umum. (Yusuf Asry, *Makalah Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia*. 5 Juli 2010) .

Dalam UUD 1945 Pasal 28J (2) Amandemen, berbunyi sebagai berikut:

Dalam menjalankan hak dan kebebasannya setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak-hak kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.

Dalam instrument hukum internasional juga diatur antara lain: Deklarasi Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration Rights*) , 1948, Pasal 29 ayat (2) dikatakan:

In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.

(Dalam melaksanakan hak-hak dan kebebasan, setiap orang hanya patuh kepada pembatasan yang diatur melalui undang-undang, semata-mata untuk tujuan menjamin pengakuan dan

penghormatan terhadap hak dan kebebasan orang lain, dan untuk memenuhi tuntutan moralitas yang adil, ketertiban umum, dan kesejahteraan umum dalam suatu masyarakat demokratis) .

Landasan Teori

Dalam penelitian ini digggunakan teori *Ashutosh Varshney* tentang tipe kerukunan. Namun bukan melihat konflik antarumat beragama seperti yang terjadi di India yang menjadi lokus penelitiannya. Tetapi untuk melihat kerukunan di Aceh dalam jenis apa terjadi. Menurut Varshney terdapat dua tipe kerukunan yang terjadi antarumat beragama, yaitu dalam interaksi sehari-hari (*everyday interaction*) dan interaksi asosiasional (*associational interaction*) .

Kerukunan keseharian adalah kerukunan yang terjadi seperti dalam aktivitas sehari-hari yang merupakan pekerjaan rutinitas dan kebutuhan semua manusia. Kerukunan assosiasional adalah kerukunan antar umat beragama yang terjadi dalam hubungannya dengan kehidupan keagamaan.

Dalam penelitian diungkap gambaran kehidupan antarumat beragama dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh Bagaimana kerukunan dan kebebasan beragama yang terjadi? Untuk itu dilihat dari pendapat dari berbagai kalangan dan juga respon dari umat beragama Non-muslim dan peran Dinas Syariat Islam.

Aceh Selayang Pandang

Secara geografis, Aceh merupakan provinsi yang terletak di kawasan paling ujung dari bagian utara Pulau Sumatera, dan sekaligus merupakan ujung paling barat wilayah Indonesia. Aceh berbatasan dengan Provinsi Sumatera Utara di sebelah selatan, sebelah barat dengan Samudera Indonesia sebelah timur dengan Selat Malaka dan sebelah utara dengan Teluk Benggala.

Jumlah penduduk Aceh berdasarkan hasil Sensus tahun 2009 berjumlah 4.695.566, terdiri dari 2.364.877 laki-laki dan 2.330.689 perempuan. Mayoritas penduduknya beragama Islam (98,898%) . Aceh memiliki keistimewaan dibandingkan dengan provinsi yang lain, karena

syariat Islam diberlakukan kepada penganut agama Islam. Penduduk Aceh juga memeluk agama lain, yaitu Kristen, Katolik, Hindu dan Buddha, yang umumnya para pendatang seperti suku Batak, Jawa dan Cina. (Kanwil Kemenag Provinsi Aceh) . Komposisi pada tahun 2010: Islam 98,898%, Kristen 0,595 %, Katolik 0,363%, Hindu 0,01% dan Buddha 0,135%. (Ibid) .

Aceh sejak awal reformasi telah meraih keistimewaan bidang agama, yaitu dengan pelaksanaan syariat Islam. Oleh karena wajarlah di daerah ini ditemui banyak masjid, langgar, dan mushalla. Jumlah terakhir tercatat 3.507 Masjid, 6.705 Langgar, dan 2.373 Mushalla. Seluruhnya mencapai 12.584 buah. Sedangkan rumah ibadat non Islam yaitu: Kristen 15 Gereja, Katolik 11 Gereja, Hindu 1 Pura/Kuil di Banda Aceh, 3 Vihara, masing-masing sebuah di Banda Aceh, Kota Sabang, dan di Aceh Tenggara, serta sebuah Kelenteng di Banda Aceh. (Kanwil Kemenag Aceh. 2010) . Masing-masing agama memiliki penyuluh: 8.527 orang untuk seluruh Aceh, 216 yang berstatus PNS dan 8.311 NonPNS, penyuluh agama Kristen 18 orang, Katolik 14 orang, Hindu 1 orang dan penyuluh agama Buddha 2 orang. (Kanwil Kemenag Prov. NAD) .

Syariat Islam dan Qanun

Syariat Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan. (Qanun Provinsi DI Aceh Nomor 5 tahun 2000) . Pelaksanaan Syariat Islam diatur dengan Peraturan Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 tahun 2000 tentang *Pelaksanaan Syariat Islam*. (Dinas Syari'at Islam. 2009: 257) . Adapun aspek-aspek pelaksanaan syariat Islam adalah seperti terdapat dalam Perda Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam. (Ibid. 257) . Bab IV Pasal 5 ayat 2, yaitu: *Aqidah, Ibadah, Muamalah, Akhlak, Pendidikan dan dakwah Islamiyah/amar makruf anhi munkar, Baitulmal, kemasyarakatan, Syiar Islam, Pembelaan Islam, Qadha, Jinayat, Munakahat, dan Mawaris*. (Ibid. 260) .

Dasar hukum dan pengakuan Pemerintah untuk pelaksanaan Syari't Islam di Aceh adalah UU No. 44 tahun 1999 tentang *Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh* dan UU No. 18 tahun 2001

tentang *Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*.

Peraturan pelaksanaan untuk penyelenggaraan otonomi khusus yang berkaitan dengan kewenangan pemerintah pusat akan diatur dengan Peraturan Pemerintah. Kemudian Undang-undang menetapkan Qanun Provinsi sebagai peraturan pelaksanaan untuk penyelenggaraan otonomi khusus yang menjadi wewenang pemerintah provinsi.

Qanun adalah peraturan daerah untuk melaksanakan otonomi khusus yang dapat mengesampingkan peraturan perundang-undangan yang lain berdasarkan asas *“peraturan khusus dapat mengesampingkan peraturan umum”*. Dengan kata lain, Qanun adalah peraturan daerah yang setingkat dengan peraturan pemerintah untuk melaksanakan otonomi khusus di Aceh. (Al-Yasa', Abubakar. tt: 69) .

Pelaksanaan syariat Islam di Aceh hanya diberlakukan bagi pemeluk Islam. Hal ini secara tegas disebutkan dalam Undang-Undang Nomor 18 tahun 2001. syariat Islam tidak akan diberlakukan atas orang yang tidak beragama Islam.

Pelaksanaan Syariat Islam

Pelaksanaan syariat Islam diatur dalam Peraturan Daerah Provinsi Daerah (Perda/Qanun) Istimewa Aceh Nomor 5 tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam. Dalam Bab II, Tujuan dan Fungsi pasal 2 ayat 2 disebutkan bahwa: *“Keberadaan agama lain di luar agama Islam tetap diakui di daerah ini, pemeluknya dapat menjalankan ajaran agamanya masing-masing”*. Berdasarkan Qanun tersebut, agama selain Islam diakui keberadaannya di Aceh, begitu juga para pemeluknya dihormati dan dilindungi keberadaannya, serta diberi kebebasan untuk beribadat sesuai ajaran agamanya.

Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh bekerjasama dengan Dinas Syariat Islam Kota Banda Aceh, khususnya sangat berperan dalam usaha membina dan menciptakan kerukunan antarumat beragama di Aceh, terutama antara muslim dan Non-muslim di Kota Banda Aceh. (Wawancara dengan Ida Afriana, Kantor Dinas Syari'at Islam Kota Banda Aceh) .

Peranan Dinas Syariat Islam dalam mengmbang kerukunan dan kebebasan beragama di kalangan masyarakat Aceh, antara lain; a) Mensosialisasikan Qanun pelaksanaan syariat Islam dan peraturan daerah terkait kepada masyarakat; b) ikut serta dalam kegiatan FKUB mensosialisasikan syariat Islam, terutama bagi umat Non-muslim untuk memberikan pemahaman dan informasi tentang pelaksanaan syariat Islam di Aceh; c) menyelenggarakan seminar dan diskusi dalam rangka memberikan pemahaman tentang syariat Islam di Aceh; d) menampung aspirasi masyarakat Non-muslim (melakukan musyawarah) dalam kaitan pelaksanaan syariat Islam di Aceh; e) merancang Qanun tentang Kerukunan Umat Beragama.

Respon Umat Non Muslim

Pada awalnya, umat Non-muslim sangat khawatir dengan legalitas Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh. Kekhawatiran memang lumrah terjadi, karena kebanyakan umat Non-muslim belum memahami esensi dari pelaksanaan syariat Islam.

Isu dan wacana disebarkan oleh beberapa pihak, bahwa syariat Islam melanggar HAM, dan anti-kesetaraan jender. Tetapi setelah dilakukan sosialisasi, dan umat Non-muslim menyaksikan pelaksanaan syariat Islam, rasa khawatir-pun hilang. Mereka menerima dan menanggapi secara positif terhadap pelaksanaan syariat Islam di Aceh. (Wawancara dengan Syamsul Rizal, Ketua FKUB Aceh) . Para pemuka agama non-muslim mengungkapkan, bahwa pelaksanaan syariat Islam di Aceh tidak menjadi masalah bagi Non-muslim, karena sejak zaman kerajaan Islam telah berlaku syariat Islam. (Wawancara dengan H. Malau, tokoh Katolik) .

Kecendrungan Kerukunan Antarumat Beragama

Kerukunan antarumat beragama, antara muslim dan Non-muslim terjadi dalam beberapa bentuk. *Pertama*, kerukunan dalam aktivitas sehari-hari. Misalnya, gotong royong, jual beli, tolong menolong, dan silaturahmi. *Kedua*, kerukunan dalam bidang pendidikan. Non-muslim belajar di sekolah-sekolah umum. Namun mereka tidak mengikuti pelajaran agama, karena kebanyakan siswa adalah muslim, maka yang menjadi pelajaran agama adalah Pendidikan Agama Islam. Mereka yang Non-muslim

biasanya tidak banyak, hanya beberapa orang. Untuk nilai pelajaran agama diambil dari gereja masing-masing. Sebaliknya siswa muslim yang belajar di Yayasan Kristen, biasanya mengambil nilai agama dari ustaz-ustaz pengajian.

Umat Kristen memiliki sebuah Yayasan yang bernama Yayasan Umat Kristen Methodist, yang terletak di pusat Kota Banda Aceh, Peunayong. Yayasan ini memiliki sekolah dari tingkat Tk, SD, SMP, dan SMA. Guru yang mengajar di Yayasan Kristen adalah muslim, jumlahnya hampir 90%. Guru wanita memakai jilbab.

Umat Katolik juga memiliki sebuah yayasan pendidikan, yaitu Yayasan Perguruan Katolik Budi Dharma Banda Aceh, terdiri dari 3 (tiga) jenjang pendidikan, yaitu: SD, SMP, dan SMA. Siswa di Yayasan ini kebanyakan adalah umat Katolik, Kristen dan Buddha, serta terdapat juga beberapa siswa di masing-masing tingkatan beragama Islam. Para guru bukan hanya dari umat Katolik, tetapi juga ada yang beragama Islam. Di SD dan SMP, terdapat hampir 50% gurunya adalah muslim. Di tingkat SMA bahkan mencapai 70% adalah guru yang beragama Islam. Menurut pihak sekolah, hal ini tidak menjadi masalah, walaupun sekolah tersebut berada di bawah Yayasan Katolik, bahkan kepala sekolah pada SD Yayasan tersebut adalah seorang muslim. (Wawancara dengan Ronianta Wakil Kepala SMP Yayasan Budi Dharma Banda Aceh) .

Umat Hindu dan Buddha belum memiliki sebuah sekolah khusus sehingga saat ini. Sebagian besar mereka masih menitipkan anak-anak mereka untuk sekolah pada Yayasan Kristen Methodist, Yayasan Perguruan Katolik dan sekolah-sekolah umum di Kota Banda Aceh.

Kerukunan juga berbentuk sebuah hubungan keakraban yang kuat dalam bertetangga. Setiap perayaan hari besar keagamaan selalu saling kunjung-mengunjungi antarpemuka agama, dan antarumat beragama yang bertetangga dengan keluarga yang berbeda agama.

Faktor Dominan

Di antara faktor dominan yang dapat mengganggu kerukunan dan kebebasan beragama di Aceh, yaitu: a) Kasus-kasus pemurtadan yang terjadi pasca tsunami, banyak oknum-oknum dari LSM yang masuk ke

Aceh dalam rangka melakukan kegiatan sosial, dan terlibat dalam usaha pemurtadan, setidaknya-tidaknya pendangkalan akidah; b) Pendirian rumah ibadat.

Kerukunan dan Kebebasan Beragama

Kemajemukan dalam agama merupakan *sunnatullah*. Indonesia adalah bangsa Indonesia yang majemuk dalam suku, budaya dan agama. Fenomena kemajemukan ini memang sudah ada sejak sebelum Negara Indonesia lahir pada tahun 1945, dan terus berlangsung sampai sekarang. Dari segi geografis, Indonesia sangat luas, yaitu dari Sabang di Aceh sampai Meroeke di Papua, dihuni oleh penduduk yang bermacam-macam agama, di antaranya Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu.

Menyadari akan kemajemukan bangsa, maka para perintis dasar Negara Indonesia (*founding fathers*), sejak awal kemerdekaan telah melakukan sebuah usaha besar dalam menyatukan rakyat Indonesia dengan ideologi Pancasila. Sila pertamanya "Ketuhanan Yang Maha Esa". Semboyan bangsa "*Bhinneka Tunggal Ika*", yang berarti berbeda tetapi satu adanya.

Pelaksanaan syariat Islam di Aceh dalam perspektif kenegeraraan adalah implementasi dari sila perta Pancasila tersebut. Dan dari segi historis dan sosiologis merupakan fakta dan realita Aceh adalah Islam yang mendapat julukan sebagai "Serambi Mekkah". Islam dengan syariatnya adalah rahmat bagi semesta alam "*rahmatan lil 'alamin*".

Dalam syariat Islam tidak memaksakan orang lain untuk memeluk Islam. Islam agama yang toleran, memberikan kebebasan dalam beragama. Hanya saja bagi yang menyatakan diri muslim akan terikat dengan qanun atau peraturan perundang-undangan. Bagi Non-muslim tidak berlaku syariat Islam, kecuali yang menyatakan bersedia dan berlaku hukum Islam. Kecenderungan kerukunan antarumat beragama dalam masyarakat Aceh ialah dalam bentuk pergaulan sehari-hari, dan dalam kerukunan asosiasional nampak masih terbatas seperti dalam pendidikan.

Penutup

Berdasarkan uraian di atas diambil kesimpulan; a) Pelaksanaan syariat Islam di Aceh secara keseluruhan (*kaffah*) membawa misi “*rahmatan lil ‘alamin*”, sehingga terpelihara kerukunan beragama, baik intern maupun antarumat beragama. Masyarakat non-muslim di tengah mayoritas muslim menikmati kebebasan dalam menjalankan agamanya; b) Beragama merupakan hak asasi manusia yang dijamin kebebasannya, baik dalam hukum internasional maupun Undang-Undang Dasar 1945 (pasal 28J) dan Qanun Pelaksanaan Syariat Islam Aceh (pasal 2 tahun 2000); c) Dinas Syariat Islam Kota Banda Aceh berperan dalam menciptakan kerukunan dan kebebasan beragama dengan mensosialisasikan Qanun Pelaksanaan Syariat Islam dan peraturan daerah terkait, ikut serta dalam FKUB, mengadakan seminar tentang syariat Islam, dan merancang Qanun Kerukunan Umat Beragama; d) Non-muslim merespon positif terhadap pelaksanaan syariat Islam di Aceh didasarkan pada fakta historis dan sosiologis penduduk Aceh sejak sebelum kemerdekaan, dan legalisasi-yuridis (UU dan Qonun), serta bukti empiris melindungi penganut agama-agama; e) Kerukunan antarumat beragama cenderung pada bentuk kesehari-harian, dan sangat terbatas pada kerukunan assosiasional seperti dalam pendidikan formal; f) Faktor dominan yang mengganggu kerukunan antarumat beragama adalah pemurtadan yang berkedok bantuan sosial, dan penyiaran agama kepada warga masyarakat yang telah menganut agama tertentu, serta terkait tentang pendirian rumah ibadah yang tidak mengikuti peraturan dalam PBM.

Rekomendasi

Kajian ini merekomendasikan; a) Qanun atau Perda Pelaksanaan Syariat Islam perlu disosialisasikan secara intensif oleh Dinas Syariat Islam, dan jajaran Kementerian Agama untuk menciptakan kesepahaman dalam membangun kerukunan umat beragama; b) Dinas Syariat Islam dan Pemerintah Aceh hendaknya mempercepat pengesahan Qanun tentang Kerukunan Umat Beragama; c) Penganut agama-agama non-muslim di tengah mayoritas pemeluk Islam dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh adalah rukun, sehingga dapat dikembangkan menjadi sebuah model

kerukunan di daerah lain; d) Ke depan perlu diwujudkan Qanun Kerukunan Umat Beragama dalam rangka kepastian untuk kebebasan beragama sesuai kearifan lokal, peraturan perundang-undangan nasional dan instrument hukum internasional; e) Dalam pelaksanaan syariat Islam, diharapkan pemerintah memberikan jaminan kebebasan bagi pemeluk agama lain dalam menjalankan keyakinan dan ibadah sesuai masing-masing agama.

Daftar Pustaka

- Alfian, Ibrahim, 2005. *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Al-Quranul Karim dan Terjemahannya*, Mujamma' Almalik Fahd li Thiba'at Al Mushaf Asy Syarif Madinah Almunawwarah Saudi Arabia.
- Alyasa' Abubakar, 2008. *Paradigma, Kebijakan, dan Kegiatan*, Banda Aceh, Dinas Syariat Islam.
- Badri Yatim, 2008. *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Candra Muzaffar, 2003. *Muslim, Dialog dan Teror*, Bandung: Profetik.
- Dennys Lombard, 1991. *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Departemen Agama RI, 2009. *Kompilasi Peraturan Perundang-undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama, Edisi Kesebelas*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama.
- Dinas Syariat Islam, 2009. *Himpunan Undang-Undang, keutusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.
- Geertz, Clifford, 1983. *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya, Jakarta.
- Hardi, SH, 1993. *Daerah Istimewa Aceh: Latar Belakang Politik dan Masa Depan*, Jakarta: Cita Paca Serangkai.
- Idries Shah, 1986. *Meraba Gajah dalam Gelap*, Jakarta: Pustaka GrafitiPers.
- Nazir, Moh, 2003. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Nurdinah Muhammad, 2006. *Hubungan Antar Agama*, Yogyakarta: Group/Ar-Raniry Press.

Said, Muhammad, 1983. *Aceh Sepanjang Masa*, Medan: Waspada.

Syamsul Rijal, M. Ag, 2007. *Dinamika Sosial Keagamaan dalam Pelaksanaan Syariat Islam*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam.

Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, 2004. *Politik Syariat Islam dari Indonesia Hingga Negeria*, Jakarta: Pustaka Alvabet.

Tim Penyusun, 2008. *Soialisasi PBM & Tanya Jawabnya*, Jakarta: Balitbang Kementerian Agama.

Respon Ulama dan Hakim Agama terhadap Fiqh Waris dalam Kompilasi Hukum Islam di Gorontalo

Muchith A. Karim
*Peneliti Puslitbang
Kehidupan Keagamaan*

Abstract

This research aims to expose the perspective, stance, and response from Ulama and religious judges on the issue of Fiqh Waris as stated in the compilation of Islamic Laws in solving inherited wealth allocation. This research explores data empirically along with analytical descriptions with fiqh waris (inherited wealth) as its object in The Compilation of Islamic Law through a qualitative approach. The objects that are assessed are various social phenomena.

Keywords: *Response, Ulama, Religious Judges, Fiqh Waris, and The Compilation of Islamic Law*

Pendahuluan

Hukum Islam Indonesia masa kini masih belum terwujud sebagaimana yang diharapkan bersama atau mungkin juga belum terpolakan secara jelas. Kompilasi Hukum Islam (KHI) lahir pada tahun 1991 merupakan salah satu karya besar umat Islam Indonesia. KHI juga merefleksikan tingkat integrasi yang tinggi antara visi ke-Islaman, ke-Indonesian dan kemoderenan. (Abdurrahman, 1992: 6)

Substansi perumusan KHI mengacu pada Al-Qur'an dan Sunah Rasul. KHI secara herarki mengacu pada peraturan perundang-undangan RI yang berlaku serta memperhatikan perkembangan perundang-

undangan seperti hukum Hukum Eropa Kontinental dan hukum adat. KHI lahir sebagai wujud hukum Islam yang khas di Indonesia dan bercorak ke-Indonesian.

KHI dalam sistem perundang-undangan diukur oleh sistem hukum nasional. Landasan ideal dan konstitusional adalah Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 didukung oleh instrumen sistem perundang-undangan lainnya yakni Instruksi Presiden dan Keputusan Menteri Agama. (Cik Hasan Bisri –Peny- 1999: 12).

Meskipun pada satu sisi landasan semangat perumusannya telah mendekati sistem kekeluargaan parental dan bilateral seperti dalam sistem kekeluargaan yang umum dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Pada kenyataannya sifat kompromistis yang dianut KHI dalam masalah kewarisan lebih mengarah pada sikap modifikasi secara terbatas.

Dalam KHI juga terdapat ketentuan yang terkait dengan masyarakat majemuk, diantaranya ketentuan pasal 185 tentang Ahli Waris Pengganti atau “Penggantian Ahli Waris”, pasal 189 tentang harta warisan berupa lahan pertanian yang kurang dari 2 hektar sebagai warisan “kolektif” dan pada Pasal 209 tentang Wasiat Wajibah antara orang tua angkat dan anak angkat.

Ketentuan-ketentuan itu menjadi menarik oleh karena merupakan gagasan baru yang dituangkan menjadi kaidah hukum yang mengacu pada kemaslahatan. Gagasan tentang Ahli Waris Pengganti kurang mendapat perhatian dan respon dari para ahli hukum Islam karena dalam tradisi pemikiran fuqaha ia tidak dikenal.

Ketentuan pasal 189 merupakan upaya untuk menghindarkan terjadinya pemilikan lahan pertanian (sebagai modal usaha di kalangan petani) yang fragmentaris, yang dapat menjadi salah satu penyebab kemiskinan tiada ujung. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam saling terkait dengan unsur non-hukum, seperti ekonomi, struktur dan pola budaya umat Islam dalam sistem masyarakat Indonesia yang menempatkan harta warisan sebagai simbol benturan keluarga (dalam arti keluarga luas).

Ketentuan pasal 209 merupakan suatu gagasan baru yang didasarkan kepada suatu kenyataan bahwa pengangkatan anak (adopsi) merupakan suatu gejala yang hidup dalam masyarakat Islam. Anak yang diangkat tetap memiliki hubungan hukum dengan orang tua kandungnya.

Keberadaan KHI dalam sistem hukum nasional relatif berumur muda terutama hukum kewarisan. Adapun masalah-masalah yang mungkin muncul diantaranya persoalan sosialisasi fiqh waris (mawarits) pada masyarakat. Juga persoalan perbedaan persepsi para pemimpin masyarakat terhadap KHI.

Benturan antara KHI budaya masyarakat (khususnya kewarisan) rawan terjadi. KHI disusun dan diputuskan oleh elit-elit di pusat, sementara warga masyarakat arus bawah sangat terikat dengan kondisi lokal. Secara simbolis masyarakat menerima hukum kewarisan Islam, tapi subsistemnya mengacu kepada kaidah lokal yang berlaku secara turun temurun. (Cik Hasan Basri, Ibid: 17). Mengacu pada pemikiran di atas, peneliti memandang perlu untuk melakukan kajian secara cermat.

Permasalahan yang hendak dikaji dalam studi ini dirumuskan sebagai berikut: a) Bagaimana pengetahuan, pandangan Ulama dan Hakim Agama terhadap keberadaan fiqh waris dalam KHI; b) Bagaimana sikap ulama dan para hakim Agama terhadap fiqh waris dalam KHI; c) Bagaimana respon ulama dan Hakim Agama terhadap beberapa materi fiqh dalam KHI dan penyelesaian pembagian harta waris. Hasil penelitian ini diharapkan menjadi masukan bagi penyempurnaan KHI oleh pemerintah, bahan pertimbangan MUI dalam memantapkan keberadaan KHI sebagai acuan hukum waris Islam, bahan untuk mengkritisi beberapa yurisprudensi tentang pembagian harta waris di lingkungan Peradilan Agama.

Hukum Waris

Hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak pemilikan harta peninggalan (tirkah) pewaris, menentukan yang berhak menjadi ahli waris, dan berapa bagian masing-masing. Menurut Muhammad Amin Suma, masih ada hal penting yang

belum tercover di dalam KHI, terutama jika dihubungkan dengan ayat mawaris yang ada dalam Al-Qur'an (An-Nisa 4 : 12).

Ia lebih cenderung merumuskannya sebagai berikut: "Hukum waris adalah hukum yang mengatur peralihan pemilikan harta peninggalan pewaris, menetapkan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris, menentukan berapa bagiannya, masing-masing ahli waris, dan mengatur kapan waktu pembagian harta kekayaan pewaris itu dilaksanakan. (Muhammad Amin Suma. tt: 108).

Dalam istilah fiqh Islam, kewarisan (Al-mawaris – tunggal al-mirats) juga disebut dengan faraid (tunggal "faridhah"). Kata faridhah berasal dari kata fardl dalam terminologi syariah artinya bagian yang telah ditentukan untuk ahli waris. (Sayid Shabiq, t.t.: 602). Ilmu yang membahas perihal kewarisan yang umum dikenal dengan sebutan ilmu kewarisan (al-mawarits atau faraid).

Yang dimaksud dengan respon ulama dalam kajian ini adalah reaksi yang dinyatakan dalam bentuk ucapan, sikap atau tindakan terhadap fiqh waris dalam KHI. Ulama yang dimaksud dalam kajian ini yakni Pimpinan Pondok Pesantren, Majelis Ulama Indonesia (MUI), Majelis Tarjih Muhammadiyah, Lajnah Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama dan lain-lain. Para ahli Hukum Islam dimaksud yakni yang berada di lingkungan Perguruan Tinggi (pengajar di Fakultas Hukum dan Fakultas Syariah), para hakim Pengadilan Agama yang menangani bidang kewarisan.

Pengertian Fiqh Waris dan KHI

Pengertian fiqh dalam Al-Qur'an adalah pemahaman agama dalam pengertian yang luas menyangkut berbagai aspeknya. Menurut Muhammad Rasyid Ridha, hampir semua kata fiqh yang terdapat dalam Al-Qur'an berarti pemahaman yang rinci dan pengetahuan yang mendalam tentang urusan agama dan urusan dunia yang erat hubungannya dengan agama serta kesempurnaan jiwa.

