

HARMONI



Volume 13, Nomor 2, Mei - Agustus 2014

Jurnal Multikultural & Multireligius

AGAMA, IDENTITAS, DAN PELAYANAN KEAGAMAAN DI INDONESIA

Harmoni Masyarakat Satu Desa Tiga Agama
di Desa Pabian, Kecamatan Kota,
Kabupaten Sumenep, Madura
Mohamad Suhaidi

Ekspresi Keagamaan, dan Narasi Identitas:
Studi Program Pesantren Tahfidz Intensif
Daarul Quran Cipondoh Tangerang
Habibi Zaman Riawan Ahmad

Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan
Identitas Keacehan, Reaktualisasi Ruang
Publik dan Penguatan Kearifan Lokal
Pasca Konflik dan Tsunami
Ibnu Mujib, Irwan Abdullah, dan Heru Nugroho

Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi
di Nusa Tenggara Barat:
Studi Kelompok Salafi di Pondok
Pesantren Daarusy-Syifaa'
H. Bashori A. Hakim

"Kita Kan Beda!": Persamaan Remaja Perempuan
Muslim dan Kristen di Langsa, Aceh
Muhammad Ansor

Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi: Penanganan
Konflik Keagamaan di Kota Mataram
Akmal Salim Ruhana

Perkawinan di Bawah Umur: Potret Buram
Anak Perempuan di Cianjur
Nur Rofiah dan Kustini

Masalah, Kebutuhan, dan Pelayanan Keagamaan
di Kawasan Perbatasan Kabupaten Karimun
Abdul Jamil

Jurnal Harmoni	Nomor 2	Volume 13	Halaman 222	Jakarta Mei - Agustus 2014	ISSN 1412-663X
-------------------	------------	--------------	----------------	-------------------------------	-------------------

ISSN 1412-663X

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius

AGAMA, IDENTITAS, DAN PELAYANAN KEAGAMAAN DI INDONESIA

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius
Volume 13, Nomor 2, Mei - Agustus 2014

PEMBINA:

Kepala Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI

PENGARAH:

Sekretaris Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI

PENANGGUNG JAWAB:

Kepala Puslitbang Kehidupan Keagamaan

MITRA BESTARI:

1. Jessica Soedirgo (University of Toronto)
2. Abdul Azis (Badan Litbang dan Diklat Kemenag)
3. Hisanori Kato (Butsuryo College of Osaka)
4. Hery Harjono (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
5. M. Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
6. Koeswinarno (Balai Litbang Agama Semarang)

PEMIMPIN REDAKSI:

Abdul Jamil

SEKRETARIS REDAKSI:

Fakhruddin

DEWAN REDAKSI:

1. Ahmad Syafi'i Mufid
2. Nuhriison M. Nuh
3. Bashori A. Hakim
4. Ibnu Hasan Muchtar
5. Kustini
6. Haidlor Ali Ahmad
7. Zainuddin Dauly
8. I Nyoman Yoga Segara

SIRKULASI & KEUANGAN:

Lastriyah & Rahmah Nur Fitriani

SEKRETARIAT:

Agus Mulyono, Slamet Firdaus, Muchtar & Fathan Kamal

REDAKSI & TATA USAHA:

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

SETTING & LAYOUT

I Nyoman Suwardika

COVER

Mundzir Fadli

PENERBIT:

Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi

Pimpinan Redaksi ___5

Harmoni Masyarakat Satu Desa Tiga Agama di Desa Pabian, Kecamatan Kota, Kabupaten Sumenep, Madura

Mohamad Suhaidi ___8

Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan Identitas Keacehan, Reaktualisasi Ruang Publik dan Penguatan Kearifan Lokal Pasca Konflik dan Tsunami

Ibnu Mujib, Irwan Abdullah, dan Heru Nugroho ___20

“Kita *Kan* Beda!”: Persamaan Remaja Perempuan Muslim dan Kristen di Langsa, Aceh

Muhammad Ansor ___37

Ekspresi keagamaan, dan Narasi Identitas: Studi Program Pesantren Tahfidz Intensif Daarul Quran Cipondoh Tangerang

Habibi Zaman Riawan Ahmad ___51

Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat: Studi Kelompok Salafi di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa’

H. Bashori A. Hakim ___70

Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi: Penanganan Konflik Keagamaan di Kota Mataram

Akmal Salim Ruhana ___87

Penistaan/Penodaan Agama dalam Perspektif Pemuka Agama Islam di DKI Jakarta

Taufik Hidayatullah ___104

Kerusuhan Sampang: Kontestasi Aliran Keagamaan dalam Wajah Kebudayaan Madura

M. Alie Humaedi ___117

Potret Radikalisasi Gerakan Keagamaan: (Studi Kasus Organisasi GARDAAH di Kota Cirebon, Jawa Barat)

Suhanah ___134

HARMONI

Jurnal Multikultural & Multireligius
Volume 13, Nomor 2, Mei - Agustus 2014

Perkawinan di Bawah Umur: Potret Buram Anak Perempuan di Cianjur

Nur Rofiah dan Kustini ___146

Pemberdayaan Penyuluh Agama dalam Peningkatan Pelayanan Keagamaan di Kota Medan

Agus Mulyono ___159

Masalah, Kebutuhan, dan Pelayanan Keagamaan di Kawasan Perbatasan Kabupaten Karimun

Abdul Jamil ___176

Telaah Pustaka

Buddhisme Theravada di Asia Tenggara: Tradisi, Negara dan Modernisasi

Zaenal Abidin Eko Putro ___197

Lembar Abstrak ___202

Indeks Penulis ___214

Ucapan Terima Kasih ___211

Pedoman Penulisan ___219

Agama, Identitas, dan Pelayanan Keagamaan di Indonesia

Proses konstruksi identitas dalam komunitas besar dan kompleks, misalnya saja soal bangsa (*nation*), selalu melibatkan inovasi politis (*political innovation*). Dengan cara itu berbagai hal yang dipilih dan digunakan sebagai simbol identitas akan mendapat pengakuan sebagai milik bersama dan dapat didayagunakan untuk membangun solidaritas. Ernerst Gellner menyebut inovasi politis untuk mencapai tujuan itu sebagai 'nasionalisme', yang dapat dipahami dalam dua pengertian, yaitu sebagai sentimen dan sebagai gerakan. Nasionalisme sebagai sentimen merupakan "*feeling of anger aroused by the violation of the principle, or the feeling of satisfaction aroused by its fulfill-ment*". Sementara sebagai gerakan, nasionalisme merupakan "*one actuated by sentiment of this kind*" (Gellner, 1983: 1). Berdasarkan pandangan itu maka simbol-simbol resmi yang mampu melampaui batas-batas etnis dan menekan perbedaan serta membangkitkan solidaritas berperan penting dalam nasionalisme. Simbol-simbol resmi itu pada umumnya diambil dari unsur-unsur yang berasal dari kebudayaan kelompok-kelompok etnis yang hidup di dalam batas-batas wilayah geografis bangsa itu. Pada saat identitas bersama telah terbentuk lewat perantara simbol-simbol resmi tadi, perbedaan di antara etnis-etnis itu seolah-olah luruh, dan yang tampil ke permukaan adalah perasaan bahwa mereka adalah warga dari suatu komunitas yang sama.

Biarpun penentuan batas-batas wilayah suatu bangsa atau negara lebih banyak mengekspresikan praktik politik kekuasaan, akan tetapi hal itu sebenarnya juga ditujukan untuk mendefinisikan bahwa orang-orang yang ada di dalamnya merupakan anggota dari komunitas dan

kebudayaan yang sama. Oleh karena itu, bangsa atau negara tidak dapat dilihat sebagai unit administrasi politik semata, melainkan lebih tepat disebut sebagai sebuah *cultural community* (Eriksen, 1993: 99 dan 102). Contoh tentang hal ini dapat diambil dari sejarah nasionalisme Indonesia. Pada saat Soekarno menjadi figur yang begitu populer dan dominan dalam panggung politik Indonesia, ia mengerahkan segenap kemampuannya untuk membangun identitas nasional yang dianggap mampu mewartakan segenap perbedaan di antara beragam etnis di Nusantara. Identitas nasional itu hingga kini dikenal sebagai Pancasila, sebuah entitas dengan batas ideologi yang dianggap jelas dan berkedaulatan. Kemudian Soeharto mengembangkan identitas nasional dengan retorika 'pembangunan' yang kemudian direproduksi melalui berbagai proyek-proyek Taman Mini Indonesia Indah, jalan-jalan tol, listrik masuk desa, dan sebagainya.

Dalam konteks keagamaan, munculnya berbagai kelompok keagamaan yang saling bersinggungan, harus dapat dikelola dengan baik. Satu diantara pengelolaan itu adalah melakukan perekayasa simbol identitas yang dapat dimaknai secara bersama dan melampaui batas-batas keagamaan itu sendiri. Jika pengelolaan simbol-simbol lintas agama itu gagal, maka lahirlah konflik di antara mereka. Geertz juga melihat bahwa simbol layaknya sebuah semiotik karena dengan belajar simbol maka kita juga belajar mengenai makna dari sebuah kode. Belajar dari Ricoeur, Geertz kemudian melihat lebih luas bahwa konsep simbol merupakan perpaduan dari berbagai 'teks' yang

kemudian menjadi permasalahan tafsir. Geertz menyatakan bahwa untuk menangkap suatu simbol melalui tafsir bukanlah uraian (*decipherment*) atau analisa yang diperlukan melainkan penggambaran, yakni penggambaran yang mendalam (*thick description*) yang harus ditanamkan secara mendalam ketika melihat kekayaan konteksual kehidupan sosial suatu komunitas masyarakat. Singkat kata bahwa simbol bukan untuk dijelaskan keberadaannya melainkan dipahami maknanya.

Keseluruhan properti dalam suatu masyarakat tidak lain berbentuk simbol yang diciptakan dan dijalankan komunitas suatu masyarakat itu sendiri, sehingga membentuk suatu jaringan makna yang mana mereka masuk ke dalamnya. Sebagai misal, jika kita mengikuti kuliah dan tiba-tiba secara serempak dalam komunitas kelas itu menutup tas mereka secara serempak maka hal tersebut menandakan berakhirnya perjumpaan mereka dengan dosen di waktu itu. Menutup tas merupakan simbol yang memiliki makna dalam dirinya sendiri.

Oleh sebab itu, membangun harmoni dan kemudian merobeknya dengan konflik, adalah identitas Indonesia yang terkoyak akibat tidak adanya simbol 'resmi' yang diproduksi oleh budaya politik pascareformasi. Setiap orang, atau kelompok orang memiliki identitasnya sendiri. Nyaris tidak ada simbol yang dipahami bersama. Ada 5 tulisan pertama di Jurnal HARMONI kali ini yang merepresentasikan kegelisahan tentang simbol identitas, yakni Harmoni Masyarakat Satu Desa Tiga Agama di Desa Pabian Kecamatan Kota Kabupaten Sumenep Madura; Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan Identitas keacehan dari Dalam; 'Kita *Kan* Beda!': Persamaan Remaja Perempuan Muslim dan Kristen di Langsa, Aceh; Ekspresi Keagamaan, dan Narasi Identitas: Studi Program Pesantren Tahfidz Intensif Daarul Qur'an Cipondoh

Tangerang; dan Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat. Kelima tulisan ini secara berbeda memaparkan bagaimana identitas dibangun dan memiliki kebermaknaan dalam beberapa perbedaan, terutama menyangkut 2 tulisan tentang Aceh.

Kemudian 2 naskah lain, yakni Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi: Penanganan Konflik Keagamaan di Kota Mataram dan Kerusuhan Sampang: Kontestasi Hubungan Aliran Keagamaan dalam Wajah Kebudayaan Madura menjadi representasi bahwa konflik bernuansa agama di Indonesia masih menjadi pekerjaan yang belum usai, utamanya adalah kasus Sampang. Konflik-konflik semacam itu tidak lepas pula bagaimana identitas kelompok direpresentasikan secara saling berbeda dan bersifat represif. Tidak pernah ditemukan simbol keagamaan dan identitas yang dapat menyatukan mereka. Atau setidaknya, simbol dan identitas yang diyakini bersama.

Kemudian naskah karya Taufik yang berjudul Penistaan/Penodaan Agama dalam Perspektif Pemuka Agama Islam Pusat dan Daerah di DKI Jakarta dan Suhanah tentang Gerakan Keagamaan GARDAH dalam Memberantas Kemaksiatan dan Pemurtadan berupa analisis deskriptif yang mendiskusikan kontekstualitas keagamaan dalam merespons persoalan aktual. Tiga hasil penelitian masalah pelayanan keagamaan menutup edisi Jurnal HARMONI kali ini. Satu di antaranya berbicara tentang Perkawinan Di bawah Umur: Potret Buram Anak Perempuan di Cianjur yang mendiskusikan kronik dan dilema perkawinan yang 'dianggap' melanggar usia dari ketentuan UU No 1 tahun 1974. Di Indonesia, perkawinan semacam ini memiliki angka yang cukup besar, meski tidak selalu muncul secara sosial. Dua tulisan, yakni Pemberdayaan Penyuluh Agama dalam Peningkatan Pelayanan

Keagamaan di Kota Medan dan Masalah, Kebutuhan, dan Pelayanan Keagamaan di Kawasan Perbatasan Kabupaten Karimun menjadi cermin minimnya rekayasa sumberdaya manusia bidang agama, terutama untuk daerah yang dianggap bagian 'belakang' dari rumah besar Indonesia.