Menurut Asy-Subki, Fiqh adalah ilmu tentang hukum-hukum seperti syari'at yang amali (praktis) yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci. Menurut Asy-Syaukani, fiqh adalah ilmu tentang hukum-hukum syari'at dari dalil-dalilnya yang terperinci diperoleh dengan cara ber-istidlal.

Amin Suma mengemukakan bahwa “hukum waris adalah hukum yang mengatur peralihan kepemilikan harta peninggalan (tirkah) pewaris, menetapkan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris, menentukan berapa bagian masing-masing ahli waris, dan mengatur kapan waktu pembagian harta kekayaan pewarisan itu dilaksanakan.

Dari beberapa definisi di atas, maka yang dimaksud fiqh waris dalam kajian ini adalah hukum Islam yang mengatur tentang harta waris dalam KHI. sedangkan menurut pengertian bahasa, kompilasi bukanlah suatu produk hukum. Kompilasi adalah sebuah buku hukum atau kumpulan yang mengandung uraian atau bahan-bahan hukum tertentu, pendapat hukum atau juga aturan hukum.

Dari sejarah penyusunannya, dalam KHI tidak nampak muncul pemikiran kontroversial mengenai apa yang dimaksudkan dengan kompilasi itu. Penyusunan kompilasi tidak secara tegas menganut suatu paham yang dibuatnya tersebut. KHI diangkat dari berbagai kitab yang digunakan sebagai sumber penetapan hukum yang dilakukan oleh para hakim. KHI merupakan rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang diambil dari berbagai kitab yang ditulis oleh para ulama fiqh yang menjadi referensi Peradilan Agama.

Penelitian dilaksanakan di Propinsi Gorontalo. Provinsi ini dipilih dengan pertimbangan bahwa daerah tersebut merupakan provinsi yang mayoritas penduduknya beragama Islam, sehingga diasumsikan pelaksanaan hukum waris Islam di daerah tersebut cukup signifikan.

Penelitian ini mengeksplorasi data yang sifatnya empirik deskriptif analitis dan menjadikan fiqh waris dalam KHI. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif pada kasus. Obyek yang diteliti menyangkut fenomena sosial yang beragam. Penelitian ini berusaha mengungkapkan alasan-alasan (reasons) yang tersembunyi dibalik tindakan para pelaku sosial akan bermuara pada “makna sosial” (social meaning) dari suatu fenomena sosial. Peneliti menjadi instrumen terpenting. (Lexy Moleong, 2000).

Kondisi Demografi Propinsi Gorontalo

Berdasarkan pendataan Tahun 2007 penduduk Gorontalo berjumlah 960.335 jiwa. Sebanyak 97,55% adalah pemeluk Islam, 1,3%

agama Protestan, selebihnya sebanyak 1% pemeluk agama Katolik, Hindu dan Budha. Rumah ibadah terdiri atas: 1.602 masjid, 145 Mushollah, 107 Gereja Protestan, 21 Gereja Katolik, 9 Pura dan 4 Vihara. Ormas keagamaan Islam di daerah ini diantaranya Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, Al-Irsyad, Tarbiyah Islamiyah, Al-Khairaat.

Dilihat dari segi etnik, sebanyak 80% adalah suku Gorontalo, 10% Arab, 10% Cina dan 10% etnis lainnya. Hubungan kekerabatan masyarakat Gorontalo sangat kuat, sebagian besar masih memegang adat sehingga dalam satu keluarga tumbuh rasa saling menghormati terutama terhadap orang tua. Dalam pembagian harta waris, hampir 80% dilakukan secara musyawarah keluarga. Peradaban masyarakat Gorontalo bersandarkan pada ajaran Islam telah ada sejak zaman maharaja Amai Papa Eyato.

Kompilasi Hukum Islam baru dipahami oleh sebagian kecil ulama dan tokoh masyarakat yang berlatar belakang pendidikan kampus. KH. Abdul Basit (pimpinan Pesantren Hubullah Gorontalo) menyatakan selama ini KHI belum pernah disosialisasikan kepada masyarakat. Pembagian harta waris di masyarakat pada umumnya meminta bantuan pada para ulama dan ketua adat. Sementara itu, menurut Drs. Syihabuddin (Hakim Agama) KHI belum pernah disosialisasikan ke masyarakat, tetapi sebatas di Kampus IAIN Gorontalo. Para Hakim Pengadilan Tinggi Agama dan Para Dosen Hukum Waris membenarkan fakta ini.

Pandangan Ulama dan Hakim Agama

Menurut beberapa informan di Peradilan Agama Gorontalo, tidak semua isi KHI yang terkait dengan kewarisan sesuai dengan fiqh Islam, seperti konsep harta bersama, ahli waris pengganti, wasiat wajibah untuk anak dan bapak angkat. Dalam hal ini, mereka hanya bisa menerima pasal-pasal KHI yang ada rujukannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Kalangan ulama di Pesantren Hubullah Gorontalo menyatakan bahwa KHI memang bersumber dari kitab-kitab fiqh Islam termasuk tentang konsep harta bersama yang terdapat dalam kitab faraid, konsep wasiat wajibah untuk ahli waris cucu yang bapaknya lebih dahulu meninggal yang terdapat dalam kajian fiqh kontemporer. Namun, konsep ahli waris pengganti menurut mereka tidak punya rujukan yang jelas dalam kitab

fiqh klasik, maka tidak bisa diterima. (Wawancara dengan dosen IAIN Gorontalo).

Masih menurut para dosen IAIN, sebenarnya tidak perlu memperhadapkan Fiqh Waris dengan KHI yang merupakan produk khas Indonesia. Ketentuan-ketentuan dalam KHI yang terkesan baru dan tidak ditemukan dalam kajian Fiqh Klasik tidak bisa dikatakan menyimpang dari Hukum Islam. Ketentuan-ketentuan didalamnya berdasarkan ijtihad kolektif ulama Indonesia dengan memperhatikan perbedaan adat-istiadat masyarakat Indonesia yang bermuara kepada pertimbangan *maslahah*.

Para hakim agama di Pengadilan Tinggi Agama Gorontalo berpendapat KHI merupakan produk hukum yang sangat sesuai dengan kultur dan budaya di Indonesia dan asli Indonesia. Ketentuan yang ada dalam KHI perlu disempurnakan (seperti soal kriteria Ahli Waris Pengganti, kriteria anak angkat, dan ketentuan harta gono gini). Akan tetapi ketentuan yang ada secara umum sudah selaras dengan *maqasid syariah*. Maka kalau ada rencana perbaikan hendaknya jangan sampai terjadi langkah mundur.

Jika ada kelompok yang menolak, menurut mereka hal itu biasa dalam fiqh. Namun demikian pihak-pihak yang menolak seharusnya memperhatikan kaidah fiqh yang menyatakan "*hukmul hakim yarfaul khilaf*", yakni keputusan hakim atau penguasa menghilangkan perbedaan. Artinya Fiqh yang diambil menjadi ketetapan hukum oleh pemerintah harus dijadikan pegangan. Walaupun demikian, untuk penyelesaian sengketa waris diluar Pengadilan yang tidak mengikuti KHI tidak menjadi persoalan.

Dari segi prinsip adil antara KHI dan fiqh klasik, hampir semua informan Para Hakim Pengadilan Tinggi Agama menyatakan penilaian adil atau tidak adil itu relatif. Penilaian tersebut berkait dengan siapa yang mengatakan, dalam konteks apa, dan dimana penilaian itu terjadi. Mereka secara tegas menyatakan bahwa ketentuan-ketentuan dalam KHI diambil karena ada masalah yang lebih besar dibanding dengan ketentuan-ketentuan lain yang tidak ada dalam KHI, yang bisa saja bertentangan dengan KHI.

Persoalan Fiqh dan Pembagian Harta Waris

Harta Bersama

Harta bersama dalam masyarakat Gorontalo adalah “*semua harta yang diperoleh bersama dari hasil kerjasama suami isteri selama berlangsungnya perkawinan.*” Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan mengatur harta bersama, yang pada prinsipnya mengatakan suami isteri masih berhak menguasai harta masing-masing sebagai mana sebelum mereka menjadi suami isteri kecuali harta yang dikuasai bersama. Dalam hubungan ini pasal 96 ayat 1 KHI menyebutkan “*Apabila terjadi cerai mati maka separuh harta bersama menjadi hak pasangan yang hidup lebih lama*”. Dan pasal 97 menyebutkan “*bahwa janda atau duda cerai hidup masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinannya*”.

Namun pelaksanaan pembagian harta bersama akibat cerai mati di kalangan masyarakat Gorontalo masih sangat variatif. Sebagian masyarakat secara langsung membagi sama setelah disisihkan untuk pengurusan jenazah dan biaya peringatan khaul. Sebagian masyarakat lainnya ada yang menunda pembagian harta warisan termasuk harta bersama untuk menunggu sampai salah satu orang tua yang masih hidup, meninggal dunia.

Sedangkan di Pengadilan Agama Gorontalo, para hakim sebelum memutus pembagian harta waris terlebih dahulu membagi dua harta peninggalan diberikan kepada salah satu suami isteri yang masih hidup sebagai harta gono gini, dan setengah bagian yang lain dibagikan kepada semua ahli waris yang berhak menerimanya. (Wawancara dengan H. Amin Husin Wahab Ahmad tokoh agama Gorontalo).

Sementara itu, beberapa dosen Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai mengusulkan, dalam pasal 96-97 yang mengatur harta bersama agar porsi bagian pasangan yang masih hidup tidak ditentukan secara pasti (50%), tetapi diserahkan pada hakim berdasarkan kontribusi/saham riil masing-masing pasangan.

Ahli Waris Pengganti

Ahli Waris Pengganti adalah ahli waris yang menggantikan posisi orang tuanya yang terlebih dahulu meninggal dari pada pewaris. Ketentuan

tentang Ahli Waris Pengganti terdapat pada pasal 185 ayat (1) Buku II KHI tentang kewarisan yaitu; a) Ahli Waris yang meninggal lebih dahulu daripada si Pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173; b) Bagian bagi Ahli Waris Pengganti tidak boleh melebihi dari bagian Ahli Waris yang sederajat dengan yang diganti. Berdasarkan pasal tersebut, cucu berhak memperoleh bagian waris yang ditinggalkan kakek/neneknya apabila orang tua cucu tersebut lebih dahulu atau bersama-sama meninggal dunia dengan kekek/neneknya, dengan perolehan sebesar bagian yang didapatkan orang tuanya jika masih hidup.

Menurut Ketua Pengadilan Tinggi Agama dan Dosen Fakultas Syariah IAIN Gorontalo, ketentuan tentang Ahli Waris Pengganti tersebut sudah tepat menggunakan sistem penggantian dengan wasiat wajibah (diberlakukan di Mesir dan Timur Tengah). Hal tersebut karena wasiat hanya untuk orang-orang yang tidak tergolong ahli waris, sedangkan cucu merupakan ahli waris berdasarkan hadits Rasulullah: *la washiyyata liwaritsin* (tidak ada wasiat untuk ahli waris).

Menurut KH. Rasyid Kamaru (Ketua MUI) dan Karim Pateda (PWNNU) mengatakan bahwa istilah ahli waris pengganti tidak dikenal dalam kajian Fiqh Klasik. Walaupun demikian ini bukan berarti fiqh tidak ada solusi untuk kasus di atas. Dengan menggunakan wasiat wajibah menurut mereka lebih tepat seperti yang dilakukan oleh Mesir yang mendasarkan pada pendapat Ibnu Hazm yang menyatakan bahwa untuk kerabat dekat yang tidak mendapatkan warisan, seorang wajib memberi wasiat. (Wawancara dengan KH. Rasyid Kamaru Ketua MUI Gorontalo).

Perbedaan di atas, pada gilirannya akan membawa konsekuensi terhadap batas maksimal harta warisan yang bisa diperoleh cucu. Bila menggunakan instrumen wasiat, maka yang didapat cucu tidak boleh lebih dari 1/3 harta. Sedangkan melalui sistem waris pengganti cucu bisa mendapatkan lebih dari 1/3 harta. Hanya saja KHI membatasi bahwa bagian bagi Ahli Waris Pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Drs. Supardi (hakim Pengadilan Agama Limboso) para hakim Pengadilan Tinggi Agama serta para Dosen Hukum Waris IAIN Gorontalo menyampaikan usulan terkait dengan rencana peningkatan status KHI

menjadi Undang-Undang Terapan, yaitu: a) Pada Ketentuan Umum Buku II KHI, perlu ditambahkan pengertian Ahli Waris Pengganti yang hanya dibatasi pada cucu dari anak laki-laki atau anak perempuan, tidak diperluas hingga keponakan (anak dari saudara pewaris); b) Pada Pasal 185 tentang ahli waris pengganti agar ditambahkan point tentang syarat terjadinya Ahli Waris Pengganti, yaitu Ahli Waris Pengganti baru terjadi apabila tanpa sistem Ahli Waris Pengganti. Cucu tidak mendapatkan warisan karena adanya Ahli Waris lain yang menghibatnya. (Wawancara dengan Drs. Supardi, Hakim Pengadilan Agama Limbato).

Praktek pembagian warisan dalam adat Gorontalo tidak mengenal istilah Ahli Waris Pengganti, akan tetapi dalam proses pembagian harta peninggalan, cucu yang terhalang karena bapak/ibunya terlebih dahulu meninggal tetap saja diberikan dalam bentuk hibah atau wasiat.

Sedangkan dalam praktek di Pengadilan Agama atau Pengadilan Tinggi Agama, sistem Ahli Waris Pengganti sudah berlaku dan selama ini tidak pernah ada keberatan para ulama', kecuali pada saat awal sosialisasi KHI. Itupun terjadi karena belum ada pemahaman yang cukup di kalangan ulama. Kalau ada yang mengusulkan agar menggunakan sistem wasiat wajibah seperti di Mesir bagi para Hakim Pengadilan Agama/Pengadilan Tinggi Agama tidak jadi persolan. Hanya yang mereka inginkan agar siapa saja yang berhak menjadi Ahli Waris Pengganti perlu diperjelas dalam undang-undang. (Wawancara dengan Tarmizi Daeng Mangawi).

Anak Perempuan Menghijab Saudara Pewaris

Menurut para Hakim Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama Gorontalo, persoalan anak perempuan pewaris menghijab saudara pewaris tidak diatur secara eksplisit dalam KHI. Akan tetapi ketentuan ini didapatkan dari dua yurisprudensi Keputusan Mahkamah Agung RI, *Pertama*, Keputusan MA No. 84/K/AG/1995/MA yang membatalkan Keputusan Pengadilan Agama Pekalongan dan Pengadilan Tinggi Agama Semarang. *Kedua*, Keputusan MA: No. 86/K/AG/1994/MA yang membatalkan Keputusan Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama Mataram. Kedua keputusan Mahkamah Agung tersebut menyatakan bahwa anak perempuan bisa menghijab saudara-saudara pewaris/paman dan bibinya. Kasus seperti dalam keputusan Mahkamah

Agung di atas belum pernah terjadi di wilayah Gorontalo. (Wawancara dengan Drs. Supardi).

Menurut dosen IAIN Sultan Amai, ketentuan tentang anak perempuan bisa menghijab saudara pewaris/paman dan bibinya didasarkan pada pendapat ulama Syiah Imamiyah. Sementara Jumhur Ulama Sunni mengatakan yang bisa menghijab saudara adalah anak laki-laki. Perbedaan pendapat tersebut terjadi karena perbedaan dalam menafsirkan kata "*walad*" pada surat an-Nisa ayat 76. Bagi Syiah Imamiyah "*walad*" dalam ayat tersebut berarti anak laki-laki dan perempuan. Sementara Jumhur Sunni mengartikan *walad* hanya untuk anak laki-laki.

Dalam KHI, yang mengatur bagian waris saudara terdapat dalam pasal 182 KHI, selengkapnya adalah sebagai berikut:

Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, sedang ia mempunyai satu saudara perempuan kandung atau seayah, maka ia mendapat separoh bagian. Bila saudara perempuan tersebut bersama-sama dengan saudara perempuan kandung atau seayah dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian. Bila saudara perempuan tersebut bersama-sama dengan saudara laki-laki kandung atau se-ayah, maka bagian saudara laki-laki dua berbanding satu dengan saudara perempuan.

Pasal 182 di atas juga sangat umum ketika menyebutkan kata anak yang menyebabkan terjadi perbedaan pemahaman hakim. Maka, anak dalam pasal di atas hendaknya dibunyikan secara eksplisit yang terdiri dari anak laki-laki dan perempuan. Namun demikian, dalam praktek pembagian warisan di Gorontalo, saudara pewaris hanya bisa dihijab oleh anak laki-laki dan ayah sesuai dengan ketentuan waris Islam (pendapat Jumhur Ahli Sunnah). (Wawancara dengan Drs. Supardi).

Wasiat Wajibah Untuk Anak Angkat

Anak angkat menurut kebiasaan masyarakat Gorontalo adalah yang tidak lahir dari kedua orang tua yang mengasuhnya tersebut. Anak tersebut dipelihara dan dibesarkan dari kecil, sehingga menyebut dan menjadikan orang yang mengasuhnya sebagai orang tua sendiri. Anak angkat ini dalam

masyarakat Gorontalo tidak berkedudukan sebagai ahli waris, akan tetapi ia dalam pembagian warisan adalah pihak yang dipertimbangkan untuk mendapatkan bagian dari harta waris. (Wawancara dengan Karim Pateda). Anak angkat tidak berkedudukan sebagai ahli waris dari orang tua angkatnya, tetapi menjadi ahli waris dari orang tua kandungnya sendiri. Pengangkatan anak tidak bersifat memutuskan hubungan antara anak angkat tersebut dengan orang tuanya. Sehingga tidak dikenal konsep “adopsi” seperti dalam hukum barat.

Menurut Salma Husin, ketentuan KHI pasal 209 yang memberikan bagian anak angkat melalui wasiat wajibah dari harta peninggalan orang tua angkatnya sudah tepat. Karena wasiat memang diperuntukkan pada orang-orang yang tidak tergolong ahli waris tetapi masih mempunyai hubungan dekat dengan pewaris. Istilah “Wasiat Wajibah” ini merujuk pada pendapat madzhab Dhahiriyah.

Para Hakim Agama Pengadilan Agama maupun Pengadilan Tinggi Agama sepakat bahwa Pasal 209 KHI tersebut tetap dipertahankan. Mereka menghendaki agar pengertian anak angkat harus ditegaskan dalam UU karena dalam prakteknya banyak anak asuh yang mengaku-ngaku sebagai anak angkat. (Wawancara dengan Karim Pateda).

Penghalang Menerima Warisan

Semua informan sepakat bahwa kondisi berbeda agama menghalangi seseorang untuk mendapatkan harta waris, sesuai dengan Hadis Nabi SAW *“Seorang yang non muslim tidak mewarisi seorang muslim dan seorang muslim tidak mewarisi non muslim.”* Namun demikian, mereka pun sepakat bahwa seorang yang berbeda agama bisa mendapatkan harta peninggalan melalui cara lain, misalnya melalui hibah atau wasiat.

KHI tidak secara eksplisit menyatakan perbedaan agama antara ahli waris dan pewarisnya menjadi penghalang untuk saling mewarisi, kompilasi hanya menegaskan bahwa ahli waris beragama Islam pada saat meninggalnya pewaris (pasal 171 huruf e). Untuk mengidentifikasi seorang ahli waris beragama Islam, pasal 172 menyatakan: *“Ahli waris dipandang beragama Islam apabila diketahui dari kartu identitas atau pengakuan atau amalan atau kesaksian, sedangkan bagi bayi yang baru lahir*

atau anak yang belum dewasa, beragama menurut ayahnya atau lingkungannya."

Sedangkan identitas pewaris hanya dijelaskan dalam ketentuan umum huruf b. Pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan Putusan Pengadilan, beragama Islam meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan (pasal 171). Berbeda agama sebagai penghalang saling mewarisi sebagaimana hadis riwayat al-Bukhari dan al-Muslim, yang artinya "*Orang Islam tidak berhak mewarisi harta orang kafir dan orang kafir tidak berhak mewarisi harta orang Islam*" (Riwayat al-Bukhari dan al-Muslim).

Masyarakat Gorontalo beranggapan bahwa perbedaan agama sebagai salah satu penghalang mendapatkan harta waris. Namun, di kalangan masyarakat Gorontalo dalam praktek pembagian harta waris terhadap anak murtad terjadi perbedaan sebagian masyarakat adat beranggapan anak murtad tidak mendapat bagian harta waris. Sebagian masyarakat lainnya tetap memberikan bagian anak murtad namun harus melalui kesepakatan ahli waris. (Wawancara dengan Abdul Basit).

Pada bagian lain pasal 173 KHI menyatakan seorang terhalang menjadi ahli waris apabila putusan hakim memiliki kekuatan hukum tetap. Sebab dihukum karena: a) vonis salah telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat para pewaris; b) vonis salah telah memfitnah dengan mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau lebih berat.

Membunuh menjadi penghalang menerima warisan sesuai dengan fiqh. Akan tetapi percobaan pembunuhan, penganiayaan berat, apalagi memfitnah sebagai halangan mewarisi, menurut pendapat Amir Syairufuddin, jelas tidak ditemukan rujukannya dalam fiqh madhaz manapun. (Amir Syarifuddin: 328).

Menyikapi persoalan ini, Drs. H. Supardi Hakim Pengadilan Agama Kabupaten Limboto menyatakan bahwa pasal di atas yakni mencegah aksi kejahatan (percobaan pembunuhan dan penganiayaan berat) yang dilakukan ahli waris kepada "calon pewaris". Batasan fitnah yang menyebabkan pewaris diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau

hukuman yang lebih berat (pasal 173 KHI). Pasal tersebut dimaksudkan untuk tindakan preventif (*saddu dzariah*). Rasyid Kamaru menyatakan bahwa fitnah yang menyebabkan terhalang menerima harta waris adalah memfitnah yang menyebabkan pewaris dikenakan hukuman (*had*). (Wawancara dengan Drs. H. Rasyid Kamaru).

Sementara itu, Tarmizi Daeng Mangawi berharap agar pasal 173 KHI diberikan penjelasan kongkret tentang kriteria atau paramater perencanaan pembunuhan dan fitnah yang menjadi penghalang mendapatkan warisan. (Wawancara Tarmizi Daeng Mangawi).

Sepertiga Bagian untuk Ayah bila Pewaris tidak mempunyai Anak

Dalam pasal 177 KHI disebutkan: "*Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian*".

Ketentuan pasal di atas, secara sepintas bertentangan dengan hukum waris Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an. Terkait dengan bagian ayah, surat an-Nisa ayat 11 menyatakan: "*... dan untuk kedua ibu bapak, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan jika pewaris mempunyai anak. Jika pewaris tidak mempunyai anak, maka harta waris untuk kedua orang tuanya dan ibunya mendapat sepertiga....*" (An-Nisa: 11)

Ayat di atas menandakan bagian ayah hanya dua kemungkinan, yaitu seperenam (1/6) jika pewaris mempunyai anak, dan asabah jika pewaris tidak mempunyai anak.

Para narasumber (ulama) sepakat bahwa pasal 177 KHI tidak memiliki rujukan yang jelas baik dalam Al-Qur'an, As-sunnah maupun ijma' para fuqaha. Oleh karena itu, mereka mengharap agar ketentuan ini dicabut dan tidak dimasukkan dalam Rancangan Undang-Undang Terapan Bidang Kewarisan.

Sedangkan menurut Hakim Pengadilan Tinggi Agama, Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo menyatakan bahwa pasal tersebut telah disempurnakan dengan Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 2 tahun 1994 tanggal 28 Juni 1994. Pasal tersebut disempurnakan menjadi: "*ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, tetapi meninggalkan suami dan ibu, bila ada anak, ayah mendapat seperenam*

bagian." Ini berarti bahwa ayah akan mendapatkan 1/3 bagian hanya dalam kondisi ketika pewaris tidak meninggalkan anak dan ahli waris hanya terdiri dari ayah, suami, dan ibu. Formasi atau bentuk kewarisan ini dalam kajian fiqh mawaris dikenal dengan kasus *gharawain* atau *umaryatain*.

Bagian Anak Laki-laki dan Perempuan

Menurut Pengurus Wilayah Muhammadiyah Gorontalo wanita dan laki-laki sama kedudukannya sebagai ahli waris, walau dalam hukum Islam wanita lebih sedikit mendapatkan bagian. Dua bagian untuk laki-laki dan satu bagian untuk perempuan. Tetapi dalam pelaksanaan tidak selalu demikian. Wanita dan laki-laki terlebih dahulu tahu haknya pada warisan masing-masing, setelah itu mereka sepakat untuk membagi sama bagian wanita dengan bagian laki-laki. (Wawancara dengan PW Muhammadiyah Gorontalo).

Syihabuddin (Hakim Agama Gorontalo) mengatakan, praktek pembagian waris secara damai berakhir pada perolehan yang sama bagi anak laki-laki dan perempuan. Dan itu sering terjadi setelah mereka mendapatkan fatwa waris dari Pengadilan Agama. Padahal dalam fatwa waris tersebut Pengadilan Agama telah memberikan bagian laki-laki dua kali bagian perempuan, tetapi mereka memusyawarahkan ulang untuk dibagi secara merata atau dengan cara-cara lain sesuai dengan kesepakatan.

Pada umumnya masyarakat Gorontalo (para orang tua) cenderung membagi harta kepada anaknya tanpa membedakan antara anak laki-laki dan anak perempuan (satu banding satu). Hal tersebut dengan harapan agar anak-anaknya tidak merasa iri satu sama lain. Ini fakta terjadi. Di sisi lain, disebabkan masyarakat pada umumnya masih kurang memahami pembagian harta menurut hukum Islam.

Wasiat Pembagian Waris Sebelum Pewaris Meninggal

Praktek wasiat pembagian waris dalam adat Gorontalo adalah pesan (amanat) dari pewaris (almarhum), yang isinya penunjukan besarnya bagian pada ahli waris tertentu, orang tertentu (penerima warisan). Wasiat juga

berisi larangan untuk membagi harta peninggalan tertentu. (Wawancara dengan Tarmizi Daeng Mangawi).

Wasiat umumnya dilakukan secara lisan kepada ahli waris dan penerima harta waris lainnya yang disaksikan oleh orang-orang tertentu, seperti kerabat dekat dan "ketua adat". Namun demikian wasiat ini terkadang hanya disampaikan "kepala adat" atau kerabat dekat, tanpa diketahui oleh ahli waris atau sebagian dari ahli waris.

Penentuan ada tidaknya suatu wasiat ditentukan dalam musyawarah pembagian harta waris, dimana masing-masing akan mengemukakan ada tidaknya wasiat (pesan/amanah) yang oleh pewaris (almarhum) terhadap pembagian harta waris tersebut. Suatu wasiat (pesan) dianggap sah kalau wasiat itu minimal diketahui oleh seorang saksi, oleh karena itu wasiat akan dianggap tidak sah atau tidak ada kalau hanya dikemukakan oleh satu orang, baik ia langsung sebagai yang ditunjuk dalam wasiat ataupun orang lain.

Substansi dari wasiat berupa penunjukan bagian-bagian dari ahli waris dan penerima harta waris lainnya. Besarnya bagian atau jenis-jenis harta yang didapatkan tidak terlepas dari penilaian-penilaian pewaris (almarhum) terhadap kondisi keluarganya. Bagian ahli waris dan pewaris lainnya mengacu pada kondisi keluarga pewaris tersebut. Harta yang didapatkan sesuai dengan kebutuhan ahli waris dan penerima waris lain.

Gagasan untuk mengeluarkan wasiat dengan melibatkan para "Ketua Adat". Biasanya dari merekalah saran didapat atas permintaan almarhum. Dengan melibatkan "Ketua Adat" tersebut, maka substansi wasiat akan berpedoman kepada syari'at Islam, termasuk nanti dalam pelaksanaannya yang akan melibatkan para ketua adat tersebut. (Wawancara dengan Rasyid Kamaru). Wasiat ini bertujuan agar para ahli waris dan penerima harta waris berselisih memperebutkan harta warisan. Konflik perebutan warisan menyebabkan almarhum tidak tenang di alam kubur. Maka, kataatan para ahli waris dan penerima waris lainnya berdasar pada rasa taat dan hormat kepada orang tua demi perjalanan abadi orang tua (almarhum) di alam kubur.

Menurut para Hakim Pengadilan Tinggi Agama dan Dosen IAIN Sultan Amai praktek, wasiat pembagian waris sebelum pewaris meninggal

tidak pernah menjadi persoalan untuk dibincangkan. Selain karena masyarakat Gorontalo banyak yang mempraktekannya, hal itu sesuai ketentuan KHI (pasal 195).

Hibah sebagai Metode Pembagian Harta Waris

Hibah dimaksud yakni cara dimana harta dibagi-bagi oleh pewaris (sebelum meninggal) kepada anak-anaknya (ahli waris) dan kepada pihak-pihak lain (penerima waris) sesuai dengan keinginan pewaris. Proses pemberian dilakukan dengan cara semua ahli waris berkumpul. Lantas pewaris mengemukakan keinginannya membagi harta kepada ahli waris dan penerima waris lainnya. Dalam kondisi seperti ini ahli waris umumnya menyetujui pembagian yang dilakukan oleh orang tuanya sebagai wujud penghormatan dan baktinya terhadap orang tua tersebut.

Dalam proses penghibahan itu biasanya diundang seseorang yang menjadi tokoh dalam masyarakat seperti Ketua Rukun Tetangga atau Lurah. Tokoh tersebut diminta menjadi saksi atas penghibahan tersebut. Dalam proses penghibahan ini pula manakala ahli waris ada yang tidak hadir, maka pewaris berpesan kepada yang hadir untuk melaksanakan wasiat tersebut. Tokoh masyarakat tersebut sangat berperan dalam mengimplementasikan asas kepatutan pembagian.

Besaran pembagian hibah ini tidak ditemukan norma yang pasti. Yang menjadi tolak ukur yakni asas "*kepatutan*" atau asas "*keadilan*" pewaris. Dalam pra kondisi seperti sangat mempengaruhi besarnya penerimaan harta yang diterima oleh para ahli waris dan pewaris lainnya. Harta yang dihibahkan tersebut akan dibagi-bagi sesuai dengan kondisi hartanya, seperti X menerima rumah, Y menerima perhiasan dan seterusnya. (Wawancara dengan Karim Pateda).

Manakala harta yang sudah dihibahkan tersebut masih berada dalam penguasaan pewaris, maka ahli waris merelakannya, (membiarkannya) karena mereka masih beranggapan bahwa pewaris berhak menikmati harta tersebut. Apalagi dikaitkan dengan penghargaan atau wujud kebaktian mereka terhadap orang tua. Menurut para Hakim Pengadilan Tinggi Agama dan Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo, hibah yang dihitung sebagai warisan tidak menjadi masalah sebagaimana diatur

dalam pasal 211 KHI yaitu : “*Hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan.*”

Kasus Menarik

Beberapa kasus yang terjadi dimana sejumlah harta peninggalan yang tidak dibagi kepada ahli waris (seperti harta peninggalan berupa tanah). Hasil dari tanah tersebut sebagian disisihkan untuk keperluan “*haulan*”. Selain itu, kadangkala digunakan untuk santunan anak yatim.

Ada juga harta waris peninggalan yang belum dibagi disebabkan oleh salah satu dari orang tua mereka (ayah atau ibu) masih hidup. Hal ini dilakukan karena menghormati orang tua. Para ahli waris merasa tidak tega membagi harta warisan dan berkonotasi negatif dari masyarakat karena digolongkan menjadi anak yang tak tahu diri (*durhaka*). Maka, merupakan pantangan membagi harta peninggalan ketika salah seorang dari orang tua mereka masih hidup, kecuali kalau salah satu dari kedua orang tua itu menghendaki pembagian harta peninggalan tersebut. (Wawancara dengan Rasyid Kamaru).

Kasus lain harta peninggalan dibagi, tapi tidak diserahkan kepada yang bersangkutan disebabkan ahli waris masih belum dewasa atau belum umur untuk mengurus harta sendiri. Dalam hal ini harta akan dikuasai oleh saudara tertua atau paman dari ahli waris tersebut. (Wawancara dengan Tarmizi Daeng Mangawi).

Pembagian Warisan Terhadap Anak Hasil Perzinahan

Perdamaian dalam pembagian harta waris merupakan wujud dari budaya damai adat Gorontalo. Pola ini dilakukan menurut *fara'id* atau hukum waris Islam, setelah itu dilakukan pembagian dengan cara musyawarah mufakat atau “*islah*”. Dalam pola ini “Tokoh Adat” memperhitungkan siapa saja yang berhak mendapat harta waris dan besaran pembagian. Dalam kerangka “*islah*” inilah seseorang ahli waris yang seharusnya mendapat bagian harta waris sesuai ketentuan syariat Islam, akhirnya mendapatkan harta waris sesuai kesepakatan.

Dengan cara “*islah*”, mereka beranggapan telah melaksanakan ketentuan agama sesuai dengan Hukum Waris Islam. Walaupun kemudian atas kerelaan masing-masing mereka membagi kembali bagian waris tersebut sesuai kesepakatan. Berdasarkan pada cara “*islah*” kemaslahatan

keluarga ahli waris lainnya menjadi pertimbangan utama. Artinya seorang ahli waris yang menurut faraid mendapatkan bagian lebih besar. Namun, karena kehidupan ekonominya lebih mapan akan memperoleh harta waris lebih sedikit atau bahkan tidak mendapat bagian sama sekali, begitulah seterusnya.

Islah dilakukan dengan cara musyawarah mufakat atau tanpa melalui proses penghitungan faraid terlebih dahulu. Dalam masalah ini ahli waris bermusyawarah menentukan besarnya bagian masing-masing. Pertimbangan besarnya bagian mereka adalah kondisi objektif ahli waris dan penerima waris lainnya. Bagian yang diterima oleh masing-masing ahli waris sangat bervariasi tidak memakai prosentase dan ukuran tertentu. Pembagian harta waris yang menggunakan cara islah, mereka menganggap lembaga "islah" ini juga dibenarkan oleh syari'at Islam. Karena masalah pembagian waris adalah masalah muamalah yang pelaksanaannya diserahkan kepada umat.

Praktek pembagian waris dengan pola islah telah diakomodir dalam pasal 183 KHI yaitu *"para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta waris, setelah masing-masing menyadari bagiannya"*

Hak Kewarisan Anak Zina

Menurut Tarmizi Daeng Mangawi, anak yang lahir dari perbuatan zina yang laki-laki yang menyebabkan kehamilan ibunya tidak diketahui ataupun sang ibu sudah kawin dengan laki-laki lain, anak ini dianggap hanya sebagai ahli waris dari ibunya. Ditegaskan dalam pasal 186 KHI sebagai berikut: *Anak yang lahir di luar nikah hanya mempunyai hubungan saling mewarisi dengan ibunya dan keluarganya pihak ibunya.* (Tarmizi Daeng Mangawi).

Karim Pateda berpendapat bahwa anak hasil perzinaan yang tidak bisa mendapatkan harta waris dari ayah biologisnya merupakan ketentuan Hukum Islam yang sarat dengan *maqasid syariah*, yaitu untuk mendidik bagi para pelaku zina agar tidak melakukan perzinaan yang mengakibatkan hilangnya nasab anak biologisnya dengan ayah biologisnya.

Sedangkan Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo, dan para Hakim Agama pada Pengadilan Tinggi Agama, berpendapat bahwa anak hasil

perzinaan bisa mendapat harta peninggalan ayah “biologisnya” melalui wasiat wajibah. (Wawancara dengan Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo).

Harta Warisan Berupa Tanah

Ketentuan larangan membagi harta peninggalan tanah yang kurang dari 2 hektar terdapat dalam pasal 189 KHI adalah; a) bila harta waris yang akan dibagi berupa lahan pertanian yang luasnya kurang dari 2 hektar, supaya dipertahankan kesatuannya sebagaimana semula, dan dimanfaatkan untuk kepentingan bersama para ahli waris yang bersangkutan; b) bila ketentuan tersebut tidak memungkinkan karena diantara ahli waris yang bersangkutan ada yang memerlukan uang, maka lahan tersebut dapat dimiliki oleh seorang atau lebih ahli waris yang dengan cara membayar harganya kepada ahli waris yang berhak sesuai dengan bagian masing-masing.

Jual beli harta waris berupa tanah pada masyarakat Gorontalo selama ini tidak pernah terjadi. Para tokoh adat dan ulama mengharapkan agar pasal yang melarang menjual harta waris berupa tanah yang kurang dari 2 ha itu dicabut. Hal tersebut karena sulit diterapkan, sementara perbedaan keinginan para ahli waris, juga dalam kenyataannya larangan tersebut selama ini tidak efektif. Tindakan pelanggaran terhadap pasal tersebut tidak pernah ada sanksi. Menurut para Hakim Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama Gorontalo, pasal tersebut hanya cocok diterapkan di pulau Jawa yang lahan pertanian/perkebunan sangat terbatas.

Penyempurnaan KHI menjadi UU Bidang Kewarisan

Seiring dengan laju reformasi hukum di Indonesia pasca reformasi tahun 1998, cita-cita menjadikan KHI sebagai Undang-Undang mulai terbuka lebar. Namun sejak lahirnya UU No. 3 tahun 2006 tentang Perubahan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, kaum muslimin menjadikan UU tersebut sebagai rujukan dalam penyelesaian masalah agama (perkawinan, perwakafan, hibah, wasiat, waris, shadaqah, infak, zakat dan ekonomi syariah). Hal tersebut berimplikasi pada penyelesaian kewarisan umat Islam tidak boleh diputuskan di Pengadilan Umum.

Untuk menguatkan institusi Peradilan Agama, sebelum tahun 2006 Badan Pembinaan Peradilan Agama Kementerian Agama telah menyiapkan RUU Terapan Peradilan Agama Bidang Perkawinan. RUU ini telah masuk dalam daftar rancangan UU Program Legislatif Nasional 2005-2009 dengan nomor urut 124. Sedangkan RUU Hukum Terapan Bidang Kewarisan saat ini baru pada tahap kajian di Badan Pembinaan Hukum Nasional.

Perkembangan selanjutnya para tokoh agama, tokoh masyarakat, cendekiawan dan para hakim Peradilan Agama dan Peradilan Tinggi Agama Gorontalo menyarankan disusunnya RUU Hukum Terapan Bidang Kewarisan yang sumber utamanya KHI. Usulan tersebut meliputi: a) perlu kejelasan pasal dalam KHI sehingga tidak menimbulkan multitafsir; b) adanya ruang kebebasan atau kreatifitas hakim dalam menggali hukum yang hidup di masyarakat untuk menegakkan keadilan. Seringkali keputusan hakim di Pengadilan Agama dibatalkan oleh Hakim Pengadilan Tinggi Agama dan Mahkamah Agung karena dianggap “menyimpang” dari undang-undangan.

Penutup

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa: a) aturan kewarisan KHI baru dipahami oleh kalangan intelek kampus dan belum menyentuh mayoritas masyarakat bawah (termasuk para tokoh masyarakat, tokoh udat dan ulama); b) pendapat ulama tentang KHI terbagi menjadi 3 kelompok: *pertama*, ulama tradisional setuju dengan materi KHI; *kedua*, ulama fundamentalis menolak KHI karena dipandang tidak ada rujukannya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, *ketiga*, ulama kampus/moderat menerima materi KHI karena sesuai dengan tuntunan keadilan hukum dan maslahat umat; c) masyarakat Gorontalo membagi harta waris dengan menggunakan faraidh (mawarits) meskipun lebih mengedepankan semangat berdamai (muncullah istilah faraidh-ishlah atau ishlah saja); d) masalah waris di pengadilan kebanyakan diajukan oleh kalangan keluarga ekonomi menengah ke atas atau keluarga yang sedang konflik karena pembagian warisan; e) dalam menyelesaikan persoalan waris diantara Hakim Agama masih ada yang merujuk ke literatur fiqh klasik. Sekalipun demikian, mereka masih patuh pada ketentuan KHI dan yurisprudensi pemerintah; f) mengenai substansi KHI, ada tiga usulan perbaikan; *pertama*, tetap mempertahankan isi pasal apa adanya, *kedua*,

pasal dipertahankan dengan usulan dan penyempurnaan redaksi seperti dalam persoalan Harta Bersama, Ahli Waris Pengganti, Anak Perempuan Menghijab Saudara Pewaris, dan Halangan Menerima Warisan karena Perencanaan Pembunuhan dan Fitnah, *ketiga*, usulan pencabutan pasal seperti pasal tentang 1/3 bagian untuk ayah bila pewaris tidak mempunyai anak pada pembagian warisan berupa tanah kurang dari 2 ha, *keempat*, usulan penambahan hak ahli waris berbeda agama dan anak hasil perzinaan. Ia dimasukkan dalam kategori pihak yang berhak atas *wasiat wajibah*.

Rekomendasi dari kajian ini adalah; a) perlu dilakukan sosialisasi KHI secara insentif pada para ulama untuk mengurangi kesenjangan pemahaman masyarakat pada hukum di Peradilan Agama; b) melibatkan masyarakat baik yang pro dan kontra dalam merumuskan UU Terapan Peradilan Agama Bidang Kewarisan; b) perlu penjelasan secara rinci pasal 174 tentang kelompok ahli waris agar sesuai dengan ketentuan faraid dan KHI.; c) perlu dibentuk lembaga Baitul Maal untuk menampung harta waris yang tidak ada ahli warisnya. Penegasan tentang lembaga ini perlu ditetapkan kedalam undang-undang; d) perlu mempertahankan pasal 183 KHI tentang perdamaian, karena umumnya masyarakat menyelesaikan kewarisan secara faraidh walaupun mereka lebih mengedepankan semangat berdamai sehingga memunculkan *faraidh-islah* atau *islah* saja; e) KHI perlu segera direalisasikan menjadi hukum terapan di Pengadilan Agama untuk mengeliminir perbedaan hakim dalam memutus perkara.

Daftar Pustaka

- Abdurrahan. 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*; Akademika, Pressindo, Jakarta.
- Bashir, Muhammad Azhar. 2001. *Hukum Waris*, UII Pres Yogyakarta.
- Bob, Sioka Hi. 2006. *Pembagian Warisan terhadap Anak di luar Nikah*; IAIN Gorontalo.
- Cik Hasan Basri. 1999. *Penyunting Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama Dalam Sistem Hukum Nasional*, Logos, Jakarta.
- El-Jazairy. 1991. Abu Bakar Jabir, *Minhajul Muslimin*, Prof. DR. Jatniko, *Pola Hidup Muslim*, Remaja Rosda Karya, Bandung.

- Moleong, Lexy J. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Metodologi Penelitian ke Ragam Kontemporer, Jakarta, Raja Grafindo Persada.
- Muhammad Amin Suma. tt. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*; Jakarta, PT. Raja Pressindo
- Rais, Ismawati. 2005. *Pemikiran Fiqh Abdul Hamid Hakim*. Ditjen Binmas Islam dan Penyelenggara Haji, Departemen Agama RI, Jakarta.
- Ridho, Muhammad Rasyid. 1993. *Tafsir Al-Qur'anul Hakim (Tafsir Al-Manar)*.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, Ghairud-Dar Al-Fikry.
- Wuryani, tt. *Tinjauan Hukum Islam terhadap Kebiasaan Orang Tua Membagikan Harta pada Anak Sebelum Meninggal di Desa Sidodadi Kecamatan Balito Kuto, IAIN Sultan Amai Gorontalo*.

Keluarga Harmoni dalam Perspektif Komunitas Islam di Kabupaten Sukabumi

Kustini
*Peneliti Puslitbang
Kehidupan Keagamaan*

Abstract

Marriage has a noble purpose, to form a sakinah (harmonious) family. Facts indicate that many families are not happy/ don't live in harmony both in cities and rural areas due to internal and external factors. Polygamy exists in Islamic teachings, but it still has its supporters and detractors. In society, polygamous families can remain harmonious, while monogamous families can be in discord, and vice versa. The question is therefore how can a family be living in harmony? This research was conducted in Sukabumi as its location.

Keywords: *Family living in Harmony, perspective, marriage, polygamy, monogamy*

Pendahuluan

Keluarga merupakan pranata sosial yang memegang peranan penting dalam masyarakat. Kondisi-kondisi keluarga dalam sebuah kelompok masyarakat, akan mencerminkan kondisi masyarakat secara luas. Masyarakat Indonesia yang memegang nilai-nilai keagamaan, keluarga yang dibentuk melalui proses perkawinan tidak lepas dari nilai-nilai agama. Baik secara kultural maupun historis, terdapat hubungan resiprokal antara sistem agama dan sistem keluarga. Norma-norma agama mempengaruhi pola hubungan seksual dalam perkawinan. Peran laki-laki dan perempuan juga dipengaruhi oleh norma itu dalam mengatur relasi suami istri maupun

relasi orang tua dengan anak. Meskipun terdapat banyak perubahan dalam praktek-praktek agama secara khusus, tetapi satu hal yang tidak pernah berubah adalah selalu ada hubungan (*linkage*) antara sistem keagamaan dan sistem keluarga, antara kepercayaan dan praktek-praktek agama dengan praktek-praktek dalam hubungan keluarga (Ross Eshleman; 2003, 75-76).

Eratnya kaitan antara lembaga keluarga dengan lembaga agama terlihat dari berbagai istilah untuk menyebut sebuah keluarga yang ideal. Dalam agama Islam disebut dengan istilah keluarga sakinah. (Hussein Muhammad. 2008). Di lingkungan Katolik disebut dengan keluarga sejahtera. (www.parokikristoforus.org). Di komunitas agama Buddha disebut dengan istilah keluarga rukun dan sehat (Tim Parisadha Buddha Dharma Niciren Syosyu Indone-sia 2008). Sedangkan dalam agama Hindu disebut dengan *sukhinah*. (<http://diturahindu.blogspot.com>).

Pada dasarnya hampir semua ajaran agama menekankan perkawinan monogami. Tetapi Islam membolehkan umatnya untuk melakukan perkawinan poligami dengan beberapa persyaratan tertentu. Meskipun pelaku perkawinan poligami seringkali menyebutkan ajaran agama sebagai dasar yang membolehkan dirinya melakukan poligami, tetapi banyak fenomena poligami yang tidak membahagiakan pasangan khususnya pihak istri baik karena suami tidak berlaku adil atau karena poligami dilakukan secara sembunyi-sembunyi sehingga suami terus melakukan kebohongan terhadap istri-istrinya. (Vony Reyneta: 2003: 16).

Jika perkawinan dilakukan secara sembunyi-sembunyi, maka seringkali proses perkawinan tersebut tidak dicatatkan sesuai dengan peraturan yang berlaku. Jenis perkawinan inilah yang disebut perkawinan *sirr* atau *perkawinan di bawah tangan*. (Ichtijanto; 1997: 10). Meskipun penyebab perkawinan *sirr* tidak hanya tunggal, tetapi dapat diduga bahwa perkawinan yang tidak tercatat akan menimbulkan masalah. Setidaknya urusan administrasi, karena tidak sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku. Meskipun perkawinan memiliki tujuan yang mulia yaitu membentuk keluarga bahagia, tetapi dalam kenyataan banyak ditemui kehidupan keluarga yang tidak bahagia atau tidak harmonis. Ketidakharmomonisan kehidupan keluarga dapat terjadi di berbagai tempat

baik di wilayah perkotaan maupun pedesaan dengan penyebab, baik faktor internal maupun eksternal.

Sukabumi sebagai salah satu kabupaten di Provinsi Jawa Barat memiliki karakteristik tersendiri dalam kehidupan masyarakatnya yang diduga dapat berpengaruh terhadap kehidupan keluarga dan perkawinan. Salah satu karakteristik geografis Kabupaten Sukabumi adalah wilayahnya yang sangat luas dari mulai dataran rendah pantai sampai dataran tinggi. Kondisi wilayah maupun karakteristik masyarakat tersebut sangat mempengaruhi kehidupan keluarga. Untuk itulah penelitian tentang Peran Lembaga Perkawinan dalam Mewujudkan Keluarga Harmoni di Kabupaten Sukabumi dirasa penting untuk dilakukan.

Tujuan Penelitian dan Signifikansi Penelitian

Ada tiga tujuan utama penelitian ini. *Pertama*, untuk mengetahui dan menghimpun informasi mengenai konsep keluarga harmoni menurut komunitas agama Islam di Kabupaten Sukabumi. *Kedua*, mengetahui dan menghimpun informasi mengenai realitas perkawinan serta faktor-faktor yang mendukung dan menghambat keharmonisan dalam keluarga. *Ketiga* mengetahui dan menghimpun informasi mengenai peran Kantor Urusan Agama kecamatan dalam mewujudkan keluarga harmoni.

Jika tujuan tersebut tercapai, maka diharapkan penelitian ini memiliki nilai signifikan baik secara akademis maupun kebijakan. Hasil penelitian diharapkan dapat bermanfaat bagi para pembuat kebijakan pemerintah (Kementerian Agama) maupun majelis-majelis agama di Pusat dan daerah dalam rangka meningkatkan program pembinaan keluarga. Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat lebih memperkaya kajian-kajian teoritis atau menambah referensi tentang lembaga perkawinan di samping referensi yang sudah ada sebelumnya.

Melalui penelitian ini akan diperoleh berbagai fenomena terkait dengan kehidupan perkawinan dan keluarga di komunitas Islam di Sukabumi. Untuk memperoleh pemahaman tersebut maka penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan harapan peneliti dapat mengumpulkan data di lokasi penelitian seperti apa adanya (*natural*), tanpa

diatur atau dikondisikan untuk kepentingan penelitian. Untuk memahami lebih mendalam fenomena bentuk-bentuk perkawinan dan keluarga berdasarkan perspektif subjek yang diteliti, maka dalam penelitian ini digunakan strategi fenomenologi. Merujuk kepada pendapat Agus Salim (2001: 102-109) dan Creswell (2007, 57-58) maka dalam studi *phenomenology* ini peneliti menggambarkan pemaknaan beberapa individu yang memiliki pengalaman yang hampir sama terkait dengan fenomena kehidupan keluarga. Melalui studi fenomenologi sebagai salah satu bentuk penelitian dengan pendekatan kualitatif, maka peneliti akan memahami fokus penelitian melalui belajar dari pemahaman subjektif (*subjective meaning*) dari subjek penelitian tentang berbagai isu atau problem terkait dengan kehidupan keluarga (Creswell, 2007, 39).

Dalam teknik pengumpulan data, penelitian ini menggunakan triangulasi yaitu pengumpulan data (wawancara, observasi lapangan, dan diskusi kelompok terfokus). (Bryman, 2004, 275. Denscombe, 2003, 104, Neuman, 137). Wawancara (*interview*) dilakukan terhadap beberapa informan kunci yaitu anggota masyarakat yang terikat perkawinan monogami, poligami maupun perkawinan yang terbentuk melalui nikah *sirr*. Selama masa penelitian lapangan, peneliti melakukan observasi lapangan, mengamati berbagai fenomena terkait dengan kehidupan perkawinan dan keluarga. *Focus Group Discussion (FGD)* dilakukan terutama terhadap beberapa perempuan yang memiliki pengalaman yang sama yaitu menjadi istri kedua atau istri ketiga. Triangulasi dimaksudkan agar dapat menutupi kekurangan dari satu metode pengumpulan data, sekaligus menyempurnakan data atau informasi yang tidak diperoleh melalui metode lain. Teknik seperti ini disebut oleh Creswell sebagai *multiple sources of data* (Creswell, 2007, 38). Sementara itu untuk memilih informan dilakukan dengan teknik *snowball*. (Bryman, 2004: 544).

Penelitian Terdahulu

Pada tahun 1998 telah dilakukan penelitian oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan dengan judul *Pengkajian tentang Model Pembinaan Keluarga Sakinah*, dengan fokus penelitian antara lain untuk mengetahui dan menghimpun informasi tentang model pembinaan keluarga sakinah

yang di-kem-bangkan oleh Kanwil Departemen Agama, BP4 dan organisasi sosial keagamaan lainnya. Hasil penelitian mengungkapkan bahwa selain program keluarga sakinah yang dilaku-kan oleh pemerintah, juga banyak lembaga sosial keagamaan seperti Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdhatul Ulama (LKKNU) dan Muhammadiyah yang melaksanakan kegiatan sejenis. (Tim Penyusun. 1998). *Kedua*, dilakukan tahun 2001 dengan tema *Evaluasi Program Pem-binaan Kelu-arga Sakinah* dengan tujuan: a) untuk mengetahui dan menghimpun informasi tentang bentuk program pembina-an keluarga sakinah; b) mempelajari pelaksanaan program keluarga sakinah; c) memperoleh pemahaman tentang keluarga sakinah menurut persepsi masyarakat; dan d) mencari model pembinaan keluarga sakinah. (Tim Penyusun. 2001).

Penelitian ketiga dilakukan tahun 2005 dengan judul *Kajian tentang Konsep Masyarakat terhadap Keluarga Sakinah*. Hasil penelitian menyebutkan bahwa masyarakat memahami keluarga sakinah sebagai keluarga di mana ma-sing-masing anggotanya paham akan kewajiban dan haknya. Faktor pendukung dan pengham-bat dalam mewu-judkan keluarga sakinah cukup banyak di antaranya ekonomi, pendidikan, dan wawasan keagamaan. (Tim Penyusun. 2005).