Tentu persoalan agama tidak sebatas identitas dan pelayanan, akan tetapi setidaknya Jurnal HARMONI kali ini mencoba membuka ruang lebar agama melalui bilik yang dianggap kecil, namun memiliki implikasi yang luas ketika pengelolaannya kurang tepat. Selamat membaca!!!

Redaksi

Daftar Pustaka

Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Black-well.

Harmoni Masyarakat Satu Desa Tiga Agama di Desa Pabian, Kecamatan Kota, Kabupaten Sumenep, Madura

Mohamad Suhaidi

Peneliti Sosial Agama Madura dan Wakil Sekretaris PC NU Sumenep.

Email : suhaidi_muhammad@yahoo.co.id

Diterima redaksi tanggal 25 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 25 Agustus 2014

Abstract

Tolerance and harmony has always been the basis for a society with religious diversity; this is especially true because religion is a way of life or a divine source of justice, truth and moral values. As a result, humans will always refer to and require religion. The community of Pabian village, Kalianget Sub Regency, Sumenep is a village located on the Eastern end of Madura Island with high levels of religious plurality. It is marked by the presence of three types of places of worship, including mosques, temples and churches. These places of worship are located very closely in distance, without conflict between the followers of each respective religions. The people visit each other, have social dialogues and participate in social activities together, resulting in a portrait of a religiously harmonious society throughout the history of the community.

Keywords: *Harmony, Religion, and Social Interaction*

Pendahuluan

NKRI merupakan formulasi kenegaraan yang ideal dalam konteks Indonesia yang menganut konsep negara bangsa. Kebhinnekaan dijadikan sebagai prinsip dasar dalam hidup

Abstrak

Toleransi dan kerukunan senantiasa menjadi pijakan dasar dalam kehidupan masyarakat yang beragam dalam keberagaman, karena agama pada hakikatnya merupakan pedoman hidup atau sumber kebenaran dan kekuatan moral yang inheren dengan nilai-nilai ketuhanan, maka selama itu pula manusia selalu merujuk dan membutuhkan agama. Komunitas masyarakat desa Pabian Kecamatan Kalianget Kabupaten Sumenep merupakan salah satu desa di ujung timur pulau Madura dengan tingkat keberagaman yang plural. Hal itu ditandai dengan adanya tiga tempat ibadah yang meliputi Masjid, Klenteng dan Gereja dengan jarak yang sangat berdekatan dan berjalan sangat dinamis, tanpa ada konflik antar penganut agama yang dapat merusak kerukunan dan toleransi diantara masing-masing penganut agama yang ada. Silaturahmi, dialog dan kegiatan sosial menjadi perekat hubungan sosial diantara antara pemeluk agama, sehingga menghasilkan potret masyarakat yang harmoni dalam sepanjang zaman.

Kata Kunci: *Harmoni, Agama, dan Interaksi Sosial*

berbangsa dan bernegara, sehingga segala macam perbedaan, baik perbedaan agama, budaya, etnis dan perbedaan lainnya, menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Keberagaman yang dimiliki bangsa Indonesia merupakan khazanah yang harus dipelihara dengan

baik dan dinamis, karena kekayaan akan keanekaragaman – agama, etnik, dan kebudayaan – ibarat pisau bermata dua (Zakiyuddin, 2004 : 112).

Dalam konteks itu, perbedaan agama menjadi sesuatu yang *private* dan dilindungi oleh negara, karena memilih keyakinan sesuai dengan agama yang dianut merupakan bagian dari fitrah kebangsaan yang hakiki. Apalagi, kebebasan beragama pada dasarnya merupakan kebebasan yang dimiliki setiap manusia yang sangat esensial, sehingga melakukan pemaksaan terhadap pihak lain agar menganut agama tertentu, karena perilaku semacam itu bisa mereduksi hak keberagamaan seseorang. Menurut Mohamed Talbi bahwa setiap manusia mempunyai hak untuk berbeda, dan bahwa planet telah semakin kecil bagi ambisi dan mimpi-mimpi kita. Di dunia ini tak ada lagi ruang bagi yang eksklusif. Keanekaragaman adalah hukum zaman. Saat ini, disebabkan oleh media massa yang meluas dan sangat kompleks, setiap manusia adalah benar-benar tetangga bagi manusia lainnya (Charles, 2003 : 252).

Sebagai dasar negara, Pancasila telah memuat prinsip keberagamaan yang substansial dan menegaskan diri sebagai negara yang menganut paham religius dan keberagamaan yang kuat, sehingga setiap warga negara diwajibkan untuk memiliki satu keyakinan agama yang menjadi patokannya sesuai dengan keyakinan masing-masing, baik memilih sebagai penganut agama Islam, Kristen, Budha, Hindu maupun Khonghucu. Agama merupakan wilayah *private* dan tidak bisa diintervensi oleh siapapun, termasuk intervensi negara. Agama berhubungan dengan wilayah *private oriented*, sedangkan politik (negara) beroperasi pada wilayah *public oriented* (Listiyono, 2004: 43).

Dalam konteks itu, perbedaan agama pada dasarnya merupakan fakta kehidupan dalam berbangsa dan bernegara, yang dituntut untuk dibangun dan dikembangkan secara harmonis. Antara penganut agama yang satu dengan penganut agama yang lain menurut konstitusi adalah sama dan sederajat, sehingga tidak bisa saling mengklaim yang paling benar, karena posisinya sama-sama sebagai warga negara yang disatukan oleh prinsip “berbeda tetapi tetap satu”, sekaligus diikat oleh satu prinsip kerukunan dan keharmonisan yang dinamis. Kerukunan dan toleransi pada gilirannya menjadi pijakan dasar pengembangan masyarakat yang beradab dan berkeadaban, karena perbedaan agama tidak lagi dijadikan sebagai sesuatu yang eksklusif, melainkan dijadikan sebagai sarana untuk saling mengenal dan saling memahami dalam rangka meneguhkan jati diri sebagai bangsa yang demokratis dan berkeadaban. Toleran dan kerukunan senantiasa menjadi pijakan dasar setiap bangsa, apalagi bangsa Indonesia yang notebene menjadikan religiusitas sebagai salah satu bagian dari konstitusi.

Hidup toleran dan rukun dalam komunitas yang berbeda paham, aliran maupun agama, secara substansial akan berdampak terhadap interaksi sosial yang harmonis dan dimanis. Demikian pula sebaliknya, intoleransi dan eksklusivisme dalam satu komunitas yang berbeda agama akan melahirkan konflik dan anarkisme yang berkepanjangan, karena toleransi dan kerukunan hanya dipahami dengan kacamata yang bias, sehingga menimbulkan konflik baru antarumat beragama. Padahal, semua agama sudah tentu mengajarkan umatnya untuk taat pada kedamaian dan ketenteraman, yang pada gilirannya dapat memperkuat cita-cita sebagai masyarakat madani (*civil society*). Menurut Moh. Shofan (2006: 53), bahwa *civil society* merupakan masyarakat

dari berbagai macam kelompok, ras, suku, agama, ataupun apa saja. Semuanya bisa hidup dalam satu masyarakat.

Komunitas masyarakat Desa Pabian Kecamatan Kota Kabupaten Sumenep merupakan salah satu desa di ujung timur pulau Madura dengan tingkat keberagaman yang plural. Hal itu ditandai dengan adanya tiga tempat ibadah yang berdiri dalam satu lokasi yang sangat dekat, meliputi Masjid, Klenteng dan Gereja dengan jarak yang sangat berdekatan, antara satu tempat ibadah dengan tempat ibadah yang lain tidak lebih dari 50 meter, tetapi tampak berjalan sangat dinamis dan tidak pernah mengalami konflik yang merugikan. Oleh karena itu, masalah yang akan dijadikan sebagai fokus dalam penelitian ini, dapat dirumuskan menjadi beberapa hal: 1). Bagaimana masyarakat Pabian yang berbeda agama memahami perbedaan keyakinan yang berkembang di tengah-tengah mereka? 2). Bagaimana interaksi sosial yang dikembangkan di tengah-tengah masyarakat yang multi keyakinan tersebut? 3). Apa saja yang menjadi dasar bangunan kerukunan dan toleransi antar agama yang dikembangkan oleh masyarakat Pabian selama berahun-tahun?

Penelitian ini merupakan penelitian *field research* (penelitian lapangan), dengan beberapa model pengumpulan data, yang meliputi observasi (pengamatan), wawancara mendalam (*indepth interview*), dan metode dokumentasi. Penentuan populasi dan sampel ditetapkan sebagai narasumber dilakukan dengan menggunakan teknik *snow-ball*, yaitu penggalian data melalui wawancara mendalam dari satu responden ke responden lainnya dan seterusnya sampai peneliti tidak menemukan informasi baru lagi, jenuh, informasi “tidak berkualitas” lagi (Syahiron, 2007: 75). Sementara, teknik analisis isi (*content analysis*) digunakan untuk menggambarkan tentang kategori-

kategori yang ditemukan dan muncul dari data yang ada sehingga dapat melahirkan analisis yang obyektif tentang interaksi sosial dan toleransi antar umat beragama di Desa Pabian Kecamatan Kota Kabupaten Sumenep.

Konstruk Harmoni Masyarakat Desa Inklusif

Masyarakat Pabian merupakan salah satu gambaran tentang adanya bukti multikulturalisme keagamaan yang ada di Madura. Masyarakatnya, tidak hanya terdiri dari komunitas umat muslim, melainkan juga terdiri dari beberapa penganut agama yang berbeda, antara lain penganut agama Kristen, Kristen Katolik, dan Khonghucu. Pola keberagaman yang beragam ini, ditandai dengan adanya beberapa rumah ibadah masing-masing agama, meliputi Masjid Baitul Arham, Gereja Katolik Paroki Maria Gunung Karmel, dan Klenteng Pao Xian Lin Kong. Tiga rumah ibadah ini dibangun dalam satu lokasi yang saling berdekatan, sekitar 50 meter yang terletak di tengah-tengah pusat keramaian masyarakat Pabian. Posisi rumah ibadah yang saling berdekatan ini, memiliki makna yang positif dalam konteks harmonisasi antarumat beragama di kalangan masyarakat Pabian. Bahkan, tiga rumah ibadah tersebut, berada dalam lingkungan satu RW (RW 2) di Dusun Pasar Kayu. Misalnya, posisi Masjid Baitul Arham berada di RW 2/RT 4, Gereja Katolik dan Klenteng berada di RW 2/RT 1.

Dalam konteks itu, kedekatan jarak rumah ibadah tiga agama tersebut, dalam tataran sosial kehidupan penganutnya ternyata menjelaskan tentang kedekatan relasi hubungan antar umat di Desa Pabian, karena antara penganut agama Islam dan non-Muslim yang ada di Desa Pabian memiliki spirit kerukunan yang

positif. Hal itu ditandai oleh fakta bahwa sejak dahulu di kalangan masyarakat Pabian dengan karakteristik agama yang berbeda, tidak pernah mengalami konflik agama yang bisa merusak hubungan sosial mereka. Layaknya masjid, gereja dan klenteng yang berdiri kokoh, masyarakat di Pabian, khususnya masyarakat yang berada di dekat tempat rumah ibadah tersebut, juga berdiri kokoh di atas prinsip persaudaraan dan semangat "*bagimu, agamamu dan bagiku, agamaku*". Seperti diakui oleh Muhammad Anwar (60 tahun), salah seorang warga Pabian bahwa dalam keyakinan masyarakat Pabian sudah menjadi hak privat. Orang Islam tidak mengganggu penganut agama lain dan demikian juga sebaliknya. Gereja, klenteng dan masjid sama-sama kompak menjaga keamanan. (Wawancara, 26 September 2013)

Setiap individu dari masyarakat Pabian yang ditemui, semuanya memiliki argumen yang sama bahwa perbedaan agama yang terjadi di Pabian sebagai sesuatu yang biasa dan telah berlangsung puluhan tahun atau bahkan ratusan tahun lamanya, sehingga bagi masyarakat Pabian, keberadaan agama lain yang hidup berdampingan, sama sekali tidak dianggap sebagai gangguan dan ancaman. Mereka sepakat bahwa perbedaan yang terjadi dalam kehidupan ini adalah *sunnatullah* yang tidak bisa dinapikan. Karena pluralitas dan multikulturalitas merupakan *sunnatullah*. Pluralitas yang diartikan sebagai kehidupan yang warna-warni, heterogen, dan mengakui adanya manusia dan umat lain yang berbeda, tetapi dapat hidup dalam satu lokus dan habitus sosial serta kultural yang dinamis, bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan sunnah Allah yang memang meniscayakan adanya pluralitas tersebut (Nur Syam, 2011 : 2003).

Harmonisasi antaragama yang terjadi tengah-tengah pluralitas agama masyarakat Pabian, pada dasarnya

tidak lepas dari aspek kesadaran dan pemahaman masyarakatnya terhadap persaudaraan antarmanusia. Bahkan, kebersamaan yang dibangun di kalangan masyarakat Pabian dilakukan dengan komitmen untuk bersama dan membangun kebersamaan. Asumsi tersebut, secara faktual tergambar jelas dalam konstelasi kehidupan keagamaan masyarakat Pabian. Perbedaan keyakinan (agama) yang berkembang di desa tersebut, sama sekali tidak menjadi penghalang untuk membangun kebersamaan dan toleransi yang kokoh di antara sesama penganut agama. Keberadaan tempat ibadah yang notabene saling berdekatan, malah menjadi potret utuh tentang adanya pondasi kerukunan yang terbina dengan sangat harmonis. Menurut Ahmad Madani, Kepala Desa Pabian bahwa di desanya sejak dulu tetap harmonis dan rukun-rukun saja, walaupun terdiri dari beberapa agama yang berbeda. Dengan beberapa tempat ibadah yang ada di Pabian, menunjukkan masyarakat Pabian hidup dalam perbedaan, khususnya berbeda dalam keyakinan. Ketiga agama yang ada, baik Islam, Kristen dan Khonghucu, selama ini tampak memiliki rasa penghormatan yang tinggi (Wawancara, 20 Agustus 2013).

Asumsi tersebut menegaskan tentang kehidupan masyarakat Pabian yang mayoritas muslim, tetapi tetap mampu menerima keragaman agama sebagai fitrah sosial yang tidak bisa dinapikan. Kemauan untuk saling menghormati atas dasar rasa persaudaraan dan kemanusiaan, pada hakikatnya merupakan bagian integral dalam membangun kehidupan yang harmoni. Akibat pemahaman yang utuh terhadap perbedaan sosial, masyarakat Pabian yang heterogen dari sisi agama tersebut dalam perkembangannya mampu berjalan dinamis dan jauh dari problem krusial yang berhubungan dengan agama. Karena agama yang

berbeda, sama sekali tidak dijadikan sebagai alasan untuk saling memusuhi, melainkan sebagai sesuatu yang berdiri sendiri di mana agama dianggap sebagai wilayah privat yang tidak bisa diintervensi oleh siapapun. Rumah ibadah yang ada di Pabian dan berdiri kokoh dalam jarak yang sangat dekat, secara simbolik melukiskan tentang keterbukaan masyarakat Pabian dalam menerima pihak lain sebagai bagian dari komunitas sosial di lingkungannya. Sejalan dengan umur bangunan tempat ibadah yang sudah puluhan tahun itu, masyarakat Pabian selalu hidup damai, nyaman, tentram dan jauh dari masalah konflik antar agama, sebagaimana ungkapan Madura yang terkenal "*rampa' naong, beringen korong*". Falsafah "*rampa' naong, beringen korong*" ini, memang menjadi salah satu nilai-nilai yang mengakar dalam kebudayaan masyarakat Madura demi terbangunnya kehidupan yang aman dan damai. Menurut Dardiri, karena *rampak naong* ini, kerusuhan yang benar-benar atas dasar SARA nyaris tidak pernah terjadi di Madura. Orang China yang beragama Hindu, Buddha, Kristen, Katolik atau yang sudah menjadi muslim, ras Arab, India, Pakistan yang beragama Islam, hidup berdampingan dengan orang Madura. Damai, sejuk dan toleran (Dardiri, 2013: 49).

Toleransi yang dibumikan dalam kehidupan masyarakat Pabian memang selama puluhan tahun telah menjadi pegangan secara turun temurun, sekaligus telah menjelaskan tentang salah satu model desa multikultural dengan keberagaman yang beragam. Di sinilah, eksistensi masyarakat Pabian dengan kesadaran toleransinya yang tinggi dapat dikategorikan telah menjadi bagian dari masyarakat yang adil, sebagaimana digambarkan oleh Muhammad Said al-Asymawi (2012: 182) bahwa masyarakat yang adil adalah masyarakat yang memberikan toleransi kepada individu untuk hidup dalam kedamaian dengan

dirinya sendiri dan yang lainnya. Individu yang adil adalah individu yang hidup dalam masyarakat yang adil, di mana ia hidup dengan kebenaran dan konsistensi, dan memberikan toleransi kepada orang lain supaya hidup di atas kebenaran dan konsistensi.

Keberadaan non-muslim yang minoritas di tengah masyarakat Pabian yang mayoritas, menunjukkan adanya ruang terbuka yang diberikan oleh penganut muslim di Pabian. Sikap toleran yang diberikan oleh mayoritas masyarakat muslim, merupakan nilai penting dalam penataan hubungan antar agama di desa Pabian. Hal itu – pada sisi yang lain – semakin menjelaskan tentang orang Madura yang terbuka dan selalu *andhap asor* (sopan) terhadap etnis dan perbedaan-perbedaan yang lain. Karena, salah satu tradisi orang Madura yang sangat penting adalah menjunjung tinggi kesopanan. Menurut Latif Wiyata (2013 : 109) bahwa orang Madura memiliki sikap yang terbuka dan menghargai terhadap perbedaan identitas keagamaan. Perbedaan keyakinan keagamaan, menurut Latif, tidak menjadi penghalang untuk menjalin kerjasama dengan orang lain.

Karena setiap agama pasti memiliki perbedaan dengan penganut agama yang lain, sekalipun demikian, setiap agama juga memiliki persamaan yang juga sangat penting. Stark dan Glock, seperti dikutip Riaz Hasan (2006 : 46), ia menulis bahwa meskipun terdapat perbedaan besar dalam ungkapan keagamaan, ada juga persamaan yang penting dalam agama-agama tersebut, yaitu dalam hal bagaimana rasa keberagaman harus diwujudkan.

Perekat Harmoni : Silaturahmi Kultural dan Aksi Sosial

Interaksi sosial yang harmonis antar penganut agama yang tergambar

dalam kehidupan masyarakat Pabian, semakin menjelaskan tentang tidak adanya potensi konflik antaragama di Madura secara umum, masyarakat Sumenep secara khusus, lebih-lebih masyarakat Pabian. Dengan rumah ibadah yang bermacam-macam dan berdiri tegak dalam radius yang sangat dekat, dan dalam perjalanannya tidak pernah mengalami gesekan konflik atas nama agama, meniscayakan adanya komitmen kerukunan antarumat beragama. Interaksi dan komunikasi sosial antarumat beragama yang terbangun dinamis di tengah-tengah masyarakat Pabian, menurut pengamatan penulis, dilakukan dengan beberapa model komunikasi dan interaksi. Semua model komunikasi dan interaksi ini, pada gilirannya, menjadi perekat hubungan sosial umat antaragama di desa Pabian, antara lain melalui sarana silaturahmi dan bantuan sosial yang intensif, khususnya dilakukan oleh kalangan non-Muslim. Silaturahmi yang dilakukan oleh non-muslim terhadap muslim merupakan bentuk ekspresi dari kebutuhan sosial kedua belah pihak sebagai sesama manusia yang hidup dalam sebuah desa yang menyimpan keberagaman dalam keberagaman. Menurut Richard E. Porter – Larry A. Samovar bahwa komunikasi berhubungan dengan perilaku manusia dan kepuasan terpenuhinya kebutuhan berinteraksi dengan manusia-manusia lainnya. Hampir setiap orang membutuhkan hubungan sosial dengan orang-orang lainnya, dan kebutuhan ini terpenuhi melalui pertukaran pesan yang berfungsi sebagai jembatan untuk mempersatukan manusia-manusia yang tanpa berkomunikasi akan terisolasi. (Deddy Mulyana, 2006: 12).

Dua model interaksi sosial ini, tampak menjadi perekat utama hubungan antarumat agama di desa Pabian, sehingga terus terbangun dengan sangat

kuat. Silaturahmi intensif dilakukan, terutama oleh kalangan non muslim terhadap masyarakat muslim yang ada di sekitar (Wawancara dengan Muhamad Bukhari, 2 September 2013).

Dengan silaturahmi yang dilakukan oleh non-muslim dan muslim, diharapkan akan semakin merekatkan relasi antar agama, dan menghapus perasan saling curiga, karena silaturahmi bisa menjadi pintu masuk untuk melakukan dialog yang intensif bagi agama yang berbeda. *Halal bi halal* yang ditegaskan oleh Romo di atas, secara substansial mengarah pada upaya mengintensifkan silaturahmi antara muslim dan non muslim. Sebab, sebagaimana ditegaskan oleh Abd. A'la (2009: 103) bahwa *halal bi halal* dapat mempertemukan komponen bangsa dan elemen masyarakat dalam satu majelis pertemuan dan altar kegembiraan yang mungkin jarang ditemukan dalam kegiatan-kegiatan yang lain. Di sinilah, menurut A'la, sebenarnya silaturahmi menemukan tempat labuh yang cukup tepat. Dengan demikian, dendam antar pribadi, etnis, kelompok, dan bahkan antaragama seharusnya mencair, melebur, dan berubah menjadi satu rasa kebersamaan. Mereka seharusnya terikat kembali dalam humanisme universal.

Kemauan untuk membangun komunikasi dengan silaturahmi semacam ini, khususnya yang dilakukan oleh non-Muslim, dianggap sebagai salah satu pola komunikasi yang bermakna oleh kalangan Muslim yang ada di Pabian. Karena silaturahmi tidak hanya mengesankan tentang proses penghormatan terhadap pihak lain, melainkan menjadi media sosial yang mampu menumbuhkan spirit keakraban yang maksimal. Kedatangan non-muslim untuk bertamu dengan muslim, tidak hanya sekadar “menyapa” melainkan sebagai pondasi dalam memperkuat jaringan bertetangga yang memang kental dengan tradisi

masyarakat Madura. Karena, silaturahmi yang dilakukan, tidak hanya sekadar datang dan bertemu, melainkan memiliki nilai positif untuk saling mengenal dan memberikan nilai tambah dalam memperkuat hubungan antar sesama umat beragama. Silaturahmi itu bisa menjadi – meminjam kalimat panjang Ahmad Baso – saling mengenal dan saling berkunjung, yang berarti ada sesuatu yang di-*share*, yang dibagi dan dipertukarkan, sesuatu yang dikomunikasikan (Baso, 2012 : 205).

Apalagi, kegiatan berkunjung itu dilakukan oleh Romo dan petinggi Gereja yang notabene menjadi simbol elit sosial di kalangan umat Kristiani. Semangat untuk membangun silaturahmi dalam rangka menjaga kerukunan antara umat Kristiani dengan masyarakat muslim di Pabian, ditegaskan oleh Romo Agustinus Purnomo (56 tahun) dari Gereja, bahwa untuk tetap menjaga kerukunan ini saya telah memulainya, misalnya dengan cara melakukan *halal bi halal*. Selain itu, Romo juga menganjurkan kepada umatnya untuk turun ke masyarakat sekitar. Mereka seringkali menjaga diri, agar apa yang mereka lakukan, tidak sampai memunculkan bahasa Kristenisasi dari masyarakat dan mereka sering menganjurkan untuk tidak membuat kegiatan yang bermasalah (Wawancara, 20 September 2013).

Silaturahmi secara substansial merupakan salah satu bentuk interaksi sosial yang lumrah dilakukan oleh masyarakat sosial, khususnya masyarakat muslim yang memang akrab dengan istilah itu. Silaturahmi tidak hanya sekedar dijadikan sebagai bentuk ekspresi ajaran agama, tetapi juga sebagai budaya positif dalam membangun harmoni sosial antar sesama manusia yang beragama. Upaya memperkuat komunikasi yang berdampak pada penguatan relasi sosial antaragama, oleh non-muslim

juga dilakukan dalam kegiatan sosial yang bermakna, baik melalui kegiatan pendidikan, kesehatan dan bantuan sosial. Semua kegiatan tersebut, dalam praktiknya tidak hanya terbatas bagi kalangan non-muslim, tetapi juga terbuka untuk masyarakat muslim. Setiap muslim yang berkenan untuk memanfaatkan fasilitas sosial, baik pendidikan maupun kesehatan yang disediakan oleh masyarakat Kristen, mendapatkan perlakuan yang sama dan tetap tidak menapikan perbedaan keyakinan yang dimiliki.

Kondisi semacam itu, secara substansial membuktikan bahwa keragaman dalam berbagai bentuknya dapat memberikan makna yang positif bagi pengembangan kehidupan yang lebih damai dan sejahtera, seperti yang ditulis oleh M. Nur Kholis Setiawan (2012:134), keragaman bukanlah sesuatu yang negatif, melainkan suatu situasi yang memberikan ruang bagi semua orang untuk memberikan kontribusi positifnya secara optimal. Keragaman dalam keahlian, misalnya, menjadi sarana tukar menukar jasa keahlian, dan menempatkan manusia sebagai makhluk yang tidak mungkin hidup sendirian melainkan membutuhkan jasa orang lain. Bahkan, Masjid Baitul Arham yang menjadi sarana ibadah masyarakat muslim di Pabian, dalam praktiknya tidak dikelola hanya sebagai media ibadah ritual belaka, melainkan juga menjadi media sosial yang bermanfaat bagi masyarakat Pabian. Bahkan, kegiatan sosial yang dilakukan oleh pihak gereja, seperti kegiatan pengobatan gratis yang dilakukan oleh pihak gereja untuk masyarakat Pabian, juga melibatkan masjid sebagai media informasi ke masyarakat. Artinya, pada saat gereja memiliki kegiatan sosial, masjid juga berfungsi memberikan pengumuman kepada masyarakat sekitar berkaitan dengan kegiatan pengobatan yang dilakukan oleh gereja.