Terkait dengan kehidupan keluarga di Sukabumi, Kustini (2001) melakukan penelitian tentang Perceraian di Kalangan Buruh Migran Perempuan. Hasil penelitian tersebut antara lain menyimpulkan bahwa bagi masyarakat di lokasi penelitian, perceraian tidak dianggap sebagai suatu penyimpangan. Perceraian atau poligami merupakan hal yang mudah ditemui baik pada masyarakat akar rumput maupun elit desa. Namun, jika perceraian terjadi pada buruh migran perempuan (BMP), masyarakat memandang perceraian tersebut sebagai akibat negatif yang harus ditanggung BMP. Dalam hal ini, elit desa cenderung bersikap mendua karena mengecam perceraian sebagai suatu dosa yang harus ditanggung BMP, tetapi sekaligus membuka dan memudahkan jalan bagi terjadinya perceraian. Kecamatan tersebut sekaligus menunjukkan bahwa konstruksi sosial tentang perempuan yang baik adalah perempuan yang selalu ada di rumah, dan tidak perlu mencari nafkah jauh dari rumah.

Kerangka Teori

Secara sosiologis perkawinan merupakan salah satu bentuk kontrak sosial yang terus dipertahankan jika pihak yang terikat dalam perkawinan tersebut memperoleh kebahagiaan lahir dan batin, ketentraman maupun kedamaian. Kebahagiaan, ketentraman, dan kedamaian tersebut sangat mungkin diraih oleh pasangan suami istri jika keluarga yang dibentuk oleh keduanya tetap berfungsi mengatur relasi seksual, dihormatinya hak-hak reproduksi, menjadi media sosialisasi, terbangunnya afeksi, jelasnya penentuan status, terjaminnya rasa aman dan perlindungan ekonomi (Horton dan Hunt, 1993:274).

Untuk menganalisis hasil penelitian ini, penulis menggunakan teori pertukaran sosial. (Klein & White; 1996, Ritzer & Goodman: 2009; 233-234). Berkaitan dengan keluarga dan perkawinan, teori pertukaran sosial (*social exchange theory*) berpendapat bahwa kebahagiaan perkawinan yang diperoleh dalam hubungan sosial mengandaikan berlangsungnya proses pertukaran antara hak dan kewajiban, pertukaran antara 'penghargaan' atau 'ganjaran' (*reward*) yang diperoleh dan 'pengorbanan' atau 'kerugian' (*cost*) yang harus diberikan oleh masing-masing suami istri. Untuk melanggengkan suatu perkawinan, maka dalam proses pertukaran tersebut harus senantiasa dirundingkan dan disepakati bersama tentang 'penghargaan' atau 'ganjaran' (*reward*) apa yang akan diterima atas suatu 'pengorbanan' atau 'kerugian'. Asumsi dasar teori ini adalah bahwa setiap individu secara sukarela memasuki dan tinggal dalam hubungan sosial hanya selama hubungan tersebut cukup memuaskan ditinjau dari segi ganjaran dan biaya atau kerugian.

John Thibaut dan Harold Kelley (Johnson; 1990: 72) dua tokoh teori pertukaran melihat perkawinan sebagai hubungan *dyadic* (duaan) yang masing-masing memperoleh manfaat dari hubungan itu. Relasi yang berkembang mencerminkan adanya resiprositas, saling menguntungkan sekaligus menuntut kesediaan untuk saling berkorban. Hubungan *dyadic* mempersyaratkan bahwa masing-masing pihak, baik suami maupun istri, harus menahan diri dari hasrat untuk meraih sebanyak mungkin *reward* dengan memberi seminimal mungkin *cost*. Jika hubungan *dyadic* tersebut

dapat terus dipertahankan, maka perkawinan merupakan sesuatu yang membahagiakan pasangan, masing-masing pasangan memperoleh keuntungan dari hubungan itu sehingga kemungkinan untuk bercerai sangat kecil.

Ada perkawinan yang tidak hanya terdiri dari satu istri tetapi dari dua, tiga, atau empat istri. Praktek seperti inilah yang disebut poligami. (Eshleman; 2003:49). Dalam kaitannya dengan relasi suami istri dalam keluarga, ada pola-pola hubungan perkawinan yang sama sekali bertentangan dengan prinsip hubungan *dyadic*. (Scanzoni dan Scanzoni. 1981: 310-315) menyebut jenis hubungan yang tidak mencerminkan hubungan *dyadic* sebagai *owner property marriage pattern*. Dalam pola perkawinan seperti itu memperlihatkan hubungan yang tidak seimbang antara suami dan istri. Istri dianggap sebagai milik suami dan disamakan kedudukannya dengan harta kepemilikan yang lain. Tugas suami dalam rumah tangga adalah mencari nafkah dan istri menyelesaikan tugas-tugas rumah tangga termasuk melayani suami. Jika suami tidak lagi puas dengan pelayanan istri, maka suami dengan mudah dapat menceraikan istri dan mengembalikannya kepada orang tua atau dapat memilih istri lain yang dirasakan dapat lebih memberikan kepuasan.

Sekilas Lokasi Penelitian

Sukabumi merupakan kabupaten terluas di Jawa Barat, yakni 4.128 Km² (412.799,54 Ha). Penduduk Kabupaten Sukabumi selama empat tahun terakhir terus meningkat. Tahun 2005 sekitar 2.224.993 Jiwa, tahun 2006 sekitar 2.278.836, tahun 2007 sekitar 2.291.003, tahun 2008 sekitar 2.376.620. Tingkat kepadatan penduduk 579,39 orang per km persegi. Tidak hanya memiliki wilayah yang sangat luas, Kabupaten Sukabumi juga terdiri atas kecamatan yang relatif banyak yaitu 47 kecamatan, meliputi 364 desa dan 3 kelurahan. Dengan kondisi wilayah yang sangat luas, maka konsekuensinya antara lain letak satu kecamatan ke kecamatan lain relatif jauh. Ibu kota Kabupaten Sukabumi berada di Pelabuhan Ratu. (http://desentralisasi.net/good-practices/pemenuhan-hak-hak-dasar-di-kabupaten-sukabumi_20100109, *down load* tanggal 18 Maret 2010).

Menurut data Kantor Departemen Agama Kabupaten Sukabumi, pada akhir tahun 2009 penduduk Sukabumi berjumlah 2.152.509 dengan komposisi berdasarkan agama yang dipeluk adalah: Islam 2.147.713 (99,8%), Kristen 4.201 (0,2%), Hindu 343 (0,02%), Budha 252 (0,01%), dan tidak tercatat ada penganut agama Katolik maupun Khonghucu. Namun di lapangan ditemui umat Katolik yang relatif banyak. Terdapat gereja Katolik Paroki Cicurug dan Paroki Cibadak. Di samping itu di wilayah Kota Sukabumi tepatnya jalan Suryakencana Nomor 11 terdapat gereja Katolik yang cukup besar yaitu Gereja St. Joseph. Meskipun gereja ini berada di wilayah Kota Sukabumi tetapi sebagian umatnya berasal dari beberapa kecamatan di Kabupaten Sukabumi.

Salah satu ciri khas dari wilayah ini adalah tingginya jumlah tenaga kerja ke luar negeri yang sebagian besar adalah tenaga kerja perempuan. Di sebuah desa yang merupakan kantong buruh migran perempuan, dapat dengan mudah menemukan rumah-rumah permanen yang sebagian besar dibangun atas hasil jerih payah perempuan desa ini yang bekerja ke luar negeri khususnya ke Saudi Arabia. Simbol buruh migran ke Saudi Arabia antara lain terlihat dari penamaan jalan yang menuju satu perkampungan terkenal dengan sebutan Gang Mekah. Hampir semua perempuan dewasa di kampung itu pernah ke Saudi sehingga jalan itu disebut Gang Mekah. Demikian penuturan salah seorang penduduk di desa itu. (Kustini. 2002: 38).

Konsep Keluarga Harmoni dalam Komunitas Islam

Seperti dijelaskan dalam bagian metodologi, penelitian ini menggunakan strategi fenomenologi. Mengacu kepada pendapat Creswell (2007, 57–58) maka dalam studi fenomenologi peneliti menggambarkan pemaknaan beberapa individu yang memiliki pengalaman yang hampir sama terkait dengan satu fenomena dalam hal ini fenomena kehidupan keluarga baik dalam bentuk keluarga monogami, poligami, maupun keluarga yang terbentuk karena perkawinan tidak tercatat. Sebagian besar tokoh agama Islam di Kabupaten Sukabumi, baik yang berasal dari pejabat pemerintah maupun tokoh masyarakat berpandangan bahwa pada dasarnya azas perkawinan dalam Islam adalah monogami. Dengan kata

lain, untuk membentuk keluarga harmoni lebih memungkinkan tercapai jika perkawinan tersebut adalah monogami. Jika pun terdapat poligami, maka sesungguhnya suami harus benar-benar mampu bersikap adil kepada istri-istrinya. Sementara itu kata “adil” sendiri, menurut beberapa tokoh agama, relatif sehingga sulit untuk diimplementasikan. Simak ungkapan berikut hasil wawancara berikut:

Kalau ingin menjadi keluarga sakinah semestinya punya istri satu saja. Tetapi kalau suami bisa berlaku adil silahkan saja memiliki istri dua, tiga, atau bahkan empat. Tapi siapa sih yang bisa benar-benar berlaku adil? Siti Aisyah istri Nabi saja kadang-kadang cemburu kepada istri-istri nabi lainnya. Rasa cemburu ini dapat menjadi bibit perselisihan. Keluarga sakinah dapat tercapai kalau hidup rukun antara suami-istri, juga dengan anak-anaknya. Kalau punya istreri lebih dari satu, dan sering berselisih, bagaimana bisa mencapai keluarga sakinah? (Wawancara dengan Bapak H. Cucu Komarudin, tokoh agama sekaligus pemenang program Keluarga Sakinah Kota Sukabumi tahun 2009, tanggal 19 Maret 2010).

Dambaan perkawinan monogami sebagai pernikahan yang ideal bagi terbentuknya keluarga harmoni, sebagaimana diungkapkan seorang perempuan istri yang saat ini menjadi istri kedua. Suaminya pernah melakukan poligami.

Bagi saya, keluarga yang baik tetap harus terdiri dari suami yang hanya memiliki satu istri. Masing-masing suami-istri harus saling jujur dan percaya. Saya juga tidak pernah bermimpi akan menikah dengan laki-laki yang sudah beristri. Tapi saya menganggap ini memang jodoh dan nasib saya. Jodoh, mati, dan rizki semua Allah yang mengatur. Sama dengan nasib saya yang tidak berniat untuk nikah dengan pria yang sudah beristri. Tapi pada kenyataannya Allah menjodohkan saya dengan suami saya yang saya tahu dia sudah punya istri. Pacar-pacar saya yang dulu juga ikut menyesal mengapa saya menikah dengan laki-laki yang beristri. Tapi sekarang saya tidak bisa berbuat banyak. Sekarang saya hanya bisa bersabar agar istri pertamanya tidak tahu bahwa saya telah menikah dengan suaminya. (Wawancara dengan Atikah/istreri kedua, tanggal 16 Maret 2010).

Kasus lainnya ada seorang amil di Kecamatan Kebonpedes, ia pernah berpoligami merasa tidak tenang berpoligami, karena berbohong pada

istri pertamanya. Alasannya berpoligami karena istri pertamanya waktu itu menjadi buruh *migran* ke Saudi. Apa yang ia lakukan tanpa izin istri pertamanya dirasa sebagai kesalahan .

Saya terpaksa mengizinkan istri saya berangkat ke Saudi karena kondisi ekonomi rumah tangga kami yang sedang kepepet. Satu tahun sejak kepergian istri, saya menikah dengan seorang janda, tanpa sepengetahuan istri saya maupun anak-anak. Awalnya saya merasa pernikahan itu akan membahagiakan saya. Tapi ternyata tidak. Saya merasa bersalah kepada istri pertama saya. Saya juga jadi tidak tenang karena harus berbohong kepada istri, kepada anak-anak maupun keluarga istri saya. Ketika setahun kemudian istri saya kembali dari Saudi, saya ceriterakan bahwa saya sudah menikah lagi. Dia menangis semalaman. Setelah itu kesehatan dia terganggu sampai badannya kurus. Padahal istri kedua sangat menyayangi saya. Dia usianya lebih tua dari saya. Karena itu dia memanjakan saya. Tapi hati kecil saya tetap tidak nyaman karena melihat istri pertama saya yang sakit-sakitan. Akhirnya istri kedua saya cerai. Kejadian itu merupakan pengalaman berharga bagi saya khususnya ketika saya sekarang menjalankan tugas sebagai amil. Banyak laki-laki meminta tolong agar saya membantu pernikahan poligami mereka. Saya ceriterakan tidak enak nya berpoligami berdasarkan pengalaman saya. Sebagian ada yang menggagalkan perkawinannya. Tetapi ada juga yang tidak terpengaruh. Bagi saya silahkan saja, saya hanya mengingatkan berdasarkan kejadian buruk yang pernah saya alami. (Wawancara dengan amil Kecamatan Kebonpedes, 18 Maret 2010).

Istri yang suaminya melakukan poligami merasa tidak nyaman dan sakit hati. Kasus ini yang banyak ditemui. Adalah Faridah (berstatus istri ketiga) menyatakan bahwa sebaiknya menikah itu dengan orang yang tidak punya istri. Kasus yang ia alami, pada saat mau menikah dengan suaminya yang sekarang, ia tahu suaminya telah beristri. Dampaknya, anak Farida merasa tidak suka kalau ibu tirinya datang ke rumahnya. (Wawancara dengan Farida).

Berdasarkan penuturan beberapa informan, kriteria lain untuk membentuk keluarga harmoni diantaranya: a) Orang tua harus mampu menjadi contoh atau teladan bagi anak-anaknya; b) Pendidikan agama/

budi pekerti melalui keteladanan; c) Calon (suami) telah memiliki pekerjaan yang mapan; d) Pendidikan dasar bagi anak dan generasi muda terpenuhi; e) Terjalin saling pengertian, terbuka, dan memahami diantara anggota keluarga.

Di samping pendapat kebanyakan masyarakat tentang monogami sebagai salah satu syarat keluarga sakinah, ada beberapa tokoh agama di Kabupaten Sukabumi yang memiliki pandangan berbeda, bahwa perkawinan yang ideal adalah dengan berpoligami.

Prof. Dr. Nasaruddin Umar (Dirjen Bimas Islam) berpandangan bahwa asas perkawinan bagi orang muslim adalah monogami. Perempuan tidak boleh “serakah” sebab jika satu laki-laki hanya untuk satu perempuan maka akan banyak perempuan yang terlantar dan tidak punya suami. Siapa yang bertanggung jawab untuk melindungi perempuan? Tentunya laki-laki. Oleh karena itu pada dasarnya perkawinan harus dilakukan dalam bentuk poligami. Jika suami tidak mampu poligami, maka dapat melakukan perkawinan monogami. Jika monogami juga tidak mampu maka lakukan saja nikah *sirr* atau nikah di bawah tangan. (Wawancara tanggal 15 dan 17 Maret 2010).

Pandangan tersebut dia sampaikan dalam berbagai kesempatan, dalam pengajian maupun diskusi-diskusi dengan tokoh agama lainnya. Walau demikian, ia sendiri tidak melakukan poligami karena ia merasa tidak mampu untuk bersikap adil.

Perkawinan di Komunitas Islam

Meskipun sebagian besar umat Islam di Kabupaten Sukabumi menyatakan bahwa monogami merupakan ideal terbentuknya keluarga harmoni, pada kenyataannya praktek perkawinan poligami banyak ditemui. Data yang berhasil diperoleh terjadi di sebuah RW di Kecamatan Kebonpedes. Dari jumlah 174 KK, tidak melakukan poligami sebanyak 133 (76.5%), pernah poligami sebanyak 25 (14.4%) dan sedang poligami sebanyak 16 (9.1%). (wawancara dengan Ketua RW X Kebonpedes).

Namun jika ditelusuri di KUA, hampir sulit ditemui kasus poligami. Demikian juga data di Pengadilan Agama tahun 2005 sampai 2009 tidak

ditemui perkara yang diputus terkait dengan izin poligami. (Wawancara dengan Zaenal Muttaqin).

Fakta tersebut (poligami) terjadi disebabkan; *Pertama*, pasangan melakukan perkawinan tidak tercatat (kawin *sirr*). *Kedua*, pasangan melakukan perkawinan dan dicatatkan di KUA tetapi memberikan data yang tidak benar. Dari penelusuran di lapangan, mereka melakukan perkawinan secara resmi melalui KUA, tetapi terjadi pemalsuan status suami.

Pengalaman LBH APIK Jakarta dalam melakukan pendampingan istri yang mengetahui suaminya menikah kembali tanpa seijin istri kasus yang sering terjadi adalah pemalsuan identitas suami (mengaku bujangan atau duda). Tujuannya adalah untuk menguatkan persyaratan administrasi pernikahannya lagi. (Reyneta: 2003: 15).

Secara administratif, KUA di Kabupaten Sukabumi, telah melakukan tugasnya dengan benar. Persyaratan yang diajukan calon pengantin telah diteliti secara seksama. Jika sudah memenuhi syarat baru dilakukan pencatatan perkawinan. Kepala KUA merasa tidak memiliki kewenangan lebih jauh untuk meneliti keabsahan persyaratan administratif tersebut karena telah dilegalisasi oleh aparat setempat. Sementara saat di cross check kepada seorang Kepala Desa yang mengeluarkan surat perlengkapan nikah, pemohon memberikan keterangan yang benar tentang statusnya, didasarkan pada surat keterangan yang bersangkutan di atas surat bermaterai. Kemudahan pelaku poligami untuk mendapatkan identitas baru ini tentunya menggambarkan pelayanan aparat pemerintah yang kurang selektif dalam menjalankan tugasnya. (Reyneta: 2003: 15).

Kemudahan dalam melakukan pencatatan perkawinan, meskipun dengan pemalsuan data, sebetulnya menjadi salah satu faktor sedikitnya pernikahan *sirr*. Kasus perkawinan poligami, meskipun tanpa seizin istri sebelumnya, para pelaku tetap memiliki Buku Nikah. Dengan demikian, terkait pernikahan *sirr* di lapangan tidak mudah untuk ditemukan. Menurut salah seorang tokoh yang beberapa kali membantu menikahkan tanpa dicatatkan di Kantor Urusan Agama, ada beberapa hal sehingga nikah *sirr* harus terjadi: a) usia pasangan sudah tergolong lansia, dan pernikahan dilakukan supaya laki-laki (suami) ada yang merawat. Pada kasus seperti ini istri mau diajak nikah karena dia bersedia untuk merawat

suaminya; b) pasangan tidak punya biaya atau berasal dari keluarga pra sejahtera. (Wawancara dengan H. Cucu Komaruddin).

Sementara itu, salah seorang Kepala Kantor Urusan Agama menjelaskan bahwa beberapa kasus nikah tidak tercatat yang ada di wilayahnya terjadi pada waktu-waktu tertentu misalnya menjelang liburan panjang hari raya. Pernikahan terjadi pada pasangan yang bekerja jauh di luar wilayah Sukabumi. Misalnya para pekerja di pabrik-pabrik yang pulang menjelang liburan panjang dengan membawa calon suami/istri yang berasal dari luar kota. Mereka tidak punya waktu banyak untuk mempersiapkan administrasi perkawinan tetapi ingin segera menikah. Saya mengizinkan mereka untuk menikah dulu tanpa dicatatkan tetapi dengan syarat mereka segera menyelesaikan administrasi sehingga pencatatan perkawinan bisa dilakukan.

Pada kasus lain, perkawinan *sirr* terjadi pada pasangan yang istrinya baru saja pulang dari Saudi Arabia sebagai buruh *migran*. Salah satu fenomena yang ditemui ketika istri akan berangkat menjadi buruh *migran* ke luar negeri, suami menjatuhkan talak kepada istrinya. Maka ketika istri pulang, mereka menikah *sirr* karena pada waktu bercerai juga tidak dilakukan melalui proses di pengadilan Agama. Pada beberapa kasus, perceraian sebelum berangkat merupakan kesepakatan kedua belah pihak dengan berbagai pertimbangan. Tetapi banyak juga kasus perceraian tersebut dijatuhkan oleh suami sebagai bentuk ketidaksetujuan terhadap keinginan istri untuk menjadi buruh *migran* dan meninggalkan keluarganya untuk waktu yang relatif lama. (Wawancara dengan ustadzah O. Hasanah).

Meskipun tidak ada data kuantitatif, tetapi dengan melihat proses-proses perkawinan poligami dan perkawinan *sirr* maka bisa diduga bahwa di masyarakat Sukabumi perkawinan (poligami) dengan memalsukan data lebih mudah ditemui dibanding dengan perkawinan *sirr*. Proses perkawinan, relatif mudah dilakukan karena pelayanan pemerintah pun sudah menjangkau ke tingkat akar rumput. Pelayanan pencatatan perkawinan oleh Kantor Urusan Agama dan Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (P3N) setiap saat dapat diminta bantuannya untuk mengurus pencatatan pernikahan.

Peran Kantor Urusan Agama Kecamatan

Bagi komunitas umat Islam, Kantor Urusan Agama Kecamatan sangat berperan dalam mewujudkan keluarga harmoni. Peran KUA dapat dilihat baik secara administratif maupun program semacam “pelatihan” dalam mempersiapkan kondisi mental calon pasangan. Peran administratif dilakukan KUA melalui pemenuhan persyaratan untuk pencatatan perkawinan. Sementara itu program pelatihan dilakukan KUA melalui program Suscatin (Kursus Calon Pengantin). Idealnya, Suscatin dilakukan beberapa hari sebelum pelaksanaan perkawinan dan ditujukan baik kepada calon suami maupun calon istri. Tujuan kursus ini antara lain untuk memberikan penyadaran kepada calon pengantin akan tugas dan kewajibannya masing-masing.

Pelaksanaan Suscatin oleh Kantor Urusan Agama Kecamatan setiap bulan dilaporkan ke Seksi Urusan Agama Islam pada Kantor Kementerian Agama Kabupaten Sukabumi. Data yang ada pada salah satu Kantor Urusan Agama Kecamatan pada tahun 2008 menunjukkan bahwa pelaksanaan Suscatin sama jumlahnya dengan pelaksanaan pencatatan pernikahan. Seperti kasus di Kantor Kecamatan Cibodas diperoleh data pada tahun 2009 terjadi perkawinan sebanyak 732. Dari jumlah itu, seluruhnya adalah para peserta dari Suscatin yang diselenggarakan oleh KUA Kecamatan Cibodas. (Sumber: Kantor Kecamatan Cibodas 2010).

Kepala KUA Kecamatan Cibodas menuturkan:

Memang seharusnya Kantor Urusan Agama Kecamatan melaksanakan Suscatin sebelum pasangan menikah. Tetapi kami menghadapi berbagai kendala teknis baik dari pihak kantor KUA maupun dari pihak calon pengantin. Dari pihak calon pengantin seringkali mereka tidak punya waktu yang cukup untuk menghadiri Suscatin. Sementara dari pihak kami, belum ada ruangan yang memadai untuk pelaksanaan Suscatin. Untuk pengganti Suscatin kami memberikan nasehat perkawinan yang substansinya tidak jauh berbeda dengan Suscatin. Penasehatan itu kami lakukan setiap perkawinan. Oleh karena itulah kami melaporkan bahwa pelaksanaan Suscatin jumlahnya sama dengan pelaksanaan pencatatan perkawinan.

Pelaksanaan kursus calon penganten merupakan salah satu langkah awal menuju keluarga harmoni atau keluarga sakinah. Keluarga sakinah

perlu direncanakan mulai dari masa pra-nikah, masa nikah, bahkan pasca-nikah. Upaya perencanaan keluarga sakinah pada masa pra nikah antara lain dapat dilakukan dengan cara memastikan bahwa calon mempelai sama-sama rela untuk menjadi suami istri dan sama-sama telah dewasa secara fisik, mental, maupun sosial untuk bersama mengemban kewajiban dalam keluarga. Pada prinsipnya keluarga sakinah perlu dibangun di atas pondasi yang kuat sesuai dengan realitas yang ada dengan segala perubahan yang mungkin terjadi (Rahima; 2009: viii).

Penutup

Kesimpulan dari kajian ini yakni sebagian besar masyarakat Kabupaten Sukabumi berpendapat bahwa keluarga harmoni dapat dicapai melalui bentuk keluarga yang monogami. Beberapa indikator dari keluarga harmoni antara lain secara ekonomi telah mapan, orang tua mampu menjadi teladan bagi anak-anaknya, pendidikan dasar anak terpenuhi dan adanya relasi yang seimbang (*equal*) antara suami dan istri.

Umat Islam memandang perkawinan yang ideal adalah, tetapi fakta di lokasi penelitian banyak ditemukan kasus poligami. Di Pengadilan Agama tidak ditemukan izin poligami, meski para pelaku poligami memiliki Akta Perkawinan. Ini terjadi karena suami poligami memberikan identitas palsu dengan menyebut status “duda mati” untuk memudahkan melakukan perkawinan kembali.

Peristiwa pernikahan *sirr* atau kawin di bawah tangan tidak menjadi fenomena umum di lokasi penelitian dan hanya terjadi dalam jumlah yang sedikit. Kecilnya angka perkawinan *sirr* disebabkan karena “kemudahan” dalam pencatatan perkawinan meskipun dengan identitas palsu calon suami.

Kantor Urusan Agama kecamatan telah menjalankan fungsinya sebagai lembaga yang mencatatkan perkawinan. Namun belum diimbangi dengan program persiapan menuju perkawinan atau keluarga yang harmoni. Kursus Calon Pengantin (Suscatin) sebagai satu-satunya program bagi persiapan perkawinan tidak menjadi prioritas unggulan dan belum dilaksanakan secara terprogram.

Penelitian ini merekomendasikan bagi Kantor Urusan Agama hendaknya memberi perhatian baik terhadap masalah administrasi

persyaratan pencatatan perkawinan bekerja sama dengan aparat pemerintah di daerah, dalam hal ini Kepala Desa atau Kelurahan. Hal ini untuk menghindari penggunaan dokumen palsu. Untuk mempersiapkan mental calon pasangan, KUA hendaknya melaksanakan kursus calon penganten secara intensif dan serius dengan materi yang lebih mengutamakan kewajiban dan hak suami dan istri.

Bagi tokoh agama dan tokoh masyarakat hendaknya mengembangkan pemahaman keagamaan tentang keluarga yang mengutamakan kebahagiaan suami dan istri, mengutamakan keseimbangan hak dan kewajiban suami dan istri. Poligami tersembunyi atau tidak tercatat yang merugikan istri dan anak-anak sebagaimana banyak dilakukan masyarakat hendaknya menjadi bagian dari materi dalam khutbah atau ceramah-ceramah.