Pondasi Harmoni: Antara Sejarah dan Local Wisdom

Konstruksi hidup rukun dan toleran yang terbangun di tengah-tengah masyarakat multikultur Desa Pabian, tidak serta merta terbangun tanpa dasar filosofis yang dijadikan sebagai pijakan. Kekuatan nilai-nilai toleransi dan kerukunan yang menjadi perekat harmonisasi masyarakat muslim dan non-muslim, sehingga mampu berjalan dinamis secara turun temurun dan puluhan tahun lamanya, dan tidak pernah ada konflik yang bisa mengganggu proses harmonisasi yang terus berjalan dengan dinamis tersebut. Konstruksi kerukunan masyarakat Pabian, terjadi akibat beberapa hal, yaitu kekuatan historis dan nilai kearifan lokal yang membumi. *Pertama*, kekuatan historis. Berdasarkan informasi yang ada, tiga rumah ibadah yang berkumpul dalam satu lokasi di desa Pabian, salah satunya dibangun tidak lepas dari aspek sejarah yang sangat panjang, ketika masih terjadi proses imperealisisasi bangsa lain terhadap bangsa Indonesia, baik yang dilakukan oleh Belanda, China maupun Arab. Tiga bangsa ini, juga memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap kondisi sosio-kultural masyarakat Madura. Artinya, keberadaan rumah ibadah yang terletak di pinggir Kali Marengan, sejatinya tidak lepas dari proses transformasi sosio-kultural bangsa-bangsa asing yang masuk ke kota Sumenep melalui kali Marengan dan Pabian sebagai lokasi transit. Apalagi Belanda, yang memang jelas-jelas menjadikan wilayah Kalianget sebagai salah satu pusat kekuasaannya yang ditandai dengan upaya membangun benteng pertahanan (*loji*) di desa Kalimook Marengan dan berbatasan dengan desa Pabian. Kemudian wilayah sekitar benteng Kalimook dijadikan sebagai pusat permukiman orang-orang Belanda di Sumenep (Tadjul, 2008: 11).

Berdasarkan fakta itu, keberadaan umat Kristen di Sumenep, khususnya di wilayah Pabian, memiliki keterkaitan dengan orang-orang Belanda yang sudah menetap di sekitar desa Marengan, yang berarti juga meluas sampai ke desa Pabian. Pemukiman orang-orang Eropa mulai menyebar tidak hanya di Marengan, tetapi juga ke wilayah Pabian. Hal itu terlihat dari model arsitektural bangunannya yang cenderung terpengaruh oleh oleh kebudayaan *indisch*. Sementara kebudayaan *insdisch* berkembang di Indonesia sejak abad 17-18.

Aspek kesejarahan dalam konteks kerukunan umat beragama di wilayah Pabian, secara substansial jelas sekali tidak lepas dari sisi sejarah kolonialisasi bangsa asing terhadap bangsa ini. Oleh karena itu, tiga rumah ibadah yang berdiri tegak sangat harmonis, sudah berdiri tegak dalam rentang waktu yang sangat lama, sehingga sudah mengakar sangat kuat dalam jantung kehidupan masyarakat Pabian dan telah menjadi darah daging bagi masyarakat, yang pada gilirannya mampu membentuk nalar inklusif masyarakat Pabian dalam semua lapisan sosial yang ada. Sikap inklusif masyarakat Pabian ini, setidaknya telah terbangun sejak masa-masa awal zaman kolonialisasi mulai muncul ke Sumenep. Tiga bangunan rumah ibadah tersebut, memberikan petunjuk bahwa masyarakat Pabian sudah memiliki sikap inklusif yang kuat dan memberikan penghormatan terhadap umat lain dalam menentukan keyakinannya sendiri. Inklusifitas ini pada gilirannya menjadi bagian dari nalar keberagamaan masyarakat Pabian yang sangat kokoh, sehingga berdampak terhadap interaksi dan komunikasi yang dilakukan berjalan dinamis, toleran dan berkeadilan. Artinya, di mata masyarakat muslim Pabian, keberadaan non muslim tidak lagi dipandang sebagai “yang lain” (*the other/al-akhar*), melainkan sebagai

bagian dari kehidupan sosial yang setara dan berhak hidup berdampingan.

Kedua, kearifan lokal (*local wisdom*). Selain sisi historis, konstruksi kerukunan umat beragama di Pabian juga akibat pengaruh nilai-nilai budaya yang arif. Kebersamaan antara masyarakat Muslim dan non-Muslim di Pabian, terikat kuat akibat pengaruh kebudayaan yang menjadi prinsip masyarakat Pabian secara khusus dan masyarakat Madura secara umum yang berhubungan dengan konsep kekerabatan dan persaudaraan dalam konteks wacana budaya Madura. Sebab, masyarakat muslim Pabian telah memandang masyarakat non-muslim selama ini dengan posisi sebagai saudara dan sesama manusia. Akibat persepsi tersebut, keberadaan non-muslim yang telah hidup menjadi bagian dari warga Pabian, dianggap sebagai saudara sendiri (*taretan dhibi'*), sehingga keberadaannya mesti dihormati dan dihargai atau bahkan harus dibela. Menurut pengakuan Muhammad Bukhari (56 tahun), salah seorang warga Pabian bahwa mereka sudah menjadi bagian dari *taretan dhibi'*. Makanya, di antara kami sudah bisa saling menghargai. Bahkan, kalau dalam tradisi umat Islam di sini ada istilah *lo'tello'* (hari ketiga kematian) dan *to'petto'* (hari ketujuh kematian), orang Muslim diundang, dan mereka datang. Bahkan, apabila keluarga non-muslim itu, memiliki dua putra yang berbeda agama, yang satunya muslim dan satunya non-muslim, biasanya melaksanakan selamatan dua kali. Misalnya, pada saat sore hari melaksanakan tahlil dengan mengikuti anak yang beragama Islam, kemudian malam harinya, dilaksanakan dengan mengikuti anaknya yang non-muslim. Ini kerjasama yang baik, saya pikir tidak ada masalah, karena itu masalah keyakinan yang bersifat pribadi (Wawancara, 16 September 2013).

Istilah *taretan dhibi'* dalam konteks kebudayaan masyarakat Madura memiliki makna yang sangat mendalam, karena *taretan* berkaitan dengan relasi sosial antar sesama yang cukup erat. Asumsi bahwa non-muslim yang hidup di wilayah Pabian sudah diposisikan sebagai *taretan* bagi komunitas muslim, sehingga keberadaannya juga dianggap sama dengan masyarakat muslim. Perbedaan keyakinan, sudah tidak lagi dijadikan sebagai penghalang untuk membangun relasi sosial yang harmonis dan dinamis, sehingga mampu menciptakan kehidupan yang rukun dan toleran. Menurut Latif Wiyata (2002 : 60-61), kondisi kehidupan harmonis ditandai oleh dominannya semangat pertemanan (*friendship*), demikian juga sebaliknya kondisi kehidupan yang bernuansa konflik ditandai oleh dominasi perasaan permusuhan (*enmity*).

Dalam konteks itu, anggapan sebagai *taretan dhibi'* terhadap non muslim di Pabian merupakan cara pandang yang melampaui kearifan lokal, karena anggapan sebagai *taretan* menggambarkan satu persepsi bahwa non muslim pada dasarnya bukan hanya sekadar teman (*kanca* : Madura), tetapi sebagai *taretan* (saudara). Antara *kanca* dan *taretan* dalam terminologi kebudayaan Madura seringkali dimaknai secara berbeda, karena *kanca* hanya bersifat sebagai teman, sementara *taretan*, berkaitan dengan relasi seseorang yang masih ada hubungan darah atau famili. Namun demikian, apabila seseorang sudah dianggap sebagai *kanca rapet* (teman dekat), secara otomatis ia sudah dianggap sebagai *taretan*. Sebagai *taretan*, maka posisi non muslim di Pabian, secara substansial sudah diposisikan sebagai bagian dari keluarga itu sendiri. Mereka yang dikategorikan sebagai *kanca* adalah orang-orang yang saling terikat oleh

hubungan sosial dan emosional. Jika kualitas hubungan yang terjalin sebatas hubungan pertemanan biasa, orang Madura menyebutnya *kanca biyasa*, tetapi jika kualitas hubungan menjadi akrab disebut *kanca rapet*. Bahkan, jika kualitas hubungan sampai mencapai tingkatan yang sangat akrab sehingga hampir tidak berbeda dengan hubungan persaudaraan, maka *kanca* atau *kanca rapet* dapat dianggap dan diperlakukan juga sebagai anggota keluarga atau *taretan* (Latif, 2013: 19).

Oleh karena itu, non-muslim telah dianggap sebagai bagian dari tetangga yang juga harus dihormati. Pada saat masyarakat yang muslim memiliki hajatan selamatan perkawinan misalnya, mereka juga mengundang non-muslim dan mereka datang memenuhi undangan. Jadi, sudah ada perasaan saling memahami di antara mereka. Hubungan sosial dan kemanusiaan antara muslim dan non-muslim, begitu terjalin dengan baik dan dinamis, dan mereka memposisikan diri sebagai komunitas yang tidak hanya sekedar bertetangga, tetapi juga ber-*taretan* sekalipun harus berbeda keyakinan. Artinya, keberadaan non muslim dalam konteks kekerabatan budaya Madura bisa masuk dalam kategori *oreng dhaddi taretan* (orang lain menjadi saudara), sehingga keberadaannya menjadi sangat penting dalam kehidupan sosial masyarakat Madura. Hal itu yang oleh Latif Wiyata dianggap sebagai bagian dari kekerabatan semu (*pseudo kinship*) yang menjadi modal budaya dalam rangka membangun dan mengembangkan interaksi sosial dengan kelompok etnik yang lain (Latif, 2013: 181).

Kondisi yang terjadi pada masyarakat Pabian dengan kehidupan toleransinya yang tinggi sampai saat ini adalah bukti tentang kebudayaan Madura yang komitmen dalam

membangun kehidupan yang harmonis sekaligus adanya pengakuan terhadap keberagaman sebagai *sunnatullah* yang tidak bisa dinapikan. Toleransi yang terbangun di Desa Pabian, bukan tanpa dasar yang menjadi pijakan bagi masyarakat yang ada di sana, melainkan adanya kesadaran kolektif masyarakat bahwa perbedaan agama bukanlah dasar untuk saling melemahkan, tetapi sebagai kekuatan perekat sosial guna mewujudkan kehidupan yang rukun dan penuh dengan suasana damai.

Dengan kehidupan yang damai dan harmonis antar sesama penganut agama di Pabian, memunculkan asumsi bahwa mereka – disadari atau tidak – telah mampu mengamalkan ajaran agama dengan baik. Beragama pada dasarnya untuk berbuat baik kepada sesama sebagai perwujudan keberagaman yang realistis. Agama bukan hanya sekadar kepercayaan, tetapi juga perilaku atau amaliah yang berfungsi mengintegrasikan masyarakat, baik dalam perilaku lahiriah maupun yang bersifat simbolik (Hamzah, 2011 : 107).

Kerukunan dan toleransi antar-agama yang terbangun di Pabian, tidak hanya sekadar hubungan sebagai penganut agama, melainkan telah menjadi relasi antar sesama manusia yang sangat mendalam. Mereka hidup berdampingan dengan posisi keyakinan yang bebas, tetapi tetap terikat dalam ikatan sosial yang kuat, karena dalam prakteknya mereka sudah mampu menjalin hubungan persahabatan dan dapat bekerjasama dengan baik. Hidup rukun secara berdampingan (koeksistensi) dan kemauan untuk menjalin hubungan bersahabat dan bekerja sama dengan mereka yang lain dan berbeda (proeksistensi), sangat membutuhkan keterampilan bersikap untuk menghargai perbedaan dan keragaman itu (Amirulloh, 2012: 104).

Toleransi antarumat beragama yang terjadi di tengah-tengah komunitas masyarakat Pabian yang multikultur dengan segala bentuk interaksi yang dibangun, yang pada gilirannya mampu meredam gejala konflik antar umat beragama selama bertahun-tahun, sehingga mampu menjadi masyarakat multikultur dengan tingkat toleransi yang sangat tinggi. Pemahaman dan komitmen untuk membangun kondusifitas kehidupan sosial di tengah-tengah mereka yang beragama, sejatinya tidak lepas dari komitmen sosial untuk hidup harmonis, karena kunci kerukunan antar umat beragama pada hakikatnya terletak pada kemauan untuk menghargai dan menghormati setiap perbedaan dengan lapang dada. Karena substansi toleransi beragama, menurut Abu Dzarrin adalah sikap bersedia dengan penuh lapang dada untuk melihat segala bentuk perbedaan yang ada diantara umat beragama yang kemudian terejawantahkan dalam sikap saling menghargai dan saling menghormati, sehingga masing-masing umat beragama dapat merasakan kebebasan dalam mengamalkan ajaran yang diyakininya (Haris, dkk, 2008: 256).

Penutup

Kerukunan umat beragama yang hidup di Pabian secara turun temurun dan telah berlangsung puluhan atau bahkan ratusan tahun lamanya, merupakan salah satu model kerukunan umat bergama dengan spirit toleransi yang sangat tinggi. Dengan tiga rumah ibadah yang berdiri berdekatan dalam satu lokasi, semakin menegaskan tentang pola keberagamaan masyarakat Pabian yang plural di mana kebersamaan dan persamaan dijadikan sebagai perekat sosial yang tidak terbantahkan. Perbedaan agama yang

ada, sama sekali tidak dijadikan sebagai penghalang, melainkan telah dipahami sebagai sesuatu yang biasa dan tidak ada masalah. Sejarah dan nilai-nilai lokal Madura, telah dijadikan sebagai modal dasar masyarakat Pabian untuk saling memahami dan menyadari tentang makna penting hidup bersama dalam lintas agama, sehingga antara penganut agama yang satu dengan yang lainnya dapat hidup rukun dengan kekuatan toleransi yang kokoh. Modal budaya yang mereka jadikan sebagai kekuatan adalah bahwa mereka telah menganggap orang lain (agama *laen*) di Pabian sebagai *taretan dhibi'* (saudara sendiri).

Berdasarkan kajian di atas, peneliti mengajukan beberapa rekomendasi penting, terkait dengan pengembangan masalah kerukunan dan toleransi yang terbangun, khususnya di lokasi penelitian yang dilakukan. *Pertama*, kehidupan masyarakat Pabian yang rukun dan harmonis merupakan fakta sosial yang harus dipertahankan. Oleh karena itu, khusus di Pabian, perlu dilakukan penguatan spirit kerukunan antarumat di Pabian secara terus menerus, khususnya di kalangan generasi muda melalui pendidikan kerukunan dan multikultural. *Kedua*, untuk terus memperkuat kehidupan yang rukun antaragama, perlu difasilitasi adanya ruang dialog dan konsolidasi lintas agama di Pabian dalam bentuk wadah informal maupun kultural sebagai media konsolidasi antaragama yang ada. *Ketiga*, wawasan dan pemahaman tentang konflik sangat diperlukan untuk diberikan terhadap masyarakat Pabian dan masyarakat Madura secara umum, sehingga pemerintah perlu memberikan kegiatan pendidikan/pelatihan resolusi konflik secara total baik untuk masyarakat maupun elit masyarakat.

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. *Agama Tanpa Penganut: Memudarnya Nilai-Nilai Moralitas dan Signifikansi Pengembangan Teologi Kritis*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Arifin R, Tadjul Arifin. *Sejarah Perjalanan DPRD dan Perjuangan Rakyat Sumenep 1945-1950*. Sumenep: Humas & Publikasi, 2008.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. "Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural: Sebuah Konsep Alternatif," dalam *Jurnal Taswirul Akar*, edisi No. 16 Tahun 2004.
- Baso, Ahmad. *Pesantren Studies 2a*. Jakarta: Pustaka Afid, 2012.
- Djauhari, Mohamad Tdjani. *Membangun Madura*. Jakarta: Taj Publishing, 2008
- Harb, Ali. *Kritik Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Hasan, Riaz. *Keragaman Imam: Studi Komparatif Masyarakat Muslim*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Kurman, Charles, (ed). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Muhit, Haris, dkk (Ed). *Sarung & Demokrasi Dari NU untuk Peradaban Keindonesiaan*. Surabaya: Khalista, 2008.
- Mulyana, Deddy-Jalaluddin Rahmad, (ed). *Komunikasi Antar Budaya: Panduan Berkomunikasi dengan Orang-orang Berbeda Budaya*. Bandung: Rosdakarya, 2006.
- Saenabi, Beni Ahmad. *Sosiologi Agama: Kajian tentang Perilaku Institusional dalam Beragama Anggota Persis dan Nahdlatul Ulama*. Bandung: Refika Aditama, 2007.
- Santoso, Listiyono. *Teologi Politik Gusdur*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Pribumisasi al-Quran: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba, 2012.
- Shofan, Moh. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Syam, Nur. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Syamsudin, Sahiron. *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadist*. Yogyakarta: Teras, 2007.
- Syarbini, Amirulloh. *Mutiara Al-Qur'an: Pesan al-Quran untuk Mengatasi Problematika Umat dan Bangsa*. Jakarta: Prima Pustaka, 2012.
- Tualeka, Hamzah. *Sosiologi Agama*. Surabaya: Sunan Ampel Press, 2011.
- Wiyata, A. Latif . *Mencari Madura*. Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing, 2013.
- Wiyata, A. Latif. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan Identitas Keacehan, Reaktualisasi Ruang Publik dan Penguatan Kearifan Lokal Pasca Konflik dan Tsunami

Oleh:

Ibnu Mujib

Mahasiswa S3 Prodi Agama dan Lintas Budaya UGM

Irwan Abdullah

Guru Besar UGM

Heru Nugroho

Guru Besar FISIP UGM

Diterima redaksi tanggal 12 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 25 Agustus 2014

Abstract

This paper explores the new form of Acehese identity that has inspired the revival of the local in Aceh. Two important points will be explored in this paper: 1) the idea of a new Aceh and 2) how this Aceh revivalism is formulated from within. This paper studies the process of dialogue and renegotiation of local wisdom and practices and Acehese identity in public space.

This study shows that the renegotiation of public spaces that were essentially demolished due to the former conflict and the tsunami is now being rebuilt to revive the social bases that had been lost. The discourse of local wisdom has been implemented through the Qonun to maintain and implement Aceh's intellectual heritage. This communal consciousness has been actively built by many actors through various forms of dialogue and negotiation. It is thus not surprising to see an upsurge in meunasahs, gampong activities, the revival of the mosque as the center of Islamic studies, and even the centering of coffee shops in Acehese identity. These activities are all part of the idea of Aceh revival.

Keywords: *Acehnness Identity, Local Wisdom, Dialogue and Negotiation*

Abstrak

Paper ini mempertanyakan tentang wujud Aceh baru yang menjadi inspirasi kebangkitan lokal di Aceh. Dua hal penting yang akan mendukung tesis, bagaimana gagasan Aceh baru/kebangkitan aceh dirumuskan dari dalam. Setidaknya penguatan ruang publik sebagai basis pengelolaan kearifan lokal menjadi wacana penting dalam mengukur indikator berlangsungnya kebangkitan lokal di Aceh. Selain itu, proses pembentukan identitas keacehan juga menjadi salah satu pertanyaan penulisan paper ini, di mana praktiknya telah menandai ujung dari kebangkitan lokal yang sedang dirumuskan di aceh. Oleh karena itu, proses-proses dialog, maupun negosiasi seperti apa yang berkembang di Aceh akan dibahas dalam penulisan ini.

Studi ini menunjukkan bahwa renegotiasi ruang-ruang publik yang selama ini tenggelam oleh karena konflik dan tsunami, kini dibangkitkan kembali untuk menghidupkan basis-basis sosial yang telah hilang dan bahkan mengabur. Kearifan lokal wacananya sudah sampai penerapan kebijakan melalui qonun sebagai bentuk pemeliharaan warisan intelektual Aceh yang harus terus dihidupkan dan diimplementasikan. Kesadaran komunal yang dibangun oleh banyak aktor ini faktanya telah terintegrasi melalui berbagai bentuk dialog dan negosiasi yang panjang. Sehingga tidak heran jika belakangan ini di meunasah-meunasah, aktifitas-aktifitas gampong, menghidupkan masjid sebagai pusat kajian Islam, serta bahkan warung kopi pun menentukan arah identitas keacehan yang sedang dibangun, terutama sebagai gagasan acah bangkit.

Kata Kunci: *Identitas Keacehan, Kearifan Lokal, Dialog dan Negosiasi*

Pendahuluan

Kondisi sosial pasca konflik dan tsunami di Aceh menandai keterbukaan masyarakat Aceh dalam aspek sosial-budaya, ekonomi, maupun politik. Hal ini dapat dilihat pada perkembangan pemikiran dan wacana publik masyarakat Aceh, pergeseran perilaku sosial, disorientasi nilai-nilai lokal, demokratisasi politik, berkembangnya gaya hidup anak muda yang kebarat-baratan, hingga bagaimana cara masyarakat memecahkan persoalan hidupnya. Pertemuan budaya lokal dan global telah memberi pelajaran berharga bagi masyarakat lokal, tidak saja dalam bidang ekonomi-politik dan keamanan, tetapi juga di bidang sosial-budaya (Friedmen, 1991: 134). Hadirnya berbagai negara-negara donor, NGO internasional, para sektor swasta di Aceh merupakan salah satu tanda pelibatan agensi-agensi internasional dalam program-program *recovery* pasca tsunami. Oleh karena itu, hubungan lokal-global dalam hal ini tidak saja menjembatani proses *recovery*, tetapi juga sampai pada bagaimana tatanan lokal ikut didefinisikan, dikonstruksi, bahkan diimplementasikan.

Fakta ini menguatkan asumsi tentang longgarnya struktur identitas ke-Aceh-an pada masa transisi. Misalnya, kekuatan-kekuatan lokal yang dulunya dilakukan dengan sistem kolektif kini di sebagian aktifitas dijalankan dengan cara sendiri atau individu-individu. Sistem gotong royong yang menjadi salah satu bentuk kearifan tradisional masyarakat kemudian berubah menjadi praktik *cash for work*, suatu praktik yang ditawarkan sebagian besar NGO atau lembaga internasional. Di warung-warung kopi yang dulu hampir sepi dari kegiatan perempuan, sekarang tidak sedikit perempuan yang ikut dalam kegiatan di warung-warung kopi dengan *style* pemakaian jilbab setengah kepala.

Munculnya gaya hidup konsumtif, dan meninggalkan kesederhanaan juga nampak, misalnya sebelum tsunami, orang Aceh berbelanja cukup di wilayah Aceh sendiri, tetapi pasca tsunami anak-anak muda Aceh lebih memilih belanja ke Jakarta, Bali, Malaysia, Singapura, dan lain-lain (Mujib, 2010: 87).

Selain itu, LSM lokal juga mengalami disorientasi yang disebabkan oleh kesibukan dengan kegiatan penanggulangan bencana sehingga tidak fokus pada mandat organisasi mereka. LSM telah kehilangan anggota eksekutif mereka karena direkrut oleh organisasi-organisasi bantuan internasional di Aceh. Bahkan meningkatnya harga-harga pasar (barang-barang, gaji dan kendaraan) membuat mereka sangat kesulitan dalam memenuhi biaya operasional mereka sehari-hari (USAID, OCHA, MISPI, 2005).

Di tengah pergeseran identitas ke-Aceh-an tersebut, fakta lain justru menunjukkan sebaliknya bahwa asumsi di atas hanya berlangsung beberapa tahun *pertama* yaitu pada saat Aceh mengalami masa-masa transisi akibat tsunami. *Kedua*, basis-basis budaya di tingkat lokal mulai menguat pada saat identitas lokal ke-Aceh-an mengalami disorientasi. Hal ini ditandai dengan menguatnya kembali pusat-pusat kebudayaan, seperti adanya kegiatan-kegiatan pemberlakuan Syariat Islam di desa-desa, agenda kegiatan kelembagaan adat yang mengarah pada advokasi nilai lokal di tingkat *gampong* dan *mukim*, dan menguatnya kembali LSM-LSM lokal setelah mengalami stagnasi pasca tsunami Aceh. Selain itu LSM lokal juga tidak sedikit yang *concern* pada isue-isue kearifan lokal seperti halnya berbagai kegiatan keadatan dan budaya di tingkat *mukim* yang menjadi agenda utama Jaringan Kebudayaan Masyarakat Aceh (JKMA). Adanya indikator-indikator semacam ini telah menunjukkan apa yang peneliti sebut sebagai kebangkitan lokal pasca konflik dan tsunami, sebuah

konstruksi identitas ke-Aceh-an yang melibatkan agensi-agensi serta aktor sosial-politik yang sangat beragam.