Semua elemen masyarakat, baik pemerintah, tokoh agama, tokoh masyarakat maupun pimpinan lembaga sosial kemasyarakatan hendaknya mensosialisasikan bentuk keluarga monogami sebagai salah satu syarat mencapai keluarga sakinah.

Daftar Pustaka

- Agus Salim (penyunting). 2001. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial, dari Denzim Guba dan Penerapannya*. Yogyakarta. PT Tiara Wacana.
- Andrew J. Cherlin. 2002. *Public and Private Families An Introduction*. McGraw-Hill.
- Bryman, Alan, 2004. *Social Researsch Methods*. Second Edition. Oxford University Press. USA.
- Doyle Paul Johnson. 1988. *Teori Sosilogi Klasik dan Modern*. University of South Florida. Diindonesiakan oleh Robert M.Z. Lawang. Jakarta. PT Gramedia.
- Erna Karim. 1999. "Tinjauan Sosiologis Mengenai Perceraian". Dalam T.O. Ihromi, Penyunting. *Bunga Rampai Sosilogi Keluarga*. Jakarta. Yayasan Obor Indonesia.
- Eshleman, Ross J. 2003. *The Family*. Tenth Edition. USA. Pearson Education, Inc.
- Evelyn Suleeman. 1999. "Hubungan-Hubungan dalam Keluarga". Dalam T.O. Ihromi, Penyunting. *Bunga Rampai Sosilogi Keluarga*. Jakarta. Yayasan Obor Indonesia.
- Hussein Muhammad. 2008. "Konsep Dasar Manusia dan Hakikat Pernikahan". Dalam Eridani, AD. Kusumaningtyas, AD (ed). 2008. *Keluarga Sakinah Kesetaraan Suami Istri*. Jakarta: Rahima.

- Ichtijanto SA. 1997. *Perkawinan di Bawah Tangan Ditinjau dari Syari'ah Islam*. Dzikir Bulanan Masjid Istiqlal 3 Januari 1997.
- Isnawati Rais. 2006. *Hukum Perkawinan dalam Islam*. Jakarta, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI.
- Kustini. 2002. *Perceraian di Kalangan Buruh Migran Perempuan: Studi Kasus di Desa Kadupura, Kecamatan Cibodas Kabupaten Sukabumi Jawa Barat*. Tesis pada Program Pascasarjana Sosiologi Pedesaan Institut Pertanian Bogor.
- Klein, David M. White, James. 1996. *Family Theories : An Introduction*. California: Sage Publication
- Kristi Poerwandari. 2003. 'Ilusi Poligami' dalam *Jurnal Perempuan* Nomor 31 Tahun 2003. Menimbang Poligami.
- Letha Dawson Scanzoni & John Scanzoni. 1981. *Men, Women, and Change A Sociology of Marriage and Family*. Mc. Graw Hill.
- Vony Reynata. 2003. "Kebijakan Poligami: Kekerasan Negara terhadap Perempuan". Dalam *Jurnal Perempuan Nomor 31 Tahun 2003*. Menimbang Poligami.
- Pendidikan Keluarga Sakinah Perspektif Kesetaraan*. 2009. Kerjasama Rahima dengan Puslitbang Kehidupan Keagamaan. Jakarta.
- Reyneta, Vony. 2003. *Kebijakan Poligami: "Kekerasan Negara terhadap Perempuan"* dalam *Jurnal Perempuan* Nomor 31 Maret 2003.
- Ritzer, George. Goodman, Douglas J. 2003. *Sociological Theory*. 6th Edition. McGraw-Hill Company.
- <http://www.kabarindonesia.com>.
- <http://meiliemma.wordpress.com>
- <http://en-gb.fbjs.facebook.com>
- <http://meiliemma.wordpress.com/2008/01/27/teori-pertukaran-sosial>.

Sistem Penghitungan Awal Bulan Menurut Paham Tarekat Syatariyah dan Naqsabandiyah

Asnawati &
Mazmur Sya'roni
Peneliti Puslitbang
Kehidupan Keagamaan

Abstract

The Madhah religious practice in Islam has a strong relation with time. A prayer becomes invalid; to some extent even haram, if it is not practiced within the proper time and place. Such as the 1st day of Ramadhan as the beginning of the fasting month, the Idl Fitr on the 1st day of Syawal, and as similar to determining the proper day for Zuhijjah 10. The tarekat Syatariah Jamaah (followers) and Tarekat Naqsabandiyah in Pariaman, the city of Padang often has differences with the government or the majority of Muslims in determining time. This research uses a qualitative approach to answer the cause of those differences and the reason why those two groups are different compared to other Islamic groups.

Keywords: Calculation system, Tarekat, beginning of the month, Ramadhan fast

Pendahuluan

Tarekat Syatariyah yang telah ada dan berkembang sejak abad ke 16 itu dibawa ke Ulakan Pariaman oleh Syekh Burhanuddin Ulakan, setelah belajar sekian lama ke Aceh. Dari Pariaman Tarekat ini berkembang sampai ke Koto Tuo Bukittinggi yang dibawa oleh salah seorang murid Syekh Burhanuddin. Dan sejak beberpa puluh tahun terakhir ini justru Tarekat ini berkiblat ke Koto Tuo Bukittinggi tersebut. Tidak aneh kalau salah satu pondok pesantren yang dikembangkan oleh ulama Syatari di Pariaman diberi nama dengan "Pondok

Pesantren Syekh Tk. Aluma" yang dipimpin oleh H. Paiman Said Maimun Tk. Sidi Bandaharo. Syekh Tk. Aluma adalah salah seorang guru tua dan memiliki pesantren yang bertempat di Koto Tuo, dimana sebagian besar dari ulama-ulama Syatari yang ternama saat ini di Pariaman berguru kepada Syekh Tk. Aluma tersebut, seperti Syekh Ali Imran Hasan pimpinan Pondok Pesantren Nurul Yaqin Ringan-ringin dan H. Paiman Said Maimun Tk. Sidi Bandaharo. Namun demikian sampai sekarang tidak dapat dipungkiri bahwa penganut terbesar dari Tarekat Syatariyah tetap berpusat di Padang Pariaman. Lebih dari 90% penduduk Kabupaten Padang Pariaman yang luasnya 1.328,79 Km², dengan jumlah penduduk sekitar 390.226 jiwa itu adalah penganut paham Tarekat Syatariyah. Sedangkan sisanya adalah Muhammadiyah dan faham lainnya. Adalah wajar kalau persoalan keagamaan yang berkaitan dengan Tarekat Syatariyah muncul di Padang Pariaman.

Di kota Padang yang luas wilayahnya 694,96 Km², yang penduduknya berjumlah 830.431 jiwa itu mayoritas beragama Islam. Di Pasar Baru Kecamatan Pauh dan Kotolalang Bandar Buat Kecamatan Lubuk Kilang terdapat salah satu Tarekat, yaitu Naqshabandi. Pengikutnya hanya sekitar 500 orang yang umumnya terdiri dari orang-orang laki-laki dan perempuan yang sudah berusia lanjut.

Kedua tarekat yang jadi sasaran penelitian ini memiliki kekhasan tersendiri, dimana mereka memiliki cara hisab sendiri dalam penentuan awal bulan – khususnya dalam penentuan awal Ramadhan dan 1 Syawal. Sebagaimana diketahui bahwa waktu dalam agama Islam sangat menentukan dalam pelaksanaan ibadah. Sah dan tidaknya suatu ibadah banyak ditentukan oleh waktu. Pelaksanaan ibadah haji, puasa, dan salat misalnya sangat ditentukan oleh waktu. Selain itu, ditentukan juga oleh tempat dan waktu sekaligus, seperti halnya pelaksanaan ibadah haji. Waktu, begitu pentingnya dalam agama Islam. Sehingga umat Islam harus mempelajari tentang ilmu waktu, yang disebut dengan ilmu hisab, ilmu falak, ilmu bintang, dsb. Karena dengan ilmu itulah kita dapat menentukan waktu : tahun, bulan, hari, jam dan arah seperti timur, barat, kiblat, dsb. Tanpa ada pengetahuan tentang itu, maka umat Islam tidak akan dapat

menjalankan ibadahnya dengan tepat sesuai dengan waktu dan tempatnya masing-masing.

Kita mengenal di tanah air Indonesia ini beberapa tokoh yang ahli dalam ilmu hisab atau ilmu falak tersebut. Sebut saja Syekh Jamil Jambek dan Arius Saikhi dari Sumatera Barat. Begitu juga sejumlah kiyai di Jawa sangat ahli dalam ilmu hisab atau ilmu falak tersebut. Di kalangan Tarikat Syatahriyah ilmu tersebut dinamakan dengan "*Tariqatut-Taqwim*". Dengan ilmu inilah mereka menentukan kapan jatuhnya awal bulan, kapan mereka harus memulai puasa, dan kapan mereka harus melakukan Salat Id (Idul Fitri dan Idul Adha). Dan di kalangan Tarekat Naqshabandiyah sistem hisab tersebut mereka namakan dengan "*Metode Hisab Munjid*".

Tulisan ini secara khusus akan mendiskusikan tentang cara penganut Tarikat Syatariyah di Padang Pariaman dan Tarekat Naqshabandiyah di Kota Padang dalam menentukan awal bulan, yang ilmunya disebut dengan "*Tariqatut-Taqwim*" dan "*Metode Hisab Munjid*" tersebut. Hasil hisab mereka berbeda dengan ketetapan Pemerintah. Mengapa berbeda, dan apa yang menyebabkan munculnya perbedaan itu, serta apa yang menjadi dasar bagi penganut paham tarekat tersebut dalam menentukan awal Ramadhan dan 1 Syawal itu?. Sehingga dengan demikian kita dapat memahami apa yang menjadi keyakinan dari penganut kedua paham Tarekat tersebut. Dari pengetahuan yang cukup tentang paham yang dianut oleh kedua tarekat tersebut, akan dapat dijadikan bahan dalam menentukan kebijakan yang akan diambil di kemudian hari, baik oleh pemerintah daerah maupun oleh pemerintah pusat bersama dengan pimpinan umat Islam pada umumnya.

Penelitian ini dilakukan di dua Kabupaten/Kota yaitu Kabupaten Padang Pariaman dan Kota Padang. Karena di kedua daerah tingkat dua inilah bermukim penganut dan pengamal Tarikat Syatariyah dan Tarekat Naqshabandiyah tersebut. Sampai hari ini sebagian besar penganut paham Tarikat Syatariyah dan sebagian kecil penganut Tarekat Nqshabandiyah masih mempercayai dan mematuhi ketetapan para ulamanya dalam penentuan awal bulan berdasarkan "*Tariqatut-Taqwim*" dan "*Metode Hisab Munjid*" yang mereka anut dan yakini akan kebenarannya. Mereka tidak

terpengaruh oleh ketetapan-ketetapan lain, termasuk ketetapan pemerintah dalam menentukan awal bulan yang telah menggunakan "hisab" dengan bantuan teknologi yang mutakhir. Sehingga hasil dari penentuan awal bulan tersebut sering berbeda atau tidak sama antara pemerintah dan kedua paham Tarikat tersebut.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan kajian teks yang dijadikan pegangan dan dasar pijakan oleh kedua penganut Tarikat tersebut dalam penentuan awal bulan. Teks atau almanak tersebut yang mereka yakini sebagai hadis dari Rasulullah saw dan warisan dari gurunya yang disimpan dan disalin oleh para ulama dan khalifahnyanya dengan baik dan secara turun temurun. Pemaknaan teks tersebut didasarkan kepada pemahaman dan pengamalan yang dilakukan oleh ulama dan penganut paham tersebut secara bersama. Oleh karena itu untuk mengetahui makna teks, kami melakukan wawancara mendalam dengan para ulama dan tokoh dari kedua tarekat tersebut, baik yang berada di Kabupaten Padang Pariman atau pun Kota Padang, termasuk dengan pimpinan pemerintahan dan cendekiawan di tempat tersebut.

Dasar Penghitungan Tarekat Syatariyah

Menurut ulama-ulama Syatari seperti Syekh Ali Imran Hasan, H. Paiman Said Maimun Tk. Sidi Bandaharo, Tk. Ali Basyar St. Sinaro, Tk. Drs. Darwinis St. Majolelo, dan ulama-ulama lainnya, bahwa yang menjadi dasar penghitungan dan penentuan awal bulan tersebut adalah "Hadis" yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Tirmidzi yang artinya:

Dari Bukhari, Muslim, Tirmidzi dan lainnya, bersabda Rasulullah saw : Aku melihat pada malam Isra' kalimat dalam undang-undang langit, yaitu : Allah (1x), hudallah (5 x), jamalul fi'li (3 x), zara'allahu zar'an bila badzrin (7 x), dinullah (4 x), badi'us-samawati wal-ardhi (2 x), wailun liman 'asha (6 x), dan dinullah (4 x).

Zara'allahu zar'an bila badzrin (7 x), badi'us-samawati wal-ardhi (2x), jamalul fi'li (3x), hudallah (5x), wailun liman 'asha (6x), badi'us-samawati wal-ardhi (2 x), dinullah (4 x), hudallah (5 x), zara'allahu zar'an bila badzrin (7 x), Allah (1x), dan jamalul fi'li (3 x).

Berkata Rasulullah saw : Jadikanlah oleh kalian awal setiap kalimat yang 8 pertama sebagai huruf tahun, dan awal setiap huruf pada yang 12 terakhir sebagai huruf bulan. Mulailah (menghitungnya) dari hari Kamis atau hari Rabu. Maka dimana berakhirnya hitungan maka itulah awal bulan dengan hitungannya.

Bersabda Nabi saw: Taqwim (sistem penghitungan) adalah jalanku (caraku) kecuali pada bulan Ramadhan. Allah Mahatahu. (hadis ini disalin dari Kitab Insanul 'Uyun Jilid 3 karangan Syekh Nuruddin).

Catatan:

Hadis tersebut diperoleh penulis dari H. Paiman Said Maimun Tk. Sidi Bandaharo (Pimpinan Pondok Pesantren Syekh Tk. Aluma) Korong Limpato Nagari Sungai Sariak Kecamatan VII Koto Kabupaten Pariaman.

Terlepas dari benar tidaknya hadis tersebut, bagi penganut paham Syatari teks tersebut telah dijadikan dasar untuk penghitungan dan penentuan awal bulan. Mereka meyakini bahwa teks itu adalah ucapan Rasulullah saw. Kemudian Syamsuddin dan Angku Mudo Malalo telah pula mengarang buku yang berkaitan dengan sistem "*taqwim*" Syatari. Buku tersebut diberi nama dengan "*Sirajuz Zhalam*". Buku itu menguatkan apa yang telah menjadi dasar dalam penghitungan dan penentuan awal bulan di kalangan kaum Syatari. Hal tersebut membuktikan betapa kuatnya keyakinan kaum Syatari terhadap apa yang telah dijadikan dasar untuk penghitungan dan penentuan awal bulan tersebut.

Rumus Penghitungan Tahun

Dari hadis di atas ditentukanlah "*rumus penghitungan dan penentuan tahun*" dan "*rumus penghitungan dan penentuan awal bulan*". Untuk menentukan hitungan tahun, adalah dengan menjadikan "*awal huruf*" dari setiap kata/kalimat dari penggalan pertama dari hadis di atas sebagai dasar penghitungannya. Dari penggalan pertama tersebut didapatkan kata-kata: "*Allah, hudallah*" dan seterusnya sampai "*dinullah*". Dari kata tersebut diambil huruf-huruf awalnya sehingga ditemukan huruf yang 8, yaitu : *alif, ha, jim, zai, dal, ba, wau, dan dal* (akhir). Kemudian di dalam

hadis itu setiap kata ada yang diucapkan satu kali (1 x) dan ada yang 2 x, 3 x, 4 x, 5 x, 6 x, dan 7 x. Berapa kali setiap kalimat itu diulang, itulah yang menjadi nilai dari huruf itu. Dari penggalan hadis tersebut dapat diketahui bahwa "alif" = 1 x, "ha" = 5 x, "jim" = 3 x, "zai" = 7 x, "dal" = 4 x, "ba" = 2 x, "wau" = 6 x, dan "dal" = 4 x. Karena jumlah hurufnya hanya 8 maka rumus tersebut dinamakan dengan "*bilangn tahun yang 8 (delapan)*".

Rumus Penghitungan Bulan

Selanjutnya untuk menentukan hitungan bulan, caranya adalah dengan menjadikan "awal huruf" dari setiap kata/kalimat dari penggalan yang kedua dari hadis di atas sebagai dasar penghitungannya. Dari penggalan kedua didapatkan kata-kata yang sama dengan penggalan hadis yang pertama, hanya urutannya yang berbeda, yaitu: *zara'allahu zar'an bila badzrin*, dan seterusnya sampai *jamalul fi'li*. Dari kata-kata tersebut diambil huruf awalnya sehingga ditemukan huruf yang 12, yaitu : *zai (z), ba (b), jim (j), ha (h), wau (w), alif (a), ba (b), dal (d), ha (h), zai (z), alif (a), dan jim (j)*. Kemudian dalam hadis itu setiap kata ada yang diucapkan satu kali (1 x) dan ada yang 2 x, 3 x, 4 x, 5 x, 6 x, dan 7 x. Berapa kali setiap kalimat itu, itulah yang menjadi nilai dari huruf itu. Akhirnya dari kata-kata di atas didapatkan huruf yang 12 sekaligus dengan nilainya, yaitu huruf : *zai = 7 x, ba = 2 x, Jim = 3 x, ha = 5 x, wau = 6 x, ba = 2 x, dal = 4 x, ha = 5 x, zai = 7 x, alif = 1 x, dan Jim = 3 x*. Inilah yang disebut dalam rumusan itu dengan "*bulan yang dua belas (12)*".

Untuk melihat secara utuh nilai tahun dan nilai bulan serta nilai bulan pada tahun tertentu, yang dijadikan dasar untuk menentukan awal pada setiap bulan, maka kedua rumus di atas dapat digambarkan seperti pada table berikut ini :

Table

Tahun yang 8 dan bulan yang 12 serta nilai dari bulan pada tahun tertentu

Huruf tahun yg 8 Huruf Bulan Qamariyah			Alif	Ha'	Jim	Zay	Dal 1	Ba'	Wau	Dal 2
			.	::	::	:::	::	::	:::	::
Muharram	Zay	:::	8	12	10	14	11	9	13	11
Safar	Ba'	::	3	7	5	9	6	4	8	6
Rb. Awal	Jim	::	4	8	6	10	7	5	9	7
Rb. Akhir	Ha'	:::	6	10	8	12	9	7	11	9
Jm. Awal	Wau	:::	7	11	9	13	10	8	12	10
Jm. Akhir	Alif	.	2	6	4	8	5	3	7	5
Rajab	Ba'	::	3	7	5	9	6	4	8	6
Sya'ban	Dal	::	5	9	7	11	8	6	10	8
Ramadhan	Ha'	:::	6	10	8	12	9	7	11	9
Syawal	Zay	:::	8	12	10	14	11	9	13	11
Dzul Qa'idah	Alif	.	2	6	4	8	5	3	1	5
Dzul Hijjah	Jim	::	4	8	6	10	7	5	9	7

Rumus ini disalin dan dimodifikasi dari Tesis Ali Umar, halaman 60-61.

Penentuan huruf tahun dan huruf bulan serta cara penentuan awal bulan seperti telah diuraikan, berpedoman kepada “*hadis*” di atas dalam paragraf berikutnya yang berbunyi (terjemahannya) sebagai berikut:

Berkata Rasulullah saw: “Jadikanlah oleh kalian awal setiap kalimat yang 8 pertama sebagai huruf tahun, dan awal setiap huruf pada yang 12 terakhir sebagai huruf bulan. Mulailah (menghitungnya) dari hari Kamis atau hari Rabu. Maka dimana berakhirnya hitungan maka itulah awal bulan dengan hitungannya”.

Cara Penentuan Awal Bulan dan Awal Bulan Ramadhan.

Berdasarkan kepada “*hadis*” di atas, maka untuk mencari/menentukan awal bulan, terlebih dahulu ditetapkan/dicari tahun dari awal bulan yang akan dicari itu. Apabila sudah ditentukan tahunnya, maka bilangan tahun tersebut dibagi dengan huruf tahun yang 8 (delapan). Maka hasilnya adalah huruf tahun. Nilai huruf tahun dijumlahkan dengan nilai huruf bulan yang akan dicari/ditentukan awal bulannya. Jumlah nilai huruf tahun dengan nilai huruf bulan tersebut, kemudian dihitung dengan memulai dari hari Kamis. Hasil dari penghitungan itulah yang ditetapkan sebagai awal bulan yang dimaksud.

Sebagai contoh: misalnya tahun yang lalu yaitu tahun 1430 H. Angka tersebut dibagi dengan 8. Hasilnya menjadi $1430 : 8 = 178$, dan bersisa 6. Angka 6 ini dijadikan patokan untuk mencari huruf tahun. Dihitung dari 1 sampai 6. Cara menghitungnya dimulai dari huruf "h". Jadi : 1 = h, 2 = j, 3 = z, 4 = d, 5 = b, dan 6 = w. Maka tahun 1430 H disebut dengan tahun "wau" (w). Nilai "wau" (w) = 6.

Kemudian kita akan mencari awal Ramadhan tahun 1430 H. Dalam hadis di atas Rasulullah saw bersabda: "*Taqwim (sistem penghitungan) adalah jalanku (caraku) kecuali pada bulan Ramadhan*". Ini artinya bahwa untuk menentukan awal bulan Ramadhan tidak boleh menggunakan hitungan ini. Untuk itu, yang dihitung adalah bulan Sya'ban. Kemudian bulan Sya'ban dihitung sampai 29 hari/30 hari, tergantung dari hasil melihat bulan, sesuai dengan apa yang dijelaskan oleh Syamsuddin dan Angku Mudo Malalo dalam bukunya "*Sirajuz Zhalam*" (hal. 5) sebagai berikut : "*... karena awal bulan Ramadhan ditetapkan dengan rukyah (penglihatan mata) pada malam yang ke-30*" (bulan Sya'ban, pen) berdasarkan sabda Nabi saw yang artinya sebagai berikut: "*Puasalah kamu karena melihat bulan dan berbukalah karena melihat bulan, maka jika bulan tertutup awan maka genapkanlah bilangan Sya'ban 30 hari*" (H. R. Al-Bukhari).

Bulan Sya'ban pada tahun 1430 H berdasarkan hisab Syatari jatuh pada hari Sabtu. Maka untuk menentukan awal Ramadhan dihitung Sya'ban sampai 29 hari/30 hari, maka dari penghitungan bulan Sya'ban itu ditentukanlah awal Ramadhan. Bila tanggal 1 Sya'ban jatuh pada hari Sabtu, maka tanggal 29 Sya'ban jatuh pada hari Sabtu juga (sudah rumus), dan 1 Ramadhan tentunya jatuh pada hari Minggu. Apabila bulan tidak terlihat maka Sya'ban digenapkan menjadi 30 hari. Dengan demikian 1 Ramadhan jatuh pada hari Senin. Jadi menurut ketetapan penganut Tarekat Syatariyah awal Ramadhan 1430 H jatuh pada hari Senin tanggal 24 Agustus 2009.

Pada tahun yang sama pemerintah telah menetapkan awal Ramadhan jatuh pada hari *Sabtu* tanggal 22 Agustus 2009. Terdapat perbedaan selama 2 hari antara pemerintah dengan apa yang ditetapkan oleh penganut Tarekat Syatariyah. Begitu juga dengan penentuan 1 Syawal

1430 H. Pemerintah telah menetapkan 1 Syawal 1430 H pada hari Senin tanggal 21 September 2009. Sementara penganut Tarekat Syatariyah telah menetapkan jatuhnya tanggal 1 Syawal pada hari Selasa. Karena bulan tidak terlihat maka digenapkan jadi 30 hari. Maka 1 Syawal jatuh pada hari Rabu tanggal 23 September 2009. Terdapat perbedaan selama 2 hari antara pemerintah dengan kaum Syatari. Hal inilah yang membuat penentuan awal bulan pada umumnya berbeda antara kaum Syatari dengan pemerintah khususnya.

Ali Umar dalam tesisnya membuat tabel awal bulan Qamariyah berdasarkan hitungan ulama Syatari dari tahun 1424 H sampai tahun 1431 H, sehingga dengan demikian para pengikut Syatari dapat dengan mudah mengetahui awal-awal bulan Qamariyah tersebut. Tabel tersebut seperti di bawah ini :

Tabel
Daftar Awal Bulan Qamariyah 1423-1431 Hijriyah
(menurut Taqvim Khamisiyah)

Huruf tahun Huruf Bulan Qamariyah			1424	1425	1426	1427	1428	1429	1430	1431
			Alif	Ha'	Jim	Zay	Dal 1	Ba'	Wau	Dal 2
		.	::	::	:::	::	..	:::	::	
Muharam	Z	:::	Kms	Sen	Sbt	Rab	Ahd	Jmt	Sel	Ahd
Safar	B	..	Sbt	Rab	Sen	Jmt	Sel	Ahd	Kms	Sel
Rb. Awal	J	::	Ahd	Kms	Sel	Sbt	Rab	Sen	Jmt	Rab
Rb. Akhir	H	::	Sel	Sbt	Kms	Sen	Jmt	Rab	Ahd	Jmt
Jm. Awal	W	:::	Rab	Ahd	Jmt	Sel	Sbt	Kms	Sen	Sbt
Jm. Akhir	A	.	Jmt	Sel	Ahd	Kms	Sen	Sbt	Rab	Sen
Rajab	B	..	Sbt	Rab	Sen	Jmt	Sel	Ahd	Kms	Sel
Sya'ban	D	::	Sen	Jmt	Rab	Ahd	Kms	Sel	Sbt	Kms
Ramadan	H	::	Sel	Sbt	Kms	Sen	Jmt	Rab	Ahd	Jmt
Syawal	Z	:::	Kms	Sen	Sbt	Rab	Ahd	Jmt	Sel	Ahd
Zul Qaidah	A	.	Jmt	Sel	Ahd	Kms	Sen	Sbt	Rab	Sen
Zul Hijjah	J	::	Ahd	Kms	Sel	Sbt	Rab	Sen	Jmt	Rab

Tabel penentuan awal bulan ini disalin dari tesis Ali Umar halalam 63, dengan modifikasi.

Catatan : Penentuan awal Ramadhan pada tabel di atas adalah tentative, karena awal Ramadhan ditentukan berdasarkan penghitungan awal dan akhir dari Sya'ban. Seperti terlihat pada tabel di atas bahwa awal Ramadhan 1430 H jatuh pada hari Ahad. Sedangkan ketetapan dari ulama Syatari jatuh pada hari Senin.