Namun demikian, di sisi lain, globalisasi di Aceh juga makin tidak bisa dibendung terlebih fenomena globalisasi tersebut tidak saja terjadi di kota, tetapi juga sudah menjalar ke desa-desa. Desakan kultur global yang meluas pada masa-masa transisi pasca tsunami telah memberi pengaruh pada kehidupan sosial-budaya masyarakat secara masif, tidak saja berpengaruh dalam hal sistem nilai, sistem keyakinan, dan identitas, tetapi juga berpengaruh pada gaya hidup. Oleh karena itu, fakta tentang menguatnya kultur global di Aceh harus dimaknai sebagai tantangan tersendiri di Aceh. Momentum inilah yang memperlihatkan sebuah fakta baru yaitu sisi lain dari tsunami Aceh 2004, sebuah fakta mengenai kebangkitan lokal yang mencoba menjawab persoalan atau tantangan global sekaligus sebagai langkah memadukan dua kepentingan antara lokal dan global. Mengenai hal tersebut, Badruzaman Ismail, Ketua Majelis Adat Aceh menyebutkan bahwa saat ini Aceh menunjukkan semangat kebangkitan keacehan pasca tsunami terutama bergerak pada isu-isue kebudayaan dan hukum, pariwisata, kesenian, fashion, dan bidang jasa, di mana isinya dikembalikan pada semangat keacehan yang tertanam dalam kerangka agama dan adat Aceh dengan tetap menjaga hubungan baik dengan kekuatan-kekuatan pendukung yang ada, termasuk globalisasi (Wawancara dengan Badruzaman Ismail, Ketua Majelis Adat Aceh, 15 September 2012). Bandingkan dengan wawancara peneliti dengan informan yang sama yaitu Badruzaman Ismail pada tahun 2009 yang mengungkap berbagai penangan adat di tingkat *Munasah* dan *Gampong*.

Di tingkat ini nilai-nilai budaya lokal masih dapat dibilang belum banyak terkontaminasi oleh budaya global, karena itu harus dipertahankan yaitu dengan cara advokasi nilai-nilai budaya khususnya pada anak muda di tingkat *Gampong* dan *munasah* di wilayah Banda Aceh (Laporan penelitian hibah agama dan bencana, CRCS-UGM tahun pertama, 2010).

Di sisi lain konstruksi identitas ke-Aceh-an menjadi konteks yang tidak dapat dipisahkan di tengah kontestasi berbagai latar belakang agensi yang ada, khususnya di Banda Aceh. Munculnya beragam aliran Islam, praktik-praktik kekerasan pada perempuan, penyesatan atas pandangan maupun aliran lembaga keagamaan tertentu misalnya di Aceh adalah bias yang sesekali harus dibaca lewat pemahaman-pemahaman politis dan kekuasaan semacam ini. Persepsi suatu kelompok di dalam masyarakat yang kompleks akan melahirkan batas-batas atau teritori identitas bagi kelompok yang lain. Oleh karena itu, peluang konflik akan menjadi lebih terbuka pada saat berbagai bentuk persepsi muncul secara masif, menjustifikasi kelompok yang lain, belum lagi jika malah memunculkan klaim-klaim yang sengaja direproduksi secara terus menerus tanpa ada klarifikasi.

Untuk itu, belajar memahami identitas kelompok yang lain adalah bagian yang penting untuk menghilangkan persepsi negatif (Appadurai, 1994: 101) dengan cara menumbuh-kembangkan tradisi dialog yang disertai negosiasi-negosiasi di berbagai struktur lapisan antar komunitas, diversitas budaya, bahkan antar partai-partai politik melalui penguatan dan reaktualisasi ruang-ruang publik di Aceh.

Apa yang terjadi di Aceh akhir-akhir ini, baik konflik yang disebabkan

oleh faktor ekonomi politik, – sebagai warisan konflik lama dengan bentuk baru – meluasnya krisis kebudayaan dan identitas Aceh, beragam bentuk krisis moral yang menyebabkan anutan-anutan sistem tradisional memudar. Hal tersebut, selain diakibatkan oleh mobilitas internasional yang terjadi di Aceh pasca tsunami juga merupakan bagian integral dari perubahan sosial di Aceh atau disebut deterritorialisasi budaya (Abdullah, 2006: 136). Di samping itu, pergeseran praktik-praktik sosial, seperti melemahnya ikatan-ikatan tradisional, serta komunalisme yang telah lama retak juga bagian dari indikator yang melekat pada jantung perkembangan perilaku kultural di Aceh (Abdullah, 2005:11). Bahkan, munculnya identitas baru baik yang berkembang melalui praktik primordialitas maupun yang dipaksakan dengan hukum-hukum modernitas pada perkembangan terakhir, telah ikut mempertanyakan otoritas berbagai agensi dan para aktor yang terlibat dalam program rehabilitasi dan rekonstruksi pasca konflik dan tsunami di Aceh.

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana identitas lokal Aceh yang sedang diperebutkan melalui kontestasi berbagai aktor dan agensi ini dapat direproduksi dan menjadi nilai anutan yang berpihak pada kearifan lokal masyarakat Aceh, khususnya nilai-nilai keadatan dan keagamaan Aceh yang telah lama menjadi ideologi kerakyatan (*popular ideology*) bagi masyarakatnya (Ali, 2006: 4). Oleh karena itu, studi ini selanjutnya akan menakar kekuatan dan potensi ruang publik di Aceh untuk penguatan kearifan lokal dan sekaligus identitas lokal yang kini perkembangannya sedang disandera oleh kekuatan-kekuatan global, dan aktor serta agensi lainnya termasuk masyarakat, negara dan pasar.

Aceh Pasca Konflik dan Tsunami

Era kebebasan dan keterbukaan pasca konflik dan tsunami Aceh merupakan simbol peradaban baru masyarakat Aceh, sekaligus indikator penanda terjadinya pergeseran pada ranah suprastruktur, termasuk di dalamnya nilai-nilai ke-Aceh-an yang kini sedang menemui masa disorientasi. Berbagai bentuk struktur nilai-nilai tradisional, keagamaan, keadatan, hingga pada sub-kultur masyarakat Aceh kini sedang mengalami redefinisi atau apa yang kerap kali disebut mengalami transformasi secara meluas. Bahkan kebebasan pasca konflik juga dipahami sebagai pembudayaan nilai baru yang terkadang berhadap-hadapan dengan nilai-nilai asli (*indegenius values*).

Tantangan nyata pada era global di Aceh adalah semakin kompleksnya berbagai bidang kehidupan karena adanya teknologi informasi, telekomunikasi, dan transportasi yang membawa pengaruh terhadap berbagai nilai dan wawasan masyarakat akan dunia global secara umum. Tantangan global yang dihadapi masyarakat Aceh dapat dirumuskan dalam studi ini, antara lain: *Pertama*, sikap individualisme, yaitu munculnya kecenderungan mengutamakan kepentingan diri sendiri di atas kepentingan bersama, memudarnya solidaritas dan kesetiakawanan sosial, musyawarah mufakat, gotong royong, dan sebagainya. *Kedua*, sumber referensi ketokohan generasi muda tidak lagi kepada para pejuang, ulama, dan jati diri bangsanya yang memiliki peran penting bagi sebuah nasionalisme kelokalan/kebangsaan, melainkan bergeser pada lebih mengenal dan mengidolakan artis, bintang film, dan pemain sepak bola asing yang ditiru dengan segala macam aksesorisnya. *Ketiga*, banyaknya masyarakat yang sudah acuh tak acuh terhadap ideologi

atau falsafah negaranya, bahkan kesukumannya. Mereka sudah tidak tertarik lagi menjadikannya sebagai sumber anutan, bahkan lebih cenderung bersifat kritis dengan cara membandingkan dengan ideologi lain yang dianggap lebih baik dan tepat. *Keempat*, adanya diversifikasi masyarakat, yaitu munculnya kelompok-kelompok masyarakat dengan profesi tertentu yang terus berkompetisi dalam berbagai bidang kehidupan guna mencapai tingkat kesejahteraan yang bertaraf internasional (mengglocal). *Kelima*, keterbukaan yang lebih tinggi, yaitu tuntutan masyarakat terhadap penyelenggaraan, pemerintah yang lebih mengedepankan pendekatan dialogis, demokratisasi, supremasi hukum, transparansi, akuntabilitas, efektivitas, dan efisiensi.

Kelima tanda perubahan sosial di atas merupakan bagian yang tidak bisa dipungkiri dalam kehidupan kontemporer saat ini. Tidak saja berlangsung pada ranah generasi mudanya, melainkan juga generasi aktif yang masih mengikuti perkembangan-perkembangan modernitas. Terlepas dari siapa yang menjadi pelaku sejarah dalam perubahan sosial belakangan ini di Aceh, paling tidak bias perubahan itu juga dapat dilihat dalam praktik-praktik masyarakat sebagai berikut: *fashion* anak muda perempuan Aceh misalnya, praktik komodifikasi semacam ini juga bagian dari dampak yang diakibatkan oleh meluasnya globalisasi di Aceh. Selain itu, tradisi silaturahmi tatap muka dengan berkunjung kepada famili yang menjadi kebiasaan masyarakat pada umumnya misalnya harus digantikan dengan keberadaan handphone, facebook, twitter, dan lain-lain yang kehadirannya mau tidak mau telah dipaksakan oleh suatu keadaan. Keadaan semacam ini yang menyebabkan nilai-nilai tradisional

yang muncul sebagai bentuk identitas lokal masyarakat akan mengalami kelumpuhan. Inilah apa yang dalam teori sosial disebut sebagai “hegemoni global” (Rais, 2008: 62), di mana dengan tanpa sengaja sebuah pengaruh kultur global menyebabkan sendi-sendi kehidupan lokal dikuasai oleh kekuatan global, yakni para pengendali kapital yang berkembang sampai detik ini.

Tanda dari sebuah gejala sosial di atas, disadari atau tidak, persoalannya akan menjadi krusial ketika berlawanan dengan nilai-nilai lokal yang telah terbangun lama dan berlangsung di dalam suatu masyarakat Aceh. Bahkan yang demikian ini dapat muncul secara meluas ketika: *Pertama*, sistem dan kontrol sosial dalam masyarakat mulai melemah. *Kedua*, tidak adanya suatu kekuatan dari dalam yang menginisiasi bentuk-bentuk revitalisasi nilai-nilai lokal. *Ketiga*, tidak berfungsinya ruang-ruang publik secara maksimal sehingga kegunaannya justru dimanfaatkan oleh produk-produk kapital yang menghiasi praktik sosial masyarakat Aceh belakangan ini secara meluas. *Keempat*, nilai tawar masyarakat rendah sehingga negosiasi identitas yang dilakukan juga sangat terbatas. *Kelima*, terlepas dari keempat persoalan di atas, harus diakui bahwa globalisasi tidak saja menawarkan produk-produk global, melainkan ia juga mengajari masyarakat akan kemerdekaan individu dan itu artinya sebuah pembelajaran dalam mengelola kearifan lokal.

Untuk mengidentifikasi bagaimana identitas ke-Aceh-an mengalami perkembangan pembentukannya dari waktu ke waktu, di bawah ini akan diuraikan secara singkat peta perkembangan pembentukan identitas ke-Aceh-an dari sebelum sampai setelah tsunami.

Peta Perkembangan Pembentukan Identitas Keacehan Sebelum dan Sesudah Tsunami

Penjelasan tentang sejarah ke-Aceh-an merupakan suatu hal yang dinilai penting untuk melihat aspek-aspek geneologis identitas keacehan, bagaimana identitas itu dikonstruksi pada masa-masa kolonial hingga pasca kolonial, termasuk masa-masa yang paling sulit bagi masyarakat Aceh sendiri yaitu menjadikan negara sendiri sebagai musuh (*enemy*) yang berlangsung puluhan tahun, yang kemudian disudahi dengan gelombang tsunami 2004 yang maha dahsyat itu. Studi ini akan menjelaskan tema-tema sentral yang dinilai cenderung atau dominan berpengaruh pada konstruksi identitas keacehan selama ini.

Dalam hal ini peneliti akan memetakan sejarah perjalanan identitas ke-Aceh-an masyarakat Aceh melalui empat kajian pokok di antaranya: a). Ke-Aceh-an yang dibangun pada masa-masa kolonial, b). Ke-Aceh-an yang dilekatkan dengan ke-Melayu-an atau konstruksi budaya Melayu, c). Ke-Aceh-an yang melembaga dalam konstruksi keagamaan atau Islam dalam hal ini, dan selanjutnya, d). Ke-Aceh-an yang direproduksi melalui tatanan-tatanan modernitas. Empat kerangka pembentuk identitas keacehan ini menurut peneliti mewakili penjelasan kajian-kajian yang memenuhi unsur-unsur pembentukan identitas secara teoritis baik dalam konsepsi-konsepsi sejarah sosial-politik, budaya, aktor, sampai dengan kerangka fenomenologis, yang di dalamnya terdapat rumusan bahasa, perilaku maupun nilai-nilai budaya setempat. Oleh karena itu, selanjutnya akan diuraikan bagaimana identitas ke-Aceh-an telah direpresentasi oleh setiap kerangka pokok perubahan. Keempat hal tersebut antara lain: *Pertama*, identitas ke-Aceh-an sebagai konstruksi kolonial. Setidaknya telah diwakili oleh tiga episode penting sekaligus bersejarah bagi masyarakat Aceh (Reid, 2005: 63).