Sosialisasi dan Pengumuman Awal Bulan Ramadhan

Penetapan awal Ramadhan berdasarkan musyawarah ulama Syatari tersebut disampaikan ke pusat Syatari yang berada di Koto Tuo Bukittinggi. Pimpinan pusat Tarekat Syatariyah yang berada di Koto Tuo membunyikan meriam yang ada di Koto Tuo tersebut. Setelah meriam itu berbunyi maka disusul oleh meriam yang ada di Sungai Sariak Kecamatan VII Koto Kabupaten Padang Pariaman, kemudian disambung dengan bunyi beduk yang ada di setiap kampung dan desa di seluruh Kabupaten Padang Pariaman, agar seluruh penganut Syatari mengetahui bahwa awal Ramadhan telah masuk.

Sejak malam itu seluruh penganut Syatari yang setia memulai salat Tarawih dan besok harinya mulai berpuasa. Sebelum meriam dan beduk dibunyikan mereka belum akan berpuasa, sekalipun umat Islam lainnya telah melaksanakan salat Tarawih dan puasa berdasarkan pengumuman dari pemerintah.

Realita di Lapangan

Berdasarkan hasil wawancara dengan masyarakat setempat dan pegawai Kantor Kementerian Agama kabupaten dan kota, tidak ada yang dapat memastikan seberapa banyak kaum Syatari yang masih mengikuti hasil "*taqvim*" (hasil penghitungan) guru mereka. Karena belum ada yang melakukan penelitian atau survey yang berkenaan dengan itu. Tapi yang pasti tidak semua pengikut Syatari yang mengikuti ketetapan itu.

Ali Umar dalam Tesisnya mengkalkulasikan dengan melihat kepada pelaksanaan khutbah Jum'at di mesjid-mesjid. Dari 310 buah mesjid yang ada di Pariaman 236 buah mesjid (76,13 %) khutbah Jum'at menggunakan bahasa Arab dan 74 buah mesjid (23,87 %) khutbah Jum'at menggunakan bahasa Indonesia. Mesjid kaum Syatari pada umumnya menggunakan

bahasa Arab, sedangkan mesjid-mesjid yang lain menggunakan bahasa Indonesia. Di setiap mesjid yang khutbahnya berbahasa Arab itulah diumumkan tentang ketetapan awal Ramadhan dan 1 Syawal. Ali Umar menyimpulkan bahwa kaum Syatari yang masih tetap mengikuti ketentuan dari ulamanya ialah sekitar 76,13 % tersebut. Ini bukan berarti bahwa mesjid-mesjid yang khutbah Jum'at telah menggunakan bahasa Indonesia, bukan pengikut Syatari, seperti mesjid-mesjid di perkotaan. Jamaahnya pada umumnya penganut Syatari juga, sekalipun dalam khutbah Jum'at menggunakan bahasa Indonesia. (lihat Ali Umar, 2009 : 93 – 95).

Menurut bapak Hilmi dari Kasi Pendidikan Kantor Kementerian Agama Kabupaten Pariaman dan bapak Drs. H. M. Nur dari Kasi Pontren Kantor Kementerian Agama Kota Pariaman dan beberapa tokoh masyarakat lainnya, yang masih mengikuti ketetapan dari ulama Syatari pada umumnya penganut Syatari yang tinggal di pedesaan, sedang yang tinggal di perkotaan pada umumnya telah mengikuti ketetapan pemerintah.

Perbedaan Pendapat di Kalangan Ulama Syatari

Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa tidak semua penganut paham Syatari mengikuti keputusan yang ditetapkan oleh ulama Syatari mengenai awal Ramadhan dan 1 Syawal. Di kalangan kaum terpelajar dari penganut paham Syatari telah banyak yang meragukan tentang akurasi penghitungan ulama Syatari tersebut. Apalagi sejak beberapa tahun terakhir ini perbedaan itu semakin jauh, sampai 2 atau 3 hari dengan ketetapan pemerintah. Padahal dulu perbedaan itu hanya berkisar antara 1 (satu) hari saja, bahkan ada yang sama. Hal itu disampaikan oleh Tk. Ali Basyar dan Azrul Azwar (pimpinan pondok dan pimpinan Yayasan Nurul Yaqin Ambung Kapur Kabupaten Pariaman).

Drs. H. M. Nur Kasi Kantor Kementerian Agama Kota Pariaman dengan tegas mengatakan: *"kami adalah pengikut paham Syatari yang taat sampai hari ini, tapi kami tidak sepakat dengan ulama kami tentang penentuan awal Ramadhan dan 1 Syawal"*. Dan sebagian yang lain tetap mematuhi apa yang telah menjadi keputusan ulamanya, tapi mereka mulai meragukannya. Hal itu seperti yang dialami dan diungkap sendiri oleh

Tk. Ali Basyar dan Azrul Azwar, dan banyak lagi dari pengikut Syatari orang-orang yang semacam itu. Selain itu, di kalangan ulama Syatari sendiri telah terdapat pula perbedaan pendapat dalam menentukan awal Ramadhan dan 1 Syawal.

Kelompok pertama adalah kelompok terbesar, yaitu para pengikut yang berinduk kepada ulama Koto Tuo Bukittinggi. Mereka itu antara lain Syekh Ali Imran Hasan, H. Paiman Tk Sidi bandaharo, Tk. Kuning Zubir, Tk. Ali Basyar dsb. Kelompok ini masih berpegang teguh kepada penghitungan yang memulai dari hari Kamis.

Kelompok kedua adalah yang dipelopori oleh Buya Ampalu Tinggi yaitu Syekh H. Muhammad Yatim. Ampalu adalah nama sebuah Desa, yaitu Ampalu Tinggi. Kelompok ini pada dasarnya sama dengan kelompok pertama. Perbedaannya hanya terdapat pada "*tahun dal akhir*". Apabila bilangan tahun jatuh pada "*tahun dal akhir*", maka mulai menghitungnya dari hari Rabu. Pengikut kelompok ini sangat kecil jumlahnya.

Kelompok ketiga adalah yang dipelopori oleh H. Salif Sungai Batang Tabing Padang dan Tk Idris. Kelompok ini didukung oleh tokoh muda terpelajar. Kelompok ini mulai menghitungnya dari hari Rabu, berdasarkan kepada adanya "*takhir*" dalam hadis tersebut. Di samping ada dasar yang dapat dijadikan pegangan, kelompok ini juga melihat kepada kenyataan, dimana terdapat perbedaan yang jauh antara ketetapan kaum Syatari dengan ketetapan pemerintah, yaitu antara 2 – 3 hari. Hal tersebut dirasa tidak logis, keculali bila perbedaan tersebut hanya 1 (satu) hari, masih dapat diterima akal. Kelompok ini banyak berada di sekitar Tabing Padang.

Tarekat Naqsabandiyah

Tarekat Naqsabandiyah sebagai salah satu tarekat mu'tabarah, dalam penentuan awal Ramadhan atau 1 Syawal sangat akomodatif dengan apa yang ditetapkan oleh pemerintah. Mereka pada umumnya mengikuti ketetapan pemerintah. Sekalipun merreka memiliki sistem penghitungan/ penentuan awal bulan, seperti yang ditemukan di daerah Payakumbuh Kabupaten 50 Kota. Hanya saja tidak dijadikan untuk pedoman bersama yang harus diikuti oleh seluruh pengikutnya.

Di antara pengikut Naqsabandi yang menentukan sendiri penentuan awal Ramadhan dan 1 Syawal adalah seperti yang terdapat di Pasar Baru

Kecamatan Pauh dan di Kotolalang Bandar Buat Kecamatan Lubuk Kilang, Kota Padang. Mereka telah berpuasa beberapa hari sebelum pemerintah menetapkan awal Ramadhan. Begitu juga dalam pelaksanaan salat Idul Fitri, mereka telah salat beberapa hari sebelum keluar ketetapan dari pemerintah. Pimpinan atau khalifah dari penganut paham tersebut adalah H. Munir Rajo Kasiak (78 tahun) dan Syafrî Malin Mudo (70 tahun).

Sebagaimana diketahui bahwa pada puasa tahun lalu (1430 H), kelompok Tarekat Naqshabandiyah tersebut telah berpuasa pada hari Kamis, 2 hari lebih awal dari ketetapan pemerintah. Begitu juga dengan hari raya, mereka salat Id pada hari Jum'at, lebih dahulu sekitar 2 – 3 hari dari ketetapan pemerintah. Mengapa mereka berbeda dan apa yang menjadi dasar/dalil dalam menentukan awal Ramadhan dan 1 Syawal bagi kelompok Tarekat Naqshabandiyah tersebut.

Khalifah Syafrî Malin Mudo telah membuat “*Almanak Tahunan Metode Hisab Munjid*” untuk 8 tahun, yang dimulai dari tahun 1428 H/2007 M sampai dengan tahun 1435 H/2014 M. Almanak tersebut menurut beliau adalah merupakan kelanjutan dari Almanak yang telah ditetapkan oleh guru-guru beliau sebelumnya. Almanak tersebut dengan sedikit modifikasi, dapat dilihat pada tabel berikut :

Tabel

Almanak Tahunan Metode Hisab Munjid
(Menurut Tariqat Naqshabandiyah)

1435	1434	1433	1432	1431	1430	1429	1428	سنة	
د = 4	و = 6	ب = 2	د = 4	ز = 7	ج = 3	هـ = 5	ا = 1	شهر	
أحد	ثلاثاء	جمعة	أحد	أربعاء	سبت	اسنن	خميس	ز = 7	محرم
ثلاثاء	خميس	أحد	ثلاثاء	جمعة	اسنن	أربعاء	سبت	ب = 2	صفر
أربعاء	جمعة	اسنن	أربعاء	سبت	ثلاثاء	خميس	أحد	ج = 3	ربيع الاول
جمعة	أحد	أربعاء	جمعة	اسنن	خميس	سبت	ثلاثاء	هـ = 5	ربيع الاخير
سبت	اسنن	خميس	سبت	ثلاثاء	جمعة	أحد	أربعاء	و = 6	جماد الاول
اسنن	أربعاء	سبت	اسنن	خميس	أحد	ثلاثاء	جمعة	ا = 1	جماد الاخير
ثلاثاء	خميس	أحد	ثلاثاء	جمعة	اسنن	أربعاء	سبت	ب = 2	رجب
خميس	سبت	ثلاثاء	خميس	أحد	أربعاء	جمعة	اسنن	د = 4	شعبان
جمعة	أحد	أربعاء	جمعة	اسنن	خميس	سبت	ثلاثاء	هـ = 5	رمضان
أحد	ثلاثاء	جمعة	أحد	أربعاء	سبت	اسنن	خميس	ز = 7	شوال
اسنن	أربعاء	سبت	اسنن	خميس	أحد	ثلاثاء	جمعة	ا = 1	ذو القعدة
أربعاء	جمعة	اسنن	أربعاء	سبت	ثلاثاء	خميس	أحد	ج = 3	ذو الحجة

Catatan : Inilah almanak untuk mencari awal bulan dan tahun qamariyah.

Dasar Penghitungan

Salah satu prinsip pokok dalam Tarekat Naqshabandiyah Paadang adalah bahwa puasa Ramadhan itu harus 30 hari. Alasan yang dikemukakan oleh Syafrî Malin Mudo adalah bahwa bulan di sisi Allah sebanyak 12 bulan. Kemudian dalam surah Al-Fajri ayat 1 – 5 bahwa bulan itu ada yang genap dan ada yang ganjil. Bulan Ramadhan termasuk bulan yang genap yaitu 30 hari. Kita diperintahkan oleh Rasulullah untuk berpuasa di bulan Syawal selama 6 hari. Menurut beliau hitungan hari bulan qamariyah selama setahun itu sebanyak 360. Dengan berpuasa selama 36 hari (30 hari di bulan Ramadhan dan 6 hari di bulan Syawal) sama nilainya dengan 360 hari (1 tahun).

Cara penentuan awal Ramadhan menurut beliau ada dengan beberapa jalan. Cara-cara tersebut beliau warisi dari guru-guru terdahulu, yaitu :

Hitungan 5 (lima)

Hitungan 5 (lima) adalah dengan cara menambah 5 (lima) hari dari awal puasa yang dilaksanakan pada tahun sebelumnya. Sebagai contoh pada tahun 1429 H yang lalu (lihat tabel almanak di atas), Naqshabandi telah menetapkan awal puasa pada hari "Sabtu". Maka untuk menentukan awal Ramadhan pada tahun 1430 H cukup dengan menambah 5 (lima) hari dari puasa sebelumnya. Caranya demikian : 1. Minggu, 2. Senin, 3. Selasa, 4. Rabu, dan 5. Kamis. Jadi dengan hitungan 5 (lima) ini sudah dapat ditetapkan awal Ramadhan tahun 1430 H jatuh pada hari "Kamis". Dan begitulah seterusnya sampai hari kiamat.

Hitungan hisab

Pada catatan kaki dalam almanak di atas terdapat penjelasan cara menentukan awal bulan. Cara tersebut tampaknya sama dengan yang dilakukan oleh kaum Syatari. Hanya saja puasa pada tahun yang lalu (1430) dalam almanak di atas jatuh pada "tahun jim" (j). Sedangkan menurut hitungan kaum Syatari puasa pada tahun yang sama jatuh pada "tahun wau" (w). (lihat tabel 2 dan table 3).

Melihat bulan

Cara melihat bulan yang dilakukan oleh pengikut Naqsabandi ini, berbeda dengan cara yang dilakukan pemerintah atau kaum Syatari. Mereka melihat bulan pada dua waktu, yaitu pada saat bulan berumur 7 hari dan 15 hari. Menurut Syafri Malin Mudo, apabila waktu menunjukkan pukul 6.00 sore dan bulan berada tegak lurus dengan kepala kita, itu tandanya bulan berusia 7 hari. Dan apabila waktu menunjukkan pukul 12.00 malam, dan bulan berada tegak lurus dengan kepala kita, itu tandanya bulan berusia 15 hari. Dari dua dasar inilah patokan untuk menghitung bulan, kapan jatuhnya awal bulan.

Dari ketiga cara yang dijelaskan di atas, setelah dicoba mencari awal bulan, ternyata tidak sesuai dengan "*almanak penentuan awal bulan*" yang telah ditetapkan seperti pada tabel 3 di atas. Syafri Malin Mudo pun tidak dapat menjelaskannya, kecualoi dengan kata pamungkas "*kami hanya mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh guru-guru kami terdahulu*". Secara kebetulan ayah penulis adalah juga seorang guru "*suluk*" dari Tariqat Naqsabandiyah. Beliau menyimpan sebuah buku yang dikarang oleh H. Abd. Malik bin Syekh Muda Abd. Qadim dari Belubus Dangung-dangung Payakumbuh. Buku yang ditulis dengan tulisan Arab Melayu itu berjudul "*Inilah Almanak*" dengan anak kalimat yang panjang. Buku tersebut sudah merupakan cetakan yang kedua, tapi tidak ada tahun cetak.

Dalam buku tersebut untuk menentukan awal bulan pada dasarnya sama dengan cara yang dilakukan kaum Syatari, yaitu dengan menggunakan "*bilangn tahun yang delapan dan bulan yang dua belas*" dan cara mencarinya pun sama. Bedanya di dalam buku ini mulai menghitungnya dari hari "Ahad", sebagaimana dikatakan oleh penulis : "*.... Dan bulan apakah yang dikehendaki maka dijumlahkan semuanya, maka mulai berbilang hari Ahad*". Setelah dicoba mencari awal bulan dengan sistem ini ternyata sesuai dengan "*alamanak*" yang dibuat oleh Tariqat Naqsabandiyah di atas. Dengan demikian kelompok ini dapat digolongkan kepada "*kelompok Ahadiyah*", yaitu kelompok yang mulai menghitung dari hari Ahad.

Respon Pemerintah dan Masyarakat terhadap Perbedaan penentuan Awal Ramadhan dan Syawal

Perbedaan yang terjadi dalam masyarakat dalam memulai awal Ramadhan dan pelaksanaan Salat Idul Fitri (1 Syawal), selama ini tidak pernah terjadi reaksi-reaksi yang dapat menimbulkan ketidakrukunan dalam masyarakat Pariaman, Kota Padang dan sekitarnya. Masing-masing kelompok menjalankan ibadahnya sesuai dengan keyakinan masing-masing, tanpa adanya saling menyalahkan satu sama lain. Dalam pergaulan sehari-hari, perbedaan itu tidak menjadi hambatan untuk menjalin hubungan komunikasi dan silaturahmi antara satu dengan yang lainnya.

Dari hasil wawancara dengan beberapa ulama, tokoh masyarakat dan masyarakat pada umumnya, memberikan jawaban berbeda. Masyarakat Minang pada umumnya masih dalam tataran masalah "*khilafiah*" yang tidak perlu diperdebatkan, sehingga mereka mempersilakan kepada masing-masing untuk menjalankan agamanya sesuai dengan keyakinan masing-masing.

Masyarakat Minang dalam bertindak mempertimbangkan untung ruginya, baik bagi dirinya maupun bagi orang lain. Hal-hal yang sifatnya debatable (ikhtilaf), bila dipermasalahakan akan membuang-buang waktu dan menghabiskan energi saja. Masyarakat Minang "*ba alam laweh ba padang lapang*" (laweh = luas). Artinya tidak berpikiran sempit dan sangat toleran. Pengaruh budaya globalisasi yang menimbulkan sifat individualis. Tidak mau tahu lagi dengan urusan orang lain. Ada perilaku "*pembiaran*" baik oleh pemimpin maupun oleh masyarakat. Mereka membiarkan saja orang atau kelompok orang yang berbeda dengan kebiasaannya, selama tidak mengganggu kebiasaannya. Mereka hanya berkata "*Mau apa lagi memang mereka sudah begitu dari dulunya*".

Penentuan Awal Ramadhan dan 1 Syawal

Dalam penentuan awal bulan, khususnya awal Ramadhan dan 1 Syawal (termasuk dalam penentuan hari raya Idul Adha), ternyata di dalam masyarakat Indonesia terdapat beberapa kelompok dominan yang memiliki sistem dan cara masing-masing dalam mencari dan menentukan

awal bulan tersebut. Ada yang berpatokan kepada hasil hisab, seperti Muhammadiyah dan Naqsabandi, dan ada yang berpatokan kepada hisab dan ruyah, seperti pemerintah, NU dan Syatari. Hanya saja caranya juga berbeda-beda, sehingga hasilnya juga berbeda.

Muhammadiyah dan pemerintah menggunakan hisab dengan cara yang lebih modern, sehingga hasilnya dianggap lebih akurat. Sementara Naqsabandi dan Syatari menggunakan hitungan "*taqvim*" yang mereka warisi secara turun temurun dari guru mereka sejak berabad-abad yang lalu. Hitungan "*taqvim*" Naqsabandi dimulai dari hari Ahad, sementara hitungan "*taqvim*" Syatari dimulai dari hari Rabu/Kamis, sehingga hasilnya tentu akan berbeda jauh antara yang satu dengan yang lain.

Kemudian sistem rukyah yang digunakan, terutama antara pemerintah dengan Syatari, juga berbeda. Pemerintah terlebih dahulu didasarkan kepada hitungan falakiah dengan menggunakan teknologi modern. Sementara kaum Syatari melakukan rukyah berdasarkan kepada hitungan "*taqvim*" yang mereka warisi sejak berabad-abad yang lalu, sehingga hasil akhirnya boleh jadi akan berbeda antara satu dengan yang lain. Kenyataannya hasilnya berbedat jauh antara yang satu dengan yang lain, seperti yang terjadi antara Naqsabandi dan Syatari. Hal tersebut konsekuensinya bila dikaitkan dengan pelaksanaan puasa "*kemungkinan mereka berpuasa sebelum Ramadhan datang, atau mereka masih berpuasa ketika bulan Ramadhan telah berakhir*".

Persoalan mendasar di kalangan Tarekat Syatariyah adalah apa yang menjadi dasar pijakan mereka, yaitu apa yang mereka sebut dan yakini sebagai hadis Rasulullah saw. "Hadis" tersebut setelah ditelusuri kebenarannya baik dalam "*Kutubus Sittah*" maupun dalam "*Kutubut Tis'ah*", teks hadis yang seperti itu atau yang agak mirip pun tidak ditemukan. Bahkan dalam kumpulan "*hadis maudhu*" sekalipun matan hadis yang seperti itu juga tidak ditemukan. Hal serupa juga telah dilakukan oleh beberapa orang dosen IAIN Padang telah mentakhrij hadis tersebut. dan hasilnya pun sama. Artinya apa yang diyakini oleh kaum Syatari sebagai hadis, sebenarnya bukan hadis. Tetapi semata-mata sebuah rumusan yang diformulasikan sedemikian rupa yang digunakan untuk mencari dan menentukan awal bulan.

Sementara persoalan mendasar di kalangan Naqsabandi, adalah fanatik kepada ketetapan guru-guru terdahulu sangat berlebihan, sehingga tidak ada ruang gerak bagi para pengikutnya untuk mengkritisi apa yang telah ditetapkan ulama terdahulu menjadi tertutup. Sekalipun para khalifah yang datang kemudian sudah tidak mampu lagi menjelaskan ketetapan yang dibuat oleh guru-guru mereka terdahulu itu.

Boleh jadi apa yang dijadikan dasar dalam penentuan awal bulan dengan sistem yang masih mereka pegangi saat ini, mungkin cocok pada masanya. Tetapi karena perjalanan waktu atau karena ilmu dan teknologi pada masanya tidak secanggih ilmu dan teknologi pada saat sekarang, maka apa yang menjadi ketentuan mereka tersebut tidak akurat lagi. Sehingga ketetapan itu – sekalipun pada masanya - dianggap sah-sah saja, tapi pada saat sekarang mungkin sistem itu sudah kadaluarsa dan tidak bisa digunakan lagi.

Dari data yang dapat dihimpun di lapangan dan data pendukung lainnya dengan yang pernah dihimpun oleh sumber lain penentuan awal Ramadhan dan 1 Syawal selama beberapa tahun terakhir dari kelompok-kelompok yang berbeda tersebut dapat dilihat perbedaan yang terjadi akibat sistem yang digunakan itu berbeda antara satu dengan yang lainnya sebagaimana tergambar dalam tabel berikut ini :

Tabel

Ketetapan Awal Ramadhan Dan 1 Syawal O Leh Berbagai Lembaga/
Kelompok dari tahun 1426 H/2005 M s/d 1431 H/2010 M

Tahun	Tanggal	Muhammadiyah	Pemerintah	Syatari		Naqsabandi (Ahadiyah)
				Raba'iyah	Khamisiyah	
1426 H	1 Rmdan	Rab, 5 Okt 2005	Rab, 5 Okt 2005	Rab, 5 Okt 2005	Km/Jm, 6/7 Okt 2005	Ahd, 2 Okt 2005
	1 Syawal	Rab, 2 Nop 2005	Rab, 2 Nop 2005	Jum, 4 Nop 2005	Jum, 4 Nop 2005	Sel, 1 Nop 2005
1427 H	1 Rmdan	Ahd, 24 Spt 2006	Ahd, 24 Spt 2006	Sen, 25 Spt 2006	Sen, 25 Spt 2006	Kam, 21 Spt 2006
	1 Syawal	Sen, 23 Otk 2006	Sel, 24 Okt 2006	Sel, 24 Okt 2006	Sel, 24 Okt 2006	Sab, 21 Okt 2006
1428 H	1 Rmdan	Kam, 13 Spt 2007	Kam, 13 Spt 2007	Jum, 14 Spt 2007	Jm, 14 Spt 2007	Sel, 11 Sept 2007
	1 Syawal	Jum, 12 Okt 2007	Sab, 13 Okt 2007	Sab, 13 Okt 2007	Sab, 13 Okt 2007	Kam, 11 Spt 2007
1429 H	1 Rmdan	Sen, 1 Spt 2008	Sen, 1 Spt 2008	Sel, 2 Spt 2008	Rab, 3 Spt 2008	Sab, 30 Ags 2008
	1 Syawal	Rab, 1 Okt 2008	Rab, 1 Okt 2008	Rab, 1 Okt 2008	Kam, 2 Okt 2008	Sen, 29 Spt 2008
1430 H	1 Rmdan	Sab, 22 Ags 2009	Sab, 22 Ags 2009	Ahd, 23 Ags 2009	Sen, 24 Ags 2009	Kam, 20 Ags 2009
	1 Syawal	Sen, 21 Spt 2009	Sen, 21 Spt 2009	Sel, 22 Spt 2009	Rab, 23 Spt 2009	Sab, 19 Spt 2009
1431 H	1 Rmdan	Rab, 11 Ags 2010	Rab, 11 Ags 2010	Kamis, 12 Spt 2010	Jm, 13 Spt 2010	Sen, 9 Ags 2010
	1 Syawal	Jum, 10 Spt 2010	Jum, 10 Spt 2010	Sab, 11 Spt 2010	Ahd, 12 Spt 2010	Rab, 8 Spt 2010
	10 Z.Hijjah	Sel, 16 Nop 2010	Rab, 17 Nop 2010	Kam, 18 Nop 2010	Jum, 19 Nop 2010	Sen, 15 Nop 2010

Catatan : data di atas merupakan penggabungan data temuan lapangan dengan data nara sumber lainnya . Angka yang berwarna biru tidak ada datanya. Angka tersebut ditentukan sendiri oleh penulis berdasarkan hitungan yang dimulai dari hari Ahad.

Dari tabel di atas terlihat dengan jelas perbedaan yang mencolok antara kelompok Syatariah dengan kelompok Naqsabandi. Terjadi perbedaan sekitar 4 – 5 hari. Dari dua kelompok ini kemungkinan terjadi dua hal :

Menjalankan puasa sebelum datang Ramadhan

Berkenaan dengan ini Rasulullah saw pernah bersabda, antara lain dalam riwayat Tirmidzi dan Abu Daud, yang intinya melarang berpuasa baik 1 hari atau 2 hari sebelum Ramadhan datang. Imam Syafi'i dalam *Muhadzdzab*, bahkan melarang berpuasa di hari yang masih dikeragui (*yaumusy syak*). Hadis tersebut berbunyi sebagai berikut :

“Janganlah kamu dahului berpuasa satu atau dua hari (sebelum Ramadhan. Pen), kecuali ada sesuatu yang menyebabkan kamu berpuasa. Dan janganlah kamu berpuasa sebelum melihat bulan, dan berpuasalah setelah melihat bulan. Jika (penglihatan) terhalang oleh awan maka sempurnakanlah bilangan (Sya'ban, pen) sampai 30 hari, kemudian berbukalah setelah berpuasa selama 29 hari” (H.R. Abu Daud).

Dan hadis Nabi saw yang berbunyi :

“Janganlah kamu berpuasa sebelum Ramadhan. Puasalah kamu karena melihat bulan dan berbukalah karena melihat bulan. Maka jika (penglihatan) terhalang oleh awan maka sempurnakanlah (Sya'ban, pen) 30 hari” (H. R. At-Tirmizi).

Menjalankan puasa pada saat bulan Syawal telah datang

Bila hal itu yang terjadi, maka yang bersangkutan telah berpuasa pada hari yang diharamkan untuk berpuasa. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dikatakan demikian :

“Rasulullah saw melarang berpuasa pada dua hari ini (Idul Fitri dan Idul Adha). Pada hari Idul Adha makanlah daging korban kamu, dan pada hari Idul Fitri, maka berbukalah kamu dari puasa kamu” (H. R. Abu Daud).

Dari kedua hadis di atas, bahwa perbedaan dalam menentukan awal bulan – khususnya awal puasa dan 1 Syawal – merupakan persoalan

yang mendasar, karena menyangkut persoalan boleh dan tidak bolehnya (sah dan tidak sahnya) berpuasa, bahkan dapat berbuat hal yang diharamkan oleh agama bila berpuasa pada bulan Syawal. Perbedaan antara pengikut Syatari dan Naqshabandi di atas sangat jauh, yaitu antara 2 – 3 hari lebih awal atau belakangan dari ketetapan pemerintah, baik dalam menentukan awal Ramadhan maupun dalam menentukan 1 Syawal.

Penutup

Penelitian ini menyimpulkan bahwa hadis yang dijadikan dasar penghitungan dan diyakini itu, sangat diragukan keabsahannya. Fanatisme para pengikut kepada khalifah terdahulu sangat berlebihan, sehingga tidak ada ruang untuk mengkritisi apa yang telah ditetapkan oleh ulama mereka terdahulu. Sistem penghitungan awal bulan tersebut – sekalipun logikanya benar dan mungkin pada masanya tepat – tapi pada saat ini sistem itu sudah kadaluarsa, dan hasilnya tidak akurat lagi. Apalagi sistem-sistem yang semacam itu ternyata bermacam-macam dan berbeda-beda pula: ahadiyah, rubaiyah, khamisiah, dan (Salasiah seperti yang terdapat di Sulawesi).

Di samping itu, belum adanya upaya yang sungguh-sungguh untuk memberikan penerangan kepada kelompok-kelompok keagamaan tersebut. Perbedaan penentuan awal bulan itu, bukan lagi perbedaan dalam wilayah khilafiyah furu'iyah, tapi menyangkut hal yang mendasar, yang berakibat kepada sah dan tidak sahnya pelaksanaan suatu ibadah, bahkan dapat jatuh kepada perbuatan haram.

Kajian ini merekomendasikan, diantaranya: a) agar diadakan sosialisasi sistem hisab dan rukyah yang dilakukan pemerintah kepada daerah-daerah yang bermasalah; b) hadis yang dijadikan dasar oleh kaum Syatari agar ditakhrij oleh ulama hadis kemudian difatwakan bahwa hal itu bukan hadis; c) musyawarah duduk bersama antara ulama-ulama Syatari, Naqshabandi dan ulama-ulama lainnya untuk membicarakan penentuan awal bulan; d) mengadakan Lokakarya Ulama dan ahli falak yang diadakan di daerah kasus dalam penentuan awal bulan, baik dengan hisab maupun rukyah; e) agar pemerintah setempat tanggap dengan persoalan keagamaan yang muncul, dan melakukan bimbingan dan pembinaan kepada umat.

Daftar Pustaka

- Ali Umar, Drs. MA, 2009. *“Dinamika Tradisi Melihat Bulan di Kalangan Ulama Syatariyah (Studi Kasus di Kabupaten Padang Pariaman antara tahun 2002–2007)”*, Padang.
- H. Abdul Malik bin Syekh Muda Abdul Qadim Belubus, *“Inilah Almanak”*, Pustaka Sa’diyah Padang Panjang, cetakan II, tt.
- Syafri Malin Mudo, 2010. Makalah *“Mempersiapkan Diri Menyambut Ramadhan, Penentuan Puasa di Surau Baru Pauh V Padang”*.
- Syamsuddin dan Angku Mudo Malalo, *“Siraj Azh-Zhalam”*, Penerbit Tandikat Padang Panjang, Padang, tt.
- Paiman Said Maimun Tk Sidi Bandaharo, (Naskah Tulisan Tangan, tanpa nama). Padang Pariaman. T.t.
- Nara Sumber wawancara:**
- Syekh Ali Imran Hasan (85 th), pimpinan Pontren Nurul Yaqin Siringan-ringan Pariaman.
- Tk. Ali Basar St. Sinaro, pimpinan Pontren Nurul Yaqin Ambung Kapur, Kec. VII Koto, Kabupaten Padang Pariaman.
- H. Paiman Said Maimun Tk Sidi Bandaharo (70 th), pimpinan Pontren Syekh Aluma, Sungai Sariak, Kec. VII Koto, Kabupaten Padang Pariaman.
- Drs. H. Darwinis Tk. St. Majolelo, tokoh masyarakat dan mantan anggota DPRD Padang Pariaman.
- Prof. Dr. Duski Shamad, dosen IAIN Imam Bonjol Padang.
- Drs. H. Darwas Kepala Kanwil Kementerian Agama Sumatera Barat.
- Drs. H. Syamsul bahri, MM, Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Padang.
- Drs. Ali Umar, MA, penulis Tesis *Dinamika Melihat Bulan di Kalangan Ulama Syatari*.
- H. Ali Umar (85 th), guru mengaji Kp. Pondok Kota Pariaman.
- Drs. Masrijal Habib, KUA Pariaman Selatan Kota Pariaman.
- Tk. Asyraful Anam, guru pontren Nurul Yaqin Siringan-ringan Pariaman.
- H. Munir Rajo Kasiak, Khalifah (Mursyid) Tariqat Naqshabandi Pauh V Padang.
- H. Syafri Malin Mudo, Khalifah (Mursyid) Tariqat Naqshabandi Surau Baru Pauh V Padang.
- Drs. H. Muhammad Nur, Kasi Pontren Kantor Kementerian Agama Kota Pariaman.

Memahami Fenomena Konflik dan Kekerasan Etnis

Haidlor Ali Ahmad
*Peneliti Puslitbang
 Kehidupan Keagamaan*

- Judul Asli : Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslim in India
- Penulis : Ashutosh Varshney
- Penerbit : New Haven & London: Yale University Press
- Edisi Kedua : 2002
- Judul Terjemahan : Konflik Etnis dan Peran Masyarakat Sipil Pengalaman India
- Penerjemah : Siti Aisyah, Ayu Diasti, Sri Murniati
- Penyunting : Rudy Harisyah Alam & Samsu Rizal Panggabean
- Penerbit : Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta Departemen Agama
- Edisi pertama : November 2009
- Tebal : xxiv + 463 halaman

India sebagai negara bangsa yang majemuk, baik dari segi suku bangsa, agama, budaya, bahasa, kasta, adat-istiadat, sangat rentan konflik dan kerusuhan. Negara yang sering disebut Anak Benua Asia ini sering dilanda konflik dan kerusuhan. Ternyata tidak semua tempat (wilayah kota dan desa) yang memiliki ciri-ciri kemajemukan yang sama, semuanya

dilanda konflik atau kekerasan etnis. Ada tempat-tempat yang menjadi langganan terjadinya konflik dan kekerasan etnis, sebaliknya ada tempat-tempat yang penduduknya mampu mempertahankan kedamaian. Ada pula tempat yang penduduknya mampu mempertahankan kedamaian dalam rentang waktu yang panjang, namun tanpa diduga tiba-tiba dilanda konflik dan kekerasan etnis. Kenyataan empiris seperti ini merupakan teka-teki yang belum terpecahkan yang selama ini mengganggu pikiran para pengkaji konflik etnis.

Untuk mempelajari fenomena kekerasan dan kedamaian komunal khususnya antara komunitas Hindu dan Muslim di India, Ashutosh Varshney menempuh beberapa tahapan.

Pertama, membaca setiap edisi harian *Time of India* selama kurun waktu 1950-1995, guna mengetahui pola distribusi kekerasan dan untuk menentukan apa yang disebut sebagai analisis n besar (*large analysis*); *Kedua*, melakukan wawancara purposif dengan kelompok elit (politik, pemerintahan, agama, bisnis, pendidikan); *Ketiga*, melakukan survey dengan metode sampling berstrata di kota-kota yang menjadi fokus penelitiannya; *Keempat*, menggunakan bahan-bahan kesejarahan untuk memahami konteks historis relasi Hindu-Muslim; *Kelima*, melakukan studi dokumentasi guna melengkapi data yang diperoleh melalui teknik pengumpulan data sebelumnya, terutama untuk memahami isu-isu kontemporer.

Untuk kepentingan penelitiannya, Varshney menyusun kerangka teoritik dengan memperlihatkan adanya kaitan antara masyarakat sipil dan kekerasan etnis-komunal. Secara lebih spesifik difokuskan pada ikatan inter-komunal (jaringan dan organisasi yang mengintegrasikan umat Hindu dan Muslim), bukan ikatan intra-komunal (jaringan dan organisasi yang seluruh anggotanya Hindu atau seluruh anggotanya Muslim). Robert Putnam menyebut ikatan yang pertama sebagai modal sosial yang menjembatani (*bridging*), sedangkan kaitan yang kedua sebagai modal sosial yang mengikat (*bonding*).

Selanjutnya Varshney membagi jaringan menjadi dua bentuk: a) asosiasional, yakni sebagai bentuk asosiasional ikatan kewargaan (organisasi), misalnya asosiasi bisnis, organisasi profesi, klub olah raga, dan

serikat buruh; b) Keseharian (*quotidian*) adalah bentuk keseharian ikatan kewargaan (tidak memerlukan organisasi), atau berupa interaksi kehidupan yang sederhana dan rutin, seperti saling kunjung antara keluarga Hindu dan keluarga Muslim. Kegiatan makan bersama, berpartisipasi bersama dalam acara-acara perayaan dan mengizinkan anak-anak mereka untuk bermain bersama di lingkungan. Meskipun kedua bentuk ikatan kewargaan itu penting, bentuk asosiasional merupakan tiang perdamaian yang lebih kokoh.

Untuk menghindari kerancuan istilah-istilah yang digunakan, Varshney memberikan batasan istilah secara gamblang. Misalnya "masyarakat sipil" (*civil society*) atau "kehidupan kewargaan" (*civic life*) sebagai bagian dari kehidupan di antara negara dan keluarga yang relatif independen dari Negara. Juga memungkinkan orang untuk bersama-sama melakukan berbagai aktivitas publik.

Masyarakat sipil bukan ruang kehidupan kolektif yang non-politik, melainkan non-negara. Dalam fungsinya yang non-negara, masyarakat sipil dapat melakukan aktivitas sosial maupun politik. Liga sepakbola dan klub filateli contohnya merupakan perkumpulan yang bersifat sosial, bukan politis. Tapi serikat buruh dan partai politik bersifat politis, bukan sosial walaupun juga ada unsur memainkan politik.

Varshney juga menjelaskan istilah "*etnisitas*" dan "*komunalisme*". Dalam penelitian ini ia tidak menggunakan istilah etnis sebagaimana yang selama ini sering digunakan oleh banyak orang di India maupun di tempat lain. Ia mengatakan bahwa, istilah "*etnis*" memiliki dua arti.

Dalam arti sempit, "*etnis*" berarti berkaitan dengan "*ras*" atau "*kebahasaan*". Sejak zaman kekuasaan Inggris, para sarjana, birokrat dan politisi India menggunakan istilah "*komunal*" untuk politik dan konflik yang didasarkan atas pengelompokan agama seperti Hindu dan Muslim. Sedangkan istilah etnis digunakan untuk mengacu pada kelompok-kelompok yang berbeda dari segi ras atau bahasa.

Sedangkan menurut pengertian yang lebih luas, seperti pendapat Horowitz, seluruh konflik yang didasarkan atas identitas-identitas kelompok yang bersifat *askriptif* – ras, bahasa, agama, suku atau kasta – dapat disebut konflik etnis. Dalam pengertian yang luas ini, konflik etnis

dapat meliputi: a) Konflik Protestan-Katolik di Irlandia Utara dan konflik Hindu-Muslim di India; b) Konflik antara kaum kulit hitam dan kaum kulit putih di Amerika Serikat dan Afrika Selatan; c) Konflik Tamil-Sinhala di Sri Lanka; dan d) pertikaian Suni-Syiah di Pakistan.

Secara lebih ringkas, konflik-konflik tersebut dapat dicirikan sebagai konflik: a) keagamaan; b) rasial; c) kebahasaan; dan d) sektarian.

Menurutnya, seluruh insiden kerusuhan (Hindu vs Muslim) yang diberitakan dalam harian *Time of India* selama 46 tahun, diperoleh hasil (sekaligus merupakan hasil temuan penelitian pertama) bahwas pors wilayah pedesaan dalam kerusuhan komunal sangat kecil. Selama kurun waktu tersebut, di wilayah pedesaan (tempat 2/3 penduduk India bermukim) hanya terjadi 3,6% dari total kerusuhan komunal. Sedangkan penelitian kedua menunjukkan bahwa kerusuhan di wilayah perkotaan (India) terkonsentrasi secara lokal. Delapan kota yakni Ahmedabad, Mumbai, Aligarh, Heiderabad, Meerut, Baruda, Calcuta dan Delhi mewakili sekitar 1/5 dari populasi perkotaan India (4%-6%) dari total populasi India. Porsi kerusuhan komunal terjadi sangat besar, dimana separuh dari korban tewas di seluruh wilayah perkotaan mencapai 45%. Sementara 82% populasi perkotaan tidak "rawan kerusuhan" (*riot-prone*).

Domain kekerasan Hindu-Muslim adalah fenomena yang terjadi di perkotaan. Konsentrasi konflik di kota demikian tinggi, maka ia yang dijadikan unit analisis. Politik tingkat negara bagian/tingkat nasional dipandang memiliki konteks yang mengaktifkan mekanisme lokal yang berkaitan dengan kekerasan atau perdamaian. Untuk menggali mekanisme-mekanisme lokal, Varshney memilih 6 kota yang terdiri dari 3 kota rawan kerusuhan dan 3 kota yang damai. Masing-masing kota dipasangkan menjadi 3 pasang, setiap pasang terdapat kota yang rawan kekerasan komunal dan yang jarang terjadi kekerasan komunal (kondusif). Untuk menjaga kesetaraan perbandingan, prosentase Hindu-Muslim yang jumlah populasinya hampir sama dijadikan sebagai kontrol minimal tiap pasang.

Alasan penggunaan kontrol baik dalam wacana politik populer maupun politik Muslim, ukuran komunitas dianggap sangat penting. Banyak politisi berpendapat bahwa kaum Muslim memiliki arti penting bagi pemilu India. Semakin banyak jumlah kaum Muslim di suatu daerah

pemilihan, semakin besar kecenderungan partai politik berhaluan tengah untuk memenuhi tuntutan yang bernuansa komunal. Argumen yang bergulir yakni menyenangkan kaum Muslim sebagai konstituen pemilu adalah penyebab terjadinya konflik komunal di India.

Klaim demografi kaum Muslim yang berakibat pada politik yang signifikan bukan hanya digunakan oleh partai politik berhaluan nasionalis Hindu saja. Para politisi Muslim juga membuat klaim demografis, meski mereka membalik logika sebab akibat dalam argumen tersebut. Semakin banyak jumlah kaum Muslim dalam sebuah kota, semakin besar ancaman politik bagi para pemimpin Hindu. Pimpinan Hindu bereaksi memunculkan kecemasan dan permusuhan mereka bagi politik dan identitas, dan ini menjadi faktor konflik komunal tersendiri.

Studi yang membandingkan tiga pasang kota yang memiliki kesamaan kasar proporsi demografis beserta varian politisnya, yaitu perdamaian atau konflik kekerasan. Daripadanya menghasilkan temuan penelitian yang sekaligus merupakan inti argumen buku ini. Bahwasannya, faktor masyarakat sipil (*civil society*) atau ikatan kewargaan (*civic ties*) yang terjalin diantara komunitas Hindu dan Muslim tampil sebagai variabel yang paling menonjol yang menjelaskan mengapa kerusuhan komunal itu terjadi di sebagian kecil wilayah India.

Sebagai satu-satunya sebab jangka pendek yang paling penting adalah jaringan ikatan kewargaan pada tingkat lokal yang telah ada sebelumnya antara kedua komunitas (Hindu dan Muslim). Ketika jaringan ikatan itu hadir, ketegangan dan konflik dapat diregulasi dan dikelola. Ketika jaringan ikatan itu absen, identitas-identitas komunal melahirkan kekerasan muncul berulang-ulang dan mengerikan. Ikatan a-sosiasional terbukti lebih kuat dari ikatan keseharian saat masyarakat dihadapkan pada upaya para politisi untuk mempolarisasi komunitas-komunitas etnis. Kehidupan asosiasional yang kokoh dan bersifat interkomunal, dapat menghalangi strategi polarisasi dari elit politik.

Tahapan penelitian yang dilakukan penulis buku ini, dimulai dengan memahami pola distribusi konflik dan kerusuhan etnis dengan alokasi waktu selama hampir lima dekade. Metode penelitian yang digunakan *reasoning* yang kuat menunjukkan betapa sangat serius penulis tersebut dalam melahirkan karyanya. Alhasil, buku ini meraih penghargaan *Gregory*

Luebbert Award dari *American Political Science Association* sebagai buku terbaik bidang kajian politik perbandingan.

Banyak kalangan mengakui buku ini sebagai terobosan besar dalam bidang kajian etnisitas dan konflik pada dekade terakhir ini, lebih-lebih bagi para peneliti atau pengkaji masalah konflik dan kerusuhan etnis di Indonesia. Buku ini memiliki relevansi dan signifikansi bagi konteks Indonesia. Sebagaimana kita ketahui bersama, India dan Indonesia memiliki banyak kesamaan dalam keragaman etnis (suku, agama, budaya dan bahasa).

Indonesia memiliki potensi konflik dan rentan terhadap terjadinya kekerasan etnis, sementara itu, di wilayah lain tercipta kedamaian dan kerukunan secara harmonis dan dapat berjalan dalam jangka waktu yang panjang. Ancaman konflik antar etnis yang mengerikan seperti terjadi di Ambon dan Poso, tetapi kondisi harmonis relatif aman seperti terjadi di Medan dan Manado.***

Pedoman Penulisan Jurnal Harmoni

1. Naskah ditulis dalam bahasa Indonesia dengan abstrak bahasa Inggris. Bila naskah berbahasa Inggris, abstrak ditulis dalam bahasa Indonesia.
2. Naskah ditulis 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.
3. Kerangka tulisan: tulisan hasil riset tersusun menurut urutan sebagai berikut:
 - a. Judul.
 - b. Nama dan alamat penulis.
 - c. Abstrak dalam Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris.
 - d. Kata kunci.
 - e. Pendahuluan (berisi latar belakang, perumusan masalah, teori, hipotesis- opsional, tujuan)
 - f. Metode penelitian (berisi waktu dan tempat, bahan/cara pengumpulan data, metode analisis data).
 - g. Hasil dan pembahasan.
 - h. Kesimpulan
 - i. Saran (opsional)
 - j. Ucapan terima kasih (opsional)
 - k. Daftar pustaka.
4. Judul diketik dengan huruf kapital tebal (**bold**) pada halaman pertama maksimum 11 kata. Judul harus mencerminkan isi tulisan.
5. 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”.
6. Abstrak diketik dengan huruf miring (*italic*) berjarak 1 spasi maksimal 150 kata.
7. Kata kunci 2-5 kata, ditulis *italic*.
8. Selain bahasa yang digunakan harus ditulis huruf miring (*italic*).

9. Pengutipan dalam naskah:
 - a. Dalam naskah diberikan tanda superscript pustaka yang digunakan, contoh:¹. Nomor yang ditulis sesuai dengan urutan dalam daftar pustaka.
 - b. Bila nama pengarang harus ditulis, maka menulisnya sebagai berikut: menurut Ahmad Syafi'i Mufid¹ Nomor yang ditulis sesuai dengan urutan dalam daftar pustaka.
 - c. Apabila ada footnote hanya berupa keterangan/penjelasan kalimat/kata dalam naskah.
10. Penulisan daftar pustaka disusun berdasarkan huruf abjad, adapun pengutipan sebagai berikut:
 - a. Bila pustaka yang dirujuk terdapat dalam jurnal seperti contoh: Suwariyati, Titik, 2007, *Pola Relasi Sosial Umat Beragama*, HARMONI, VI (23): 151-166.
 - b. Bila pustaka yang dirujuk berupa buku, seperti contoh: Pranowo, Bambang. 2009, *Memahami Islam Jawa*, Alfabet, Jakarta.
 - c. Bila pustaka yang dirujuk berupa bunga rampai, seperti contoh: Aziz, Abdul, 2006. *Faham Keagamaan Liberal di Kota Makassar*, dalam Nuhriison M Nuh (Ed). *Paham-paham Keagamaan Liberal pada Masyarakat Perkotaan*, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 177-202.
 - d. Bila pustaka yang dirujuk terdapat dalam prosiding, seperti contoh: Mudzhar, M Atho, 2009, *Perkembangan Islam Liberal di Indonesia*, Prosiding Seminar Pertumbuhan Aliran/Faham Keagamaan Aktual di Indonesia. Jakarta, 5 Juni, Puslitbang Kehidupan Keagamaan,
 - e. Bila pustaka yang dirujuk berupa media massa, seperti contoh: Azra, Azyumardi. 2009, *Meneladani Syaikh Yusuf Al-Makassari*, *Republika*, 26 Mei: 8.
 - f. Bila pustaka yang dirujuk berupa website, seperti contoh: Madjid, Nurcholis, 2008, *Islam dan Peradaban*. www.swaramuslim.org, diakses tanggal
 - g. Bila pustaka yang dirujuk berupa lembaga, seperti contoh: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. 2009. *Petunjuk Teknis Jabatan Fungsional Peneliti dan Angka Kreditnya*. LIPI, Jakarta.

- h. Bila pustaka yang dirujuk berupa makalah dalam pertemuan ilmiah, dalam kongres, simposium atau seminar yang belum diterbitkan, seperti contoh:
Sugiyarto, Wakhid. 2007. *Perkembangan Aliran Baha'i di Tulungagung*. Seminar Kajian Kasus Aktual. Bogir, 22-24 April.
 - i. Bila pustaka yang dirujuk berupa skripsi/tesis/disertasi, seperti contoh:
Madjid, Nurcholis. 2001, *Ibnu Taimiya on Kalam and Falasifa*. Disertasi. University of Chichago, US.
 - j. Bila pustaka yang dirujuk berupa dokumen paten, seperti contoh:
Sukawati, T.R. 1995. *Landasan Putar Bebas Hambatan*. Paten Indonesia No ID/0000114.
 - k. Bila pustaka yang dirujuk berupa laporan penelitian, seperti contoh:
Hakim, Bashori A. 2009. *Tarekat Samaniyah di Caringin Bogor*. Laporan Penelitian. Puslitbang Kehidupan Keagamaan Balitbang Kementerian Agama Jakarta.
 - l. Daftar Pustaka diberi nomor urut dengan font huruf superscript sesuai dengan urutan daftar pustaka dalam teks, seperti contoh:
¹Muzaffar, Chandra. 2004. *Muslim, Dialog dan Teror*, Profetik, Jakarta,
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 wewenang mengatur pelaksanaan penerbitan sesuai format HARMONI.