Episode pertama, masa pendudukan Portugis yang bermarkas di Pidie yaitu pada abad 16. Episode kedua, Aceh dalam masa perang melawan Belanda pada tahun 1873. Dalam beberapa hal, masa inilah yang biasa orang menyebutnya dengan "Perang Aceh" (1873-1942). Dalam hal ini, Aceh juga memiliki soliditas hubungan di antara para elit lokal seperti kekuatan yang dimiliki oleh Sultan sendiri, kemudian Uleebalang (kaum aristokrat), serta yang tidak bisa ditaklukkan begitu saja yaitu kekuatan Ulama. Dengan tiga kekuatan besar inilah kemudian perang ini dinyatakan sebagai ekspedisi yang gagal oleh Belanda. Kemudian tidak lama setelah itu, Belanda melancarkan ekspedisi kedua pada bulan Desember tahun 1873 dan akhirnya berhasil mengalahkan Aceh atas peranan dan saran hasil penelitian C. Snouck Hurgronje dengan pecahnya tiga kekuatan civil society (Sultan, Uleebalang, dan Ulama) (Alfian, 1992: 122). Episode ketiga, masa pendudukan Jepang. Pada perkembangan inilah Aceh mengalami kemunduran atau kehancuran. Roda kekuasaan pada kesultanan dianggap tidak mampu melawan kekuatan Jepang, tidak saja pada aspek pelemahan perekonomian Aceh, tetapi pada saat yang sama terjadi peminggiran identitas dan praktik-praktik keagamaan Aceh sebagai target misi besar Jepang. Sehingga tidak heran jikalau Aceh sudah dikenalkan dengan praktik intoleransi atau perilaku radikal dalam keagamaan.

Kedua, identitas ke-Aceh-an sebagai konstruksi Melayu. Di sini dijelaskan bagaimana dalam sisi yang lain identitas keacehan juga dibentuk oleh narasi-narasi Melayu, baik perannya sebagai representasi "outsider" maupun kemungkinan kemungkinan "insider" yang secara geneologis ke-Melayu-an lahir dari rahim etnisitas Melayu yang ada di Aceh. Di Malaysia sendiri etnik Melayu sudah mulai bergeser ke arah nasionalisme dan ideologi. Sementara

Menurut pemahaman umum di Malaysia, orang Melayu adalah mereka yang lahir sebelum 1957, beragama Islam, dan berbahasa Melayu (Kamarruzzaman, 2009: 67).

Beberapa contoh yang menandai keberadaan peradaban melayu di Aceh diantaranya: sejarah tentang kerajaan-kerajaan Islam seperti kerajaan Lamuri, Daya (1520), Pidie (1521), dan Pasai (1524), selain kerajaan Islam melayu juga mengejawantah dalam bentuk sastra atau hikayah Aceh, seperti Bustan as-Salatin (karya Nuruddin ar-Raniri), kitab Hikayah Akhbarul Karim yang berisi tentang ajaran ketuhanan dan fiqh, dan masih banyak bentuk-bentuk hikayah yang lain. Bahkan sebelum Islam masuk ke Aceh, bahasa Melayu digunakan sebagai bahasa perantara untuk berdagang, tetapi tidak begitu berkembang karena pada zaman sebelum Islam perdagangan di Aceh tidak meluas pasarnya, tetapi setelah masuknya Islam keadaan perdagangan di Aceh maju dan berkembang serta pasarannya pun tersebar ke pelabuhan-pelabuhan antar bangsa (Naquib alAtas, 1990:57). Kedatangan Islam membawa pengaruh besar di Aceh, baik dalam bidang bahasa maupun kesusasteraan, karena sumbangan agama Islam dalam pembentukan dan perkembangan bahasa Melayu sangat besar, yaitu dengan meningkatkan tarafnya sebagai alat pengucapan intelektual dan sekaligus sebagai "*Lingua Franca*" untuk berhubungan dengan berbagai suku bangsa di Aceh (Timoty, 2006: 29).

Ketiga, identitas ke-Aceh-an sebagai konstruksi Islam. Pengaruh Islam di Aceh justru diperdebatkan dari perspektif geneologinya apakah Islam Aceh di bawa/datang dari Arab Timur Tengah, Melayu, atau bahkan Persia. Masing-masing akan menentukan mazhab Islam yang kini dipeluk oleh orang Aceh. Terlepas dari mazhab Islam di Aceh, Islam secara umum hampir menjadi identitas

tunggal yang tidak adaandingannya di Aceh, bahkan Islam menjadi ideologi kerakyatan (*populer ideology*) (Ali, 2006: 7). Islam di Aceh tidak saja tercermin dari teks fisik kuantitatif kependudukan yang menunjukkan muslim mayoritas, tetapi Islam juga menjadi kerangka anutan baik dari konteks sosial, budaya maupun politik masyarakat Aceh, termasuk disandingkannya Islam dan adat menjadi dua hal yang tidak bisa dipisahkan di Aceh dan pemberlakuan perda/qanun Syariat Islam yang merupakan bagian yang tidak bisa dilepaskan dari ke-Aceh-an sebagai konstruksi Islam, terlepas apakah mazhab ini sebagai bentuk konstruksi negara (*state construction*) maupun suatu yang sifatnya kehendak komunal (*being communal*) masyarakat Aceh. Sampai pada batas itu, munculnya mazhab atau aliran-aliran Islam di Aceh yang juga bagian dari fakta yang harus dilihat sebagai objek material pluralitas kebudayaan Islam Aceh (Aspinal, 2009:104).

Keempat, identitas ke-Aceh-an sebagai konstruksi modernitas. Ke-Aceh-an sebagai konstruksi modernitas ini dapat dilihat dari konteks historis maupun aspek budaya Aceh yang belakangan berkembang. Kebijakan-kebijakan Orde Baru salah satunya yang telah memaksa suatu keadaan Aceh mengalami ketidakadilan, peminggiran identitas, sampai tekanan-tekaanan politik akibat kesewenang-wenangan rezim kekuasaan orde baru (Hadi, 2007: 48). Selain itu, konteks modernitas juga ditunjukkan dengan hadirnya *memorandum of understanding* sebagai peletak dasar perdamaian dan demokratisasi politik Aceh yang sampai saat ini masih dalam proses menjaga perdamaian (*peace keeping*) (Kingsbury, 2006: 33). Selain sebagai proses budaya perdamaian, Aceh juga sangat kental dengan intervensi politis, keterlibatan dunia internasional juga ikut saling mendefinisikan identitas ke-Aceh-an. Di sinilah masa depan Aceh

akan ditentukan oleh siapa dan dalam kapasitas apa mereka berpihak terutama dalam proyek-proyek perdamaian Aceh, termasuk aktor-aktor negara, pasar dan masyarakat akan menjelaskan dan bahkan ikut merekonstruksi ke-Acehan. Oleh karena itu, secara teoritis siapa yang memiliki modal yang kuat dialah yang akan dominan meredefinisi identitas keacehan (Bourdieu, 1993).

Euforia kebebasan dan keterbukaan yang terjadi pasca konflik dan tsunami juga dapat dilihat ketika bagaimana proses rehab-rekon (*rehabilitation and reconstruction process*) ikut menciptakan *angle* dalam merumuskan konstruksi identitas Aceh. Apa yang disebut sebagai disorientasi identitas hampir dialami oleh masyarakat Aceh, meski kemudian dibangkitkan kembali melalui konsep-konsep dan gagasan Aceh baru yang dikembangkan baik melalui wacana tentang penguatan Aceh sebagai subjek studi tersendiri atau apa yang disebut (Acehnologi), sampai pemberlakuan Qonun Aceh (PERDA) dan UUPA. Tiga momentum di atas telah mempengaruhi konstruksi identitas Aceh mulai dari masyarakat yang dipinggirkan secara politik, maupun kultural sampai pada masyarakat Aceh yang kini secara berlahan-lahan merasakan kemerdekaan berpolitik dan berbudaya.

Reaktualisasi Ruang Publik Sebagai Gagasan Aksi Dari Dalam

Ruang publik merupakan entitas ruang yang memiliki nilai historisitas, identitas, serta bahkan soliditas personal bagi pemiliknya, ia akan menjadi cair, longgar dan bahkan sangat strategis, karena ia terus menerus diredefinisi makna dan fungsinya. Sehingga tidaklah heran jika kemudian ruang publik menjadi ruang bersama dalam identitas, budaya, sampai bahkan kepentingan yang berbeda. Batas-batas kebudayaan tampak

mencair, berbagai bentuk negosiasi, penyelesaian konflik, transaksi bisnis, dan juga termasuk konsolidasi partai sekalipun dapat diselesaikan di dalam ruang kebudayaan semacam ini. Hal demikian itu, relatif mampu dilakukan tidak saja dalam ruang-ruang formal tapi lebih sebagai kerangka informal yang mungkin akan menjadi aset baru bagi tumbuhnya potret kearifan lokal yang penting bagi kehidupan masyarakat Aceh (Brubaker, 2004: 67) termasuk juga bentuk bentuk ruang publik lainnya di Aceh.

Kearifan lokal yang dibangun sebagai ideologi budaya di Aceh membutuhkan simbol-simbol identitas yang tentunya tidak saja diterima oleh masyarakat Aceh dengan berbagai konsensus moral yang diciptakan, tetapi juga mampu menjembatani keragaman yang datang dari berbagai subkultur yang berkembang di Aceh. Jika dilihat dari akar historis kulturalnya, selain *meunasah*, *mukim*, *gampong*, *mesjid*, tetapi juga bahkan warung kopi di Aceh misalnya bukan tidak mungkin muncul sekedar pengganti hiburan, tempat nongkrong, serta tempat berbagi informasi bagi orang-orang Aceh (Kompas, 2011: Mei). Melalui proses yang demikian natural inilah, kemudian di setiap ruangnya melahirkan bentuk-bentuk komunalitas yang kokoh di Aceh. Oleh karena itu, proses budaya yang berkembang demikian natural ini harus dihargai sebagai narasi budaya yang memiliki peran penting bagi transformasi ruang yang kini sedang menggejala di tanah rencong ini.

Bentuk-bentuk *public space* semacam ini, disadari atau tidak telah menjadi tanda yang mengukuhkan sebuah identitas baru (Edelmen, 2001: 201), melalui bertemunya beragam orang, lembaga, status sosial dan bahkan identitas yang multikultur sekalipun. Pada tingkat pergeseran mode seperti ini, penciptaan narasi kebudayaan yang melintasi batas-batas teritori kebudayaan Aceh, di satu sisi, warung

kopi juga bahkan mampu menjadi perekat budaya yang dapat diterima oleh berbagai tingkat sosial yang berbeda. Namun di sisi yang lain, bentuk-bentuk penciptaan ruang publik semacam ini juga bagian dari proses perubahan eskalasi budaya yang kini mulai merangkak pada pencarian identitas baru, khususnya pada generasi paling aktif yaitu anak muda kota Aceh. Sejalan dengan itu, tahap ini harus dibarengi dengan bentuk-bentuk pembacaan gejala perubahan kebudayaan secara lebih kritis.

Selain warung kopi, *meunasah* dan *mesjid* misalnya, keduanya juga memiliki peran kebudayaan yang tidak kalah pentingnya terutama dalam menjawab tantangan global ini. Di Aceh Hubungan *meunasah* dengan mesjid dalam patron simbol budaya adat Aceh, telah dimaknai dengan narit maja (*hadih maja*) "*Agama ngon Adat (hukum), lagei dzat ngon sifeut*". *Meunasah* adalah sentral pengendali proses interaksi sosial masyarakat, karena saling membutuhkan kesejahteraan sesama manusia dalam komunitas *gampong* (antar *gampong*), sehingga melahirkan adat, adat istiadat dan tatanan adat. *Meunasah* sangat terikat dengan kehidupan *gampong*, karena *gampong* sendiri merupakan unit persekutuan masyarakat hukum yang menurut Van Vollenhoven dapat dimanfaatkan untuk mengetahui hukum, menyelidiki sifat dan susunan badan-badan persekutuan hukum, dimana dalam kehidupan sehari-hari orang-orang dikuasai oleh hukum. Persekutuan merupakan kesatuan-kesatuan yang mempunyai tata susunan yang teratur dan kekal serta memiliki pengurus dan kekayaan sendiri, baik kekayaan material maupun kekayaan immateril (Wignjodipuro, 1979: 85-86).