<p style="text-align: center;">Nalar Anarkisme Agama-Agama: Antara Doktrin dan Realitas Sejarah</p> <p style="text-align: center;">Syamsul Ma'arif</p> <p>Abstrak</p> <p>Agama tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat serta dapat ditafsirkan oleh pemeluknya dalam berbagai aspek. Agama bukan hanya menyangkut persoalan iman dan ibadah saja tetapi juga dari aspek ekonomi, sosial-budaya, politik dan fenomena sosio-historis lainnya. Emil Durkheim mengkonseptualisasikan agama sebagai the ultimate nonmaterial social fact, yakni suatu fakta sosial non-materi yang bersifat penting dan mendasar dalam kehidupan manusia. Tetapi persoalan menjadi lain, ketika kita menyaksikan sejumlah peristiwa konflik dan aksi-aksi kekerasan atas nama agama yang semakin marak muncul dimana-mana belakangan ini. Fenomena ini tentu melahirkan wacana agama yang paradoksal antara rahmatan lil alamin dan bencana sekaligus.</p> <p>Kata Kunci: Nalar, Anarkisme, Agama, pemicu konflik.</p>	<p style="text-align: center;">The Logic of Religious Anarchism (Between Doctrine and Historical Reality)</p> <p style="text-align: center;">Syamsul Ma'arif</p> <p>Abstract</p> <p>Religion develops within its society of believers as a multifaceted phenomenon. Religion is not only a matter of faith and ritual but also is an economic, socio-cultural, political, and socio-historical phenomenon. It is therefore not a surprise that Emil Durkheim conceptualized religion as the ultimate nonmaterial social fact, that is, an intangible social reality that is essential and fundamental in human life. However, the situation becomes more complicated when we take into account conflicts and violence in the name of religion now ubiquitous throughout our society. This phenomenon thus creates a paradox between the value of religion as rahmatan lil alamin and its connection with chaos.</p> <p>Keywords: Logic, Anarchism, Religion, Cause of Conflict</p>
<p style="text-align: center;">Otoritarianisme dalam Beragama: Pembacaan Hermenutik Atas Jurisprudensi Islam Ala Khaled Abou el-Fadl</p> <p style="text-align: center;">M. Hadi Masruri</p> <p>Abstrak</p> <p>Khaled Abou el-Fadl, pemikir Islam kontemporer berdarah Arab melontarkan konsep otoritarianisme (the authoritarian) dalam wacana fiqh Islam. Konsep tersebut juga menyangkut permasalahan yang sangat mendasar dalam wacana pemikiran Islam bahkan sering dianggap oleh banyak orang sudah mapan. Namun, konsepnya tetap</p>	<p style="text-align: center;">Authoritarianism in Religious Hermeneutic Reading of Islamic Jurisprudence Ala Khaled Abou el- Fadl</p> <p style="text-align: center;">M. Hadi Masruri</p> <p>Abstract</p> <p>Khaled Abou el-Fadl, an Arabic contemporary Islamic philosopher introduced the concept of authoritarianism in Islamic Fiqh. He applied this concept to even the most fundamental issues in Islamic philosophy. Even so, the concept is still based on five principles: self-control, sincerity, comprehensive thinking, the argumentative form, and honesty. Khaled is a controversial figure</p>

<p><i>berpegang pada lima prinsip, yakni: pengendalian diri, kesungguhan, berpikir komprehensif, argumentatif dan kejujuran. Khaled merupakan salah satu tokoh kontroversial karena pembacaan hermeneutiknya terhadap hukum Islam. Pendapatnya dipandang memberikan kontribusi berharga dalam studi keislaman, namun di sisi lain dihujat banyak kalangan dan diintimidasi. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif terhadap studi pustaka.</i></p> <p>Kata kunci: pemikiran hermeneutik, prinsip, dihujat, wacana, fiqih.</p>	<p><i>because of his hermeneutic readings on Islamic Law. His ideas gave valuable contributions in Islamic studies, but it also was ridiculed. Some even went as far as intimidation in dealing with his ideas. This research applies a qualitative approach towards literature studies.</i></p> <p>Keywords: authoritarianism, religious, Hermeneutic, Jurisprudence</p>
<p>Bias Jender dalam Naskah Khutbah Jum'at</p> <p>Arifinsyah</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Penafsiran para ulama klasik terhadap teks-teks keagamaan tentang relasi gender, dalam perspektif masa kini dapat dinilai sebagai bias gender. Penafsiran-penafsiran masa lampau yang bersifat lokal itu, oleh para pendakwah dipergunakan sebagai bahan materi dakwah termasuk khutbah Jum'at untuk konteks masa kini. Konsekuensinya, memunculkan bias gender dalam penafsiran. Penelitian ini mengangkat permasalahan: "bagaimana penafsiran ajaran agama tentang gender dalam naskah-naskah khutbah Jum'at". Pendekatan yang digunakan yakni kualitatif terhadap studi pustaka.</i></p> <p>Kata Kunci: Bias gender, naskah, khutbah Jum'at</p>	<p>Gender Bias in Jum'ah Prayer Khutbah (preaching scripts)</p> <p>Arifinsyah</p> <p>Abstract</p> <p><i>The classical interpretations by ulamas regarding gender relation in religious texts can be considered as containing gender bias by contemporary perspectives. Those locally-situated traditional interpretations are often still used by preachers as dakwah materials including in Jum'ah prayer. Consequently, there is a gender bias in interpretation. This is the background for this research. It highlights the issue of: "How is religious teaching regarding gender interpreted in Jum'ah prayer scripts?" A qualitative approach is used to analyze available literature.</i></p> <p>Keywords: gender bias, script, Juma'ah prayer khutbah/preaching</p>

<p style="text-align: center;">Menelusuri Jaringan Syi'ah di Jabodetabek</p> <p style="text-align: center;">Reslawati</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Kajian ini bertujuan ingin mengetahui dan menjelaskan jaringan intelektual, kelembagaan dan pendanaan Syiah di Jabodetabek. Kajian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, dengan pendekatan fenomenologis. Salah satu kesimpulan dari kajian ini yakni Syiah mempunyai strategi melalui jaringan intelektual dalam mengembangkan misi Syiah dalam merekrut kader-kader generasi Syiah. Para kader terpelajar Syiah dikirim ke pusat-pusat pengajaran Syi'ah di Hawzah Qum Iran, Lebanon, negara-negara kawasan di Jazirah Arab lainnya.</i></p> <p>Kata Kunci: Jaringan, Syiah, intelektual</p>	<p style="text-align: center;">Exploring the Syj'ah Network in Jabodetabek</p> <p style="text-align: center;">Reslawati</p> <p>Abstract</p> <p><i>This research intends to understand and assess the intellectual network, institution and funding of Syiah in Jabodetabek. This research applies a qualitative descriptive method, with a phenomenological approach. One of the conclusions of this research is that the Syiah has a strategy through intellectual network in developing Syiah's mission to recruit new cadets for the next Syiah generation. Syiah students are sent to Syiah teaching centers in Hawzah Qum Iran, Lebanon, and other Arab countries.</i></p> <p>Keywords: Network, Syiah, intellectual</p>
<p style="text-align: center;">Jaringan Salafi Bogor</p> <p style="text-align: center;">Suhanah</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Kajian ini bertujuan mengetahui jaringan intelektual, kelembagaan dan pendanaan Salafi di wilayah Bogor. Kajian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, dengan pendekatan fenomenologis. Salah satu penelitian ini menyimpulkan bahwa jaringan intelektual Salafi dibangun dan dikembangkan melalui jalur pendidikan (universitas, pondok pesantren modern, dakwah di masjid-masjid. Mereka melakukan kerjasama dengan universitas yang ada di Indonesia dan di luar negeri terutama dari Timur Tengah, seperti Saudi Arabia, Kuwait, Yaman, Yordania.</i></p> <p>Kata kunci: Jaringan, Paham, Gerakan, Salafi</p>	<p style="text-align: center;">The Bogor Salafi Network</p> <p style="text-align: center;">Suhanah</p> <p>Abstract</p> <p><i>This research aims to understand the intellectual network, institution, and funding of Salafi in Bogor. This research applies a quantitative descriptive method with a phenomenological approach. It concludes that the Salafi intellectual network was built and developed through educational channels (universities, modern pesantren, dakwah through mosques). They established cooperation with universities from Indonesia and abroad, ranging from countries such as the Middle East, Saudi Arabia, Kuwait, Yemen, and Jordan.</i></p> <p>Keywords: Network, Theory, Movement, Salafi</p>

<p style="text-align: center;">Hubungan Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural di Kota Sukabumi</p> <p style="text-align: center;">H.M. Yusuf Asry</p> <p>Abstrak</p> <p>Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan hubungan intern dan antarumat beragama dalam masyarakat multikultural di Kota Sukabumi. Hasil penelitian menunjukkan, bahwa hubungan umat beragama yang terbuka dan intensif menghasilkan kehidupan yang rukun. Hubungan intern dan antar pemuka agama "rukun solid", karena komunikasi lancar dalam berbagai forum umat beragama. Hubungan intern antarumat beragama ialah "rukun semu", karena pemahaman terhadap perbedaan belum membudaya pada lapisan masyarakat akar rumput. Nuansa konflik terletak pada penyiaran agama dan pembangunan sarana ibadat. Antisipasi dan model solusi mengatasi konflik didasarkan pada kearifan lokal, ternyata dapat menjadikan hubungan umat beragama rukun. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif.</p> <p>Kata kunci : hubungan, multikultural, Masyarakat, rukun, dan konflik</p>	<p style="text-align: center;">The Relations of Religious People in a Multicultural Society a case study at Sukabumi</p> <p style="text-align: center;">H.M. Yusuf Asry</p> <p>Abstract</p> <p>This research aims to understand the internal relation between religious people in a multicultural society in Sukabumi. Results indicate that open and intensive interreligious relations generate solid harmony, while the Internal and Inter relation between religious leaders is "pseudo harmony", because of the fact that an understanding towards differences has not yet been accepted and institutionalized at the grass root level. Conflicts are prone to occur in preaching and the building of houses of worship. The prevention of conflicts and the model of Solution to end conflicts were based on local wisdom, which were proven effective in maintaining religious harmony. This research uses qualitative approach.</p> <p>Keywords: relation, multicultural, society, and conflict</p>
<p style="text-align: center;">Dialogisasi Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama pada Masyarakat Banyumas</p> <p style="text-align: center;">Heru Kurniawan</p> <p>Abstrak</p> <p>Interaksi antar umat beragama di Kabupaten Banyumas terjaga dengan baik. Hal ini ditengarai oleh keberadaan masyarakat Banyumas yang senantiasa memegang teguh budaya dan lokalitas sebagai sistem nilai yang menjadi dasar dalam setiap aktivitas sosialnya. Agama mayoritas memberikan toleransi yang</p>	<p style="text-align: center;">Dialoging Collective Awareness in Inter Religious Relations by the People of Banyumas</p> <p style="text-align: center;">Heru Kurniawan</p> <p>Abstract</p> <p>Interaction between religious societies in the Banyumas regency is well maintained. This is caused by the existence of the people of Banyumas that consistently uphold culture and local wisdom as a basic value that becomes a foundation in every social activity. Those belonging to the majority religious group provide tolerance towards</p>

<p><i>tinggi terhadap keberadaan umat agama lainnya, sementara agama minoritas merasa diayomi. Hal ini terjadi karena didukung oleh nilai-nilai filosofi Banyumas yang masih dijunjung tinggi. Makna kebersamaan dan nilai yang menjadi dasar kesadaran kolektif dapat menjadi faktor terjaganya integritas masyarakat yang multi-religius. Fakta di lapangan menunjukkan terjadinya proses dialogisasi yang berlangsung secara humanistik dan religius. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif.</i></p> <p>Kata Kunci: dialogisasi, kesadaran kolektif, relasi dan toleransi.</p>	<p><i>the existence of other religions, while the minorities are being well treated. This is possible because of the Banyumas philosophical values that are still highly appreciated by the people. The essence of togetherness and values that becomes the foundation of collective awareness could become a factor to maintain the integrity of a multi religious society. Facts indicate that there are dialogues in humanistic and religious manners. This study uses a qualitative approach.</i></p> <p>Keywords: Dialoging, collective awareness, relation, and tolerance.</p>
<p>Peran FKUB Kabupaten Tangerang dalam Proses Pendirian Rumah Ibadat Pasca PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006</p> <p>Titik Suwariyati</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Penelitian mengungkapkan antara lain mengenai FKUB Kabupaten Tangerang yang telah melakukan perannya sesuai dengan ketentuan dalam PBM No. 9 dan 8 tahun 2009. Sebagian besar permohonan rekomendasi pendirian rumah ibadat telah dikeluarkan, sedangkan sisanya masih ditangguhkan atau ditolak. Dalam penyelesaian perselisihan pendirian rumah ibadat, FKUB di Kabupaten Tangerang menempuh jalan musyawarah dengan mempertemukan pihak-pihak yang berselisih. Kajian dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif.</i></p> <p>Kata Kunci: Peran, FKUB, Pendirian, Rumah Ibadat, PBM</p>	<p>The Role of FKUB (Inter Religious Fora) Tangerang in the Process of Building House of Workshops Post PBM (Joint Decree No. 9 and 8 Year 2006)</p> <p>Titik Suwariyati</p> <p>Abstract</p> <p><i>This research assesses the notion that FKUB Tangerang has fulfilled its role according to the regulations stated in PBM No.9 and 8 year 2009. Most of the house of worship that request recommendation has been issued, while the remaining is still pending or rejected. In solving disputes regarding the building of house of workshops, FKUB Tangerang opted to seek a consensus by inviting all the conflicting parties. The assessment is made by a qualitative method.</i></p> <p>Keywords: Role, FKUB, Building, House of Workshops, PBM</p>

<p style="text-align: center;">Kerukunan dan Kebebasan Beragama dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh</p> <p style="text-align: center;">Marzuki</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Aceh adalah satu-satunya provinsi di Indonesia yang mendapat legalitas menjalankan undang-undang berdasarkan syariat Islam sejak tahun 1999. Namun, pelaksanaannya memperoleh tanggapan pro dan kontra. Fakta tersebut sempat memunculkan kekhawatiran akan terjadi pemaksaan, dan/atau tidak terjamin kebebasan beragama, terutama bagi non-muslim. Penelitian ini bertujuan mengungkap tentang kerukunan dan kebebasan beragama non muslim dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif.</i></p> <p>Kata kunci : syariat Islam, kerukunan, kebebasan beragama.</p>	<p style="text-align: center;">Harmony and Religious Freedom in Implementing Syariah Laws in Aceh</p> <p style="text-align: center;">Marzuki</p> <p>Abstract</p> <p><i>Aceh is the only province in Indonesia who is granted the legal rights to implement Sharia laws since 1999. However, its implementation has raised disagreements. This fact raised public concerns that it will trigger imposition, and/or the violation toward religious freedom especially for non-Muslims. This research aims to reveal the issues on religious harmony and religious freedom for non-Muslims in the implementation of Sharia Laws in Aceh. This research uses a qualitative method.</i></p> <p>Keywords: Syariah Laws, harmony, religious freedom</p>
<p style="text-align: center;">Respon Ulama dan Hakim Agama terhadap Fiqh Waris dalam Kompilasi Hukum Islam di Gorontalo</p> <p style="text-align: center;">Muchit A. Karim</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap pandangan, sikap dan respon Ulama dan Hakim Agama terhadap keberadaan Fiqh waris dalam Kompilasi Hukum Islam dalam menyelesaikan pembagian harta waris. Penelitian ini mengeksplorasi data secara empirik deskriptif analitis, dengan obyek fiqh waris dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) melalui pendekatan kualitatif. Obyek kajian adalah fenomena sosial masyarakat yang beragam.</i></p> <p>Kata kunci; Respon, Ulama, Hakim Agama, Fiqh Waris, dan Kompilasi Hukum Islam</p>	<p style="text-align: center;">The Response of Ulama and Religious Judges toward Fiqih Waris in The Compilation of Islamic Laws in Gorontalo</p> <p style="text-align: center;">Muchit A. Karim</p> <p>Abstract</p> <p><i>This research aims to expose the perspective, stance, and response from Ulama and religious judges on the issue of Fiqih Waris as stated in the compilation of Islamic Laws in solving inherited wealth allocation. This research explores data empirically along with analytical descriptions with fiqh waris (inherited wealth) as its object in The Compilation of Islamic Law through a qualitative approach. The objects that are assessed are various social phenomenons.</i></p> <p>Keywords: Response, Ulama, Religious Judges, Fiqih Waris, and The Compilation of Islamic Law</p>

<p style="text-align: center;">Keluarga Harmoni dalam Perspektif Komunitas Islam di Kabupaten Sukabumi</p> <p style="text-align: center;">Kustini</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Perkawinan memiliki tujuan mulia, yaitu membentuk keluarga sakinah. Fakta menunjukkan banyak keluarga yang tidak bahagia/harmonis baik di wilayah perkotaan maupun pedesaan disebabkan oleh faktor internal maupun eksternal. Pernikahan poligami terdapat dalam ajaran Islam, namun ada yang pro dan kontra. Kenyataannya di masyarakat, tidak jarang pernikahan poligami menciptakan kondisi harmonis, sementara pernikahan monogami menimbulkan konflik, dan sebaliknya. Lalu bagaimanakah keluarga harmoni itu? Kajian ini mengambil lokus penelitian di Kabupaten Sukabumi.</i></p> <p>Kata kunci: keluarga harmoni, perspektif, perkawinan, poligami, monogami</p>	<p style="text-align: center;">Harmony in the Family as Perspective from an Islamic Community at Sukabumi</p> <p style="text-align: center;">Kustini</p> <p>Abstract</p> <p><i>Marriage has a noble purpose, to form a sakinah (harmonious) family. Facts indicate that many families are not happy/ don't live in harmony both in cities and rural areas due to internal and external factors. Polygamy exists in Islamic teachings, but it still has its supporters and detractors. In society, polygamous families can remain harmonious, while monogamous families can be in discord, and vice versa. The question is therefore how can a family be living in harmony? This research was conducted in Sukabumi as its location.</i></p> <p>Keywords: Family living in Harmony, perspective, marriage, polygamy, monogamy</p>
<p style="text-align: center;">Sistem Penghitungan Awal Bulan Menurut Paham Tarekat Syatariyah dan Naqsabandiyah</p> <p style="text-align: center;">Asnawati & Mazmur Sya'roni</p> <p>Abstrak</p> <p><i>Pelaksanaan ibadah mahdhah dalam Islam mempunyai hubungan yang sangat erat dengan waktu. Ibadah menjadi tidak sah bahkan menjadi haram bila tidak dilakukan pada waktu dan tempat yang telah ditetapkan. Seperti 1 Ramadhan sebagai permulaan puasa dan hari raya ledul Fitri 1 Syawal. Demikian pula penentuan jatuhnya 10 Zulhijjah harus tepat pada waktunya. Jamaah Tarekat Syatariyah dan Tarekat Naqsabandiyah di Pariaman dan Kota Padang sering berbeda</i></p>	<p style="text-align: center;">Calculation System of the Beginning of the Month Based on Tarekat Syatariyah Teachings and Naqsabandiyah</p> <p style="text-align: center;">Asnawati & Mazmur Sya'roni</p> <p>Abstract</p> <p><i>The Madhah religious practice in Islam has a strong relation with time. A prayer becomes invalid; to some extent even haram, if it is not practiced within the proper time and place. Such as the 1st day of Ramadhan as the beginning of the fasting month, the Idl Fitr on the 1st day of Syawal, and as similar to determining the proper day for Zulhijjah 10. The tarekat Syatariyah Jamaah (followers) and Tarekat Naqsabandiyah in Pariaman, the city of Padang often has differences with the government or the majority</i></p>

ISSN 1412-663X

dalam penentuan waktu dengan pemerintah atau umat Islam pada umumnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk menjawab faktor penyebab terjadinya perbedaan itu dan penyebab kedua golongan tersebut berbeda dengan umat Islam lainnya.

Kata kunci: sistem penghitungan, tarekat, awal bulan, puasa Ramadhan

of Muslims in determining time. This research uses a qualitative approach to answer the cause of those differences and the reason why those two groups are different compared to other Islamic groups.

Keywords: Calculation system, Tarekat, beginning of the month, Ramadhan fast

A

Abdul Jamil

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

*Pandangan Pimpinan Pesantren Buntet Terhadap Paham
Radikalisme dan Liberalisme*

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

Abdurahman Mas'ud

Kepala Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI, Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta
*Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah; The Two Giants of
Indonesian Muslim: Tension in Harmony*

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Achmad Rosidi

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

*Dinamika Kehidupan Keagamaan Masyarakat Kota Banjar Jawa
Barat*

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Achmad Rosidi

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

*Revitalisasi Wadah Kerukunan Umat Beragama: Tantangan dan
Harapan*

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

ISSN 1412-663X

Agus Mulyono

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek
TMII Jakarta

*Islamku, Islam Anda, Islam Kita; Agama Masyarakat Negara
Demokrasi (resensi)*

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Agus Mulyono

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

*Umat Beragama di Kota Batam: Diantara Potensi Integrasi dan
Konflik*

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

Ahmad Syafi'i Mufid

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Revitalisasi Kearifan Lokal dalam Pemberdayaan Masyarakat

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Ahsanul Khalikin

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

*Peran Forum Kerukunan Umat Beragama dalam Pelaksanaan PBM
No 9 & 8 Tahun 2006 di Jakarta Pusat*

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Ahsanul Khalikin

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Dilema Pendirian Rumah Ibadat: Kasus Pencabutan IMB Gereja HKBP Pangkalan Jati Gandul Kecamatan Limo Kota Depok
Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

Akmal Salim Ruhana

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta
Peran Dan Hubungan LSM dan Pemerintah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia
Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Andi Rosadisastra

IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
Membaca Spirit Modernisme dalam Agama: Dari Teologi Al-Kitab, Teologi Universal hingga Teologi Proses
Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Arifinsyah

Dosen IAIN Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara
Bias Gender dalam Naskah Khutbah Jum'at
Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

Asnawati & Mazmur Sya'roni

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta
Sistem Penghitungan Awal Bulan Menurut Paham Tarekat Syatariyah Dan Naqsabandiyah
Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

B

Bashori A. Hakim

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

ISSN 1412-663X

Kasus Konflik Perebutan Kepemimpinan Tarekat Sammaniyah dan Naqshabandiyah Pasca Meninggalnya Buya H. Harun di Kecamatan Caringin Kabupaten Bogor
Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Bashori A. Hakim

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta
Pelayanan Pemerintah Terhadap Umat Khonghucu di Kota Pangkalpinang Propinsi Bangka Belitung
Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

D**Dalmeri**

Dosen Universitas Indraprasta PGRI
Membayangkan Islam dan Toleransi di Era Postmodernitas: Kritik terhadap Rasionalisme Kaum Muslim Modernis
Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

E**Eko Aliroso**

Litkayasa Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta
Membangun Relasi Islam Indonesia dan China (Resensi)
Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Endang Turmudzi

Akar Konflik Etnik dan Agama di Thailand Selatan
Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

F**Fauziah**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern (Resensi)

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

H**Haidlor Ali Ahmad**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

*Peranan FKUB Provinsi Sulawesi Tengah dan FKUB
Kabupaten Poso*

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Haidlor Ali Ahmad

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Memahami Fenomena Konflik dan Kekerasan Etnis (Resensi)

Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

Heru Kurniawan

Dosen STAIN Purwokerto

*Dialogisasi Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama
pada Masyarakat Banyumas*

Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

ISSN 1412-663X

Husni Mubarok

Peneliti Yayasan Paramadina Jakarta

Memahami Kembali Arti Keragaman: Dimensi Eksistensial, Sosial Dan Institusional

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

I**Ibnu Hasan Muchtar**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

Peran Forum Kerukunan Umat Beragama di Kalimantan Barat

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Ibnu Hasan Muchtar

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Dilema Pendirian Rumah Ibadat: Studi Pelaksanaan PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006 di Kota Bekasi

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

Imam Syaukani

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

Pengarusutamaan Gender dan Pembinaan Keluarga Sakinah di Pedesaan

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Imam Syaukani

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

Respon Ulama dan Hakim Agama Terhadap Fiqih Waris dalam Kompilasi Hukum Islam di Sumatera Barat
Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

J

Joko Tri Haryanto

Peneliti Balai Litbang Agama Semarang Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta
Ajaran dan Gerakan Al-Qiyadah Al-Islamiyah: Studi Kasus di Yogyakarta
Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

K

Kustini

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta
Optimalisasi Peran FKUB DKI Jakarta Menuju Kehidupan yang Harmoni
Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Kustini

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta
Keluarga Harmoni dalam Perspektif Komunitas Islam di Kabupaten Sukabumi
Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

M

M. Atho Mudzhar

Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Gd. Bayt Al-Qur'an Museum Istiqlal Komplek Taman Mini
Indonesia Indah Jakarta

Gerakan Islam Liberal di Indonesia

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

M. Hadi Masruri

Dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri Malang
*Otoritarianisme dalam Beragama Pembacaan Hermenuetik Atas
Jurisprudensi Islam Ala Khaled Abou el-Fadl*

Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

M. Ridwan Lubis

Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

*Kebijakan Pembangunan Agama Di Indonesia dalam Lintasan
Sejarah*

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

M. Rikza Chamami

Dosen IAIN Walisongo Semarang

Harmoni Guru-Murid Tarekat Qâdiriyah Naqsyabandiyah Kudus

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

M. Yusuf Asry

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek
TMII Jakarta

*Membedah Forum Kerukunan Umat Beragama: Studi Tentang
Konsistensi Organisasi Dan Tugas FKUB Provinsi Sumatera Utara*

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

M. Yusuf Asry

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

Hubungan Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural di Kota Sukabumi

Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

Marwan Sholehuddin

Dosen Institut Sunan Giri Ponorogo

Konservasi Budaya Lokal dalam Pembentukan Harmoni Sosial: Studi Kasus di Desa Klepu Soko Ponorogo

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Marzuki

Dosen STAIN Malikussaleh Lhokseumawe

Kerukunan dan Kebebasan Beragama dalam Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh

Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

Muchit A Karim

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Respon Ulama dan Hakim Agama Terhadap Fiqh Waris dalam Kompilasi Hukum Islam di Gorontalo

Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

Muchtar Ilyas

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Evaluasi Program Pemberian Dana Bantuan Tempat Ibadah: Kasus Renovasi Masjid Al Hasan di Dusun Kunto Kecamatan Tembelang Jombang

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

ISSN 1412-663X**Muhammad Hisyam**

Peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Jl. Jenderal Gatot Subroto Jakarta

Anatomi Konflik Dakwah Salafi di Indonesia

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Mursyid Ali

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan

Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII

Jakarta

Pembinaan Keagamaan Lansia di Panti Werdha Trisna Melania

Rempoa Ciputat Tangerang Selatan

Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

N**Nuhrison M Nuh**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan

Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Kelompok Pengajian Zubaedi Djawahir (Millah Ibrahim) di Kota

Cirebon

Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010

R**Reslawati**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan

Diklat Kementerian Agama RI

Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta

Pandangan Pemimpin Ormas Islam Terhadap Perolehan Suara

Partai Politik Islam pada Pemilu Legislatif 2009 di DKI Jakarta

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Reslawati

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI
Gd. Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta
Menelusuri Jaringan Syi'ah di Jabodetabek
Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

S**Suhanah**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan
Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII
Jakarta
Jaringan Salafi Bogor
Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

Syafi'i Antonio & S Rusydiana

* STEI Tazkia Bogor, Komite Ahli Bank Indonesia dan Dewan
Syari'ah Bank Negara Malaysia
* Lembaga Penelitian dan Pemberdayaan Masyarakat (LPPM)
Tazkiya Bogor
Peranan Ekonomi Syari'ah dalam Pembangunan Daerah
Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Syauqi Mubarak Seff

Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin
Implementasi Demokrasi Ekonomi dalam Ekonomi Syari'ah
Volume IX, Nomor 33, Januari-Maret 2010

Syamsul Ma'arif

Dosen IAIN Walisongo Semarang
*Nalar Anarkisme Agama-agama: Antara Doktrin dan Realitas
Sejarah*
Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

ISSN 1412-663X

T**Titik Suwariyati**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

Peran FKUB Kabupaten Tangerang dalam Proses Pendirian Rumah Ibadat Pasca PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006

Volume IX, Nomor 36, Oktober-Desember 2010

W**Wakhid Sugiyarto**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

Jaringan Gereja Pantekosta di Indonesia (GPdI) Wilayah 8 (Batu, Kabupaten/Kota Malang) Jawa Timur

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

Z**Zaenal Abidin**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gd. Bayt Al-Qur'an Komplek TMII Jakarta

Studi Kasus tentang Penetapan Kuota Haji Kabupaten/Kota di Provinsi Jawa Barat Tahun 2008

Volume IX, Nomor 34, April-Juni 2010

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. Prof. Drs. Rusdi Muchtar, BA,MA,APU (Pakar Bidang Komunikasi Opini Publik - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia/LIPI);
2. Dr. Dwi Purwoko, M.Si,APU (Pakar Bidang Humaniora dan Sosial - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia/LIPI);
3. Prof. Dr. H.M. Ridwan Lubis (Guru Besar Bidang Pemikiran Modern dalam Islam - UIN Syarif Hidayatullah Jakarta);
4. Dr. H. Muhammad Hisyam (Pakar Bidang Humaniora dan Sosial - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia/LIPI);



LEMBAGA
ILMU PENGETAHUAN
INDONESIA

P2
MBI
Panitia
Penilai
Majalah
Berkala
Ilmiah

SERTIFIKAT

Nomor: 268/AU1/P2MBI/05/2010

Akreditasi Majalah Berkala Ilmiah

Kutipan Keputusan Kepala Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Nomor 452/D/2010 Tanggal 6 Mei 2010

Nama Majalah : Harmoni
ISSN : 1412-663X
Penerbit : Pusat Penelitian dan Pengembangan
Kehidupan Keagamaan, Kementerian Agama

Ditetapkan sebagai Majalah Berkala Ilmiah

TERAKREDITASI B

Akreditasi sebagaimana tersebut di atas berlaku selama
2 (dua) tahun sejak ditetapkan

Cibinong, 6 Mei 2010

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Ketua Panitia Penilai Majalah Berkala Ilmiah

Prof. Dr. Rochadi

NIP 195007281978031001,