Sementara mesjid (*mesjid*) dilahirkan oleh kebutuhan mukim (beberapa *gampong*), karena kebutuhan nilai-nilai aqidah/syariat, terutama shalat Jum`at. Sejarah mukim tumbuh

dalam konteks diperlukan 40 orang untuk mendirikan shalat Jum`at (S.Hurgronje, 1985: 91). Dengan demikian, peran mesjid adalah syariat, sedangkan peran *meunasah* adalah adat yang saling bersentuhan (siklus dakwah/komunikatif) yang kemudian melahirkan suatu paduan sikap perilaku (kebersihan adat dilakukan oleh agama (mesjid) dan kekuatan tegaknya agama dikokohkan dengan adat (*meunasah*). Kontribusi peran *meunasah* dan mesjid dalam kehidupan sosial budaya adat Aceh, telah memperkokoh otoritas dan otonomitas dua kawasan tatanan kehidupan masyarakat, yaitu kawasan *gampong* dan mukim. Oleh karena itu, *Gampong* merupakan kesatuan masyarakat hukum yang merupakan organisasi pemerintahan terendah langsung di bawah mukim yang menempati wilayah tertentu, dipimpin oleh *keuchik* dan yang berhak menyelenggarakan urusan rumah tangganya sendiri. *Keuchik* adalah Kepala Badan Eksekutif *gampong* dalam penyelenggaraan pemerintahan *gampong* (Qanun No.5:2003). *Keuchik* memegang fungsi *Mono Trias Function* (manunggal tiga fungsi: eksekutif, legislatif dan yudikatif) yang dibantu oleh Tuha Peut (A.J.Vleer/ PDIA, 1978: 1-4) dan Imeum *Meunasah*, beserta sekretaris *gampong* sebagai perangkat *gampong* (Badruzzaman: 2002: 34)

Terlepas dari peran normatifnya, *meunasah* misalnya juga harus dilihat sebagai bagian dari subkultur yang mempertemukan berbagai budaya dan identitas baru. Bisa dibayangkan, munculnya kultur global yang meluas di Aceh, secara pelan tapi pasti telah membentuk orientasi, mentalitas, gaya hidup (Harris, 1997: 112), dan bahkan terbentuknya struktur sejarah baru yang akan membawa masyarakat Aceh larut pada simbol-simbol politik kebudayaan semacam ini. Sehingga tidak heran, ruang publik semacam ini, pada saatnya akan menjadi agen baru bagi tumbuhnya

budaya keterbukaan di Aceh, setelah lama larut dalam jeratan konflik yang bertahun-tahun membebani kecerdasan lokal masyarakat Aceh. Dengan demikian, ia juga harus dimanfaatkan sebagai ruang budaya yang produktif dan memberi semangat inovasi bagi kecerdasan-kecerdasan lokal yang lain.

Sebagai bentuk ruang kebebasan dan keterbukaan di Aceh, *meunasah* juga tidak menutup kemungkinan melahirkan apa yang disebut oleh ahli dengan munculnya “politik ruang”, di mana ruang publik seperti ini pada gilirannya juga menjadi ajang kontestasi kekuasaan di Aceh. pemanfaatan ruang kebudayaan seperti ini juga dapat dilihat melalui beberapa hal penting sebagai penanda proses perubahan di Aceh, di antaranya: *pertama*, *meunasah* telah menegaskan identitas (Friedmen, 1995) ke-Aceh-an baru, meski dulunya juga telah menjadi pola kebudayaan yang mengakar, namun, pada konteks pasca konflik dan pembangunan Aceh, kini *meunasah* karakternya telah semakin mangakar secara kuat. Hal ini menunjukkan bahwa identitas ke-Aceh-an mulai bergeser ke arah subkultur yang produktif dan harus dikembangkan dan dikelola menjadi media komunikasi yang lebih punya nilai tawar kebudayaan.

Kedua, *meunasah* telah memperluas ruang kebudayaan (*cultural space*) (Appadurai, 1994:193) di Aceh. Masuknya kultur global pasca tsunami juga telah menandai berbagai warisan perubahan di berbagai tingkat, mulai dari gaya hidup, pandangan hidup, mentalitas, imajinasi, bahkan materialisasi nilai-nilai telah meluas di jantung kehidupan masyarakat Aceh. Hal yang paling mencolok untuk menggambarkan pola ini adalah ketika hampir sebagian besar NGO nasional maupun internasional sudah mulai *kukut* dari proses pembangunan Aceh, akibat yang ditimbulkannya juga membawa dampak yang tidak ringan bagi

perubahan masyarakatnya, seperti pada ketergantungan yang mulai berpengaruh pada aspek mentalitas orang Aceh, pola konsumtif mulai mengakar pada ranah anak muda kota Aceh, dan pengangguran yang juga mulai meluas di berbagai tingkat di kota maupun di pedesaan Aceh.

Fakta ini menunjukkan bahwa ruang kebudayaan Aceh tidak saja diciptakan oleh masyarakat Aceh sendiri, tetapi ia juga bagian yang ditimbulkan oleh akibat meluasnya kultur global yang sengaja atau tidak telah melebar pada ruang-ruang kebudayaan semacam ini. Oleh karena itu, tidak heran jika *meunasah* pada suatu saat akan menggantikan ruang-ruang “kebudayaan induk” yang telah mapan sebelumnya. Keberadaannya bahkan telah menjadi bagian yang tidak saja menjadi sebuah pusat komunikasi masyarakat, tetapi ia telah memperlihatkan karakteristik kebudayaan yang mampu mendominasi akar kebudayaan yang lain di negeri syariah ini.

Ketiga, selain *meunasah* telah memperluas ruang kebudayaan, ia pada saatnya juga akan menjadi model bagi tempat bertemunya diversitas budaya (Green, 1995: 35) khususnya pada perkembangan kebudayaan yang sedang mengalami masa transisi panjang seperti Aceh. Bentuk-bentuk kearifan lokal (*local wisdom*) semacam ini tidak dapat kita temukan dan kita bentuk dengan mudah di tempat lain. Sebab supporting sistem yang berlaku di setiap ruang budaya tidak selalu memiliki karakteristik yang sama, sehingga setidaknya karakteristik mendasar dari sebuah pola perilaku, baik individu, kelembagaan, simbol-simbol budaya, nilai-nilai, hingga bahkan pilihan-pilihan hidup yang dibangun musti memiliki kemiripan (Fatherstone, 1995). Dengan demikian, berbagai bentuk aktifitas di *meunasah* telah menjadi tempat rujukan yang memiliki nilai historis kultural di Aceh, bahkan nantinya akan

menjadi jujukan tidak saja pejabat daerah atau terbatas pada individu-individu masyarakat Aceh, tapi juga para elit partai lokal-nasional, intelektual, penulis, bahkan akademisi.

Oleh karena itu, meski kehadirannya tidak menegaskan sebuah pesan atau misi tertentu, tetapi pada saatnya mau tidak mau, ruang publik semacam ini akan mengalami redifinisi yang terus menerus sejalan dengan pertumbuhan kebudayaan global yang mengikutinya. Apa yang disebut dengan politik ruang – di dalam kacamata antropologi politik – bahkan juga akan terjadi di ruang-ruang sosial semacam ini. Di mana *meunasah* yang dibangun dengan akar dan karakteristik lokal, pada saatnya akan diisi dan digantikan oleh suatu ruang budaya yang bahkan mendukung suatu pola hubungan kekuasaan yang berkembang. Sehingga pada saat tertentu *meunasah* akan dibangun, dipelihara, dilestarikan, bahkan diubah menurut selera politik kebudayaan yang berkembang untuk menjamin kelestarian sebuah kelompok elit yang sedang berkuasa.

Sebagai sebuah ruang budaya, *meunasah* musti didudukkan sebagai narasi kebudayaan yang akan selalu mengalami pergeseran orientasi sekaligus maknanya. Sehingga perlu pemahaman yang lebih kritis dalam melihat gejala transformasi ruang semacam ini. Terlebih tahun-tahun belakangan ini merupakan momentum kompetisi politik pada aras lokal yang sedang bersaing ketat. Sejalan dengan itu, dengan berkembangnya ruang sosial-budaya seperti *meunasah* atau disebut *public space* di Aceh dalam studi ini, diharapkan akan mengembalikan nilai-nilai keacehan yang telah mulai menghilang, ikatan-ikatan tradisional yang melemah, termasuk pada referensi ketokohan yang mulai hilang dapat ditemukan kembali.

Oleh karena itu, bisa dibayangkan sebuah resistensi orang Aceh ketika

proses enkulturasi tidak lagi didominasi oleh agen-agen tradisional seperti orang tua, pemimpin agama, dan adat. Proses konstruksi nilai yang demikian ini, telah dilakukan dengan cara yang sangat kompetitif oleh beragam agen yang berbeda (Abdullah, 2005), mulai dari agen negara, pasar, dan masyarakat sendiri. Di mana seharusnya lebih menentukan pola anutan yang dikembangkan sebagai narasi yang diciptakan melalui *local genius* masyarakat Aceh. Pertanyaannya adalah bagaimana bentuk-bentuk *public space* seperti *meunasah*, mesjid, *gampong*, *dayah*, bahkan warung kopi dapat dikelola menjadi agen perubahan budaya yang mampu mengembalikan Aceh dari masa-masa krisis semacam ini.

Pada batas yang demikian itu, tidak heran jika belakangan ini ada persoalan krusial yang penting untuk dicermati yang melibatkan persoalan ekonomi politik, serta sosial budaya, yaitu:

“terjadi antara salah satu anggota dewan dengan mahasiswa. Saat sekelompok mahasiswa yang berasal dari Forum Pemuda dan Mahasiswa Pantai Barat Selatan (FPMP-BAS) dan Forum Bersama Mahasiswa Poros Leuser (FBMP Leuser) yang datang ke DPRA, mengaku tidak begitu lancar dalam bahasa Aceh sehingga meminta agar komunikasi dengan salah satu anggota dewan tersebut dilakukan dalam bahasa Indonesia. Namun, anggota dewan tersebut menolak dan menyebut para demonstran sebagai demonstran yang tidak jelas, bukan orang Aceh. (Harian Aceh 16/02/2011 dan 18/02/2011)”.

Persoalan yang demikian ini tidak saja menjelaskan perdebatan soal identitas ke-Aceh-an, juga bukan pula tidak hanya menyangkut pluralitas etnis di Aceh, tetapi juga menyangkut persoalan nasionalisme dan kebangsaan yang mestinya direspon secara kritis. Oleh karena itu, hubungan

dialektis antara identitas lokal dan global membawa beban historis yang beragam di Aceh. Benturan paradigma dalam mengelola diversitas kelompok di Aceh merupakan suatu fakta terbatasnya “ruang publik” yang diciptakan. Gesekan antar aliran atau kelompok Islam baru-baru ini misalnya adalah suatu bagian kecil dari konflik identitas yang kurang mendapatkan sentuhan ruang publik secara maksimal, sehingga identifikasi terhadap diversitas kelompok Islam tidak terbangun dengan efektif. Pada batas inilah sistem sosial suatu masyarakat tengah mengalami disfungsi sosial yang tidak lain sebagai akibat dari kluster-kluster sosial yang tumbuh secara masif dan dalam pengelolaan ruang publik yang terbatas (Hall, 1990: 97). Oleh karena itu pula, pertumbuhan kelompok-kelompok Islam secara bebas itu harus dikelola dengan dihidupkannya ruang publik secara bersama-sama, sehingga seperti memanfaatkan ruang budaya, menciptakan ruang inklusifitas yang lebih terbuka, membuka batas-batas eksklusifitas dalam kelompok-kelompok sosial adalah bagian dari cara mengelola perbedaan diversitas kelompok yang ada. Sehingga tidak terlalu terburu-buru menggunakan standarisasi penyekatan bagi kelompok yang tidak sehaluan dengan pandangan *mainstream*.

Aceh Baru Inspirasi untuk Kebangkitan Lokal: Identitas Aceh yang Dialogis dan Negosiatif

Setelah mendiskusikan bagaimana ruang publik telah membangunkan Aceh dari tidur panjangnya akibat derita konflik dan tsunami yang sampai 10 tahun belakangan ini masih terasa dampaknya. Ruang publik yang dibangun dari akar kultural keacehan ini kemudian dihidupkan kembali dengan mengambil dukungan dari berbagai aktifitas sosial dan kultural kapital Aceh yang ada.

Selanjutnya, bagaimana modal sosial yang dimiliki Aceh dapat ditransformasi ke dalam berbagai kemungkinan peluang-peluang strategis, di mana globalisasi didudukkan sebagai partner kerja yang bersifat konstruktif, sehingga globalisasi tidak saja secara liar beroperasi dalam mekanisme globalnya sendiri, tetapi ia juga harus tunduk pada aturan main lokal yang mau tidak mau keduanya harus bisa saling menyeimbangkan antara kultur, identitas, dan kepentingan masing-masing.

Mekanisme yang demikian ini sangat berbeda dengan model kebangkitan Aceh pada masa kerajaan/kasultanan awal. Hubungan antara lokal dan global tidak ditunjukkan secara dialogis, maupun negosiatif yang seimbang dengan saling mengangkat keseimbangan antara kultur, identitas, dan kepentingan. Namun kebangkitan pada era kasultanan Aceh cenderung bersifat antagonis-konfrontatif yaitu diperlihatkan dengan bentuk-bentuk perlawanan. Dapat ditunjukkan misalnya, ketika wilayah Aceh sudah merdeka penuh sebelum 1873, tetapi penentangan terhadap basis bangsa asing terus dilakukan, terutama bagaimana masa kesultanan Sultan Ali Mughayat Syah terhadap pelabuhan-pelabuhan di belahan utara Sumatra. Sultan yang pertama memerintah di Aceh dan yang pertama pula memeluk dan mengembangkan agama Islam. Aceh disatukan oleh sebuah dinasti Muslim yang bertekad mengeliminasi intervensi asing. Kebangkitan Aceh justru terjadi ketika melakukan perlawanan terhadap invasi Portugis ke wilayah Aceh. Kepentingan perlawanan terhadap intervensi asing menjadi *raison d’etre* bagi eksistensi kesultanan Aceh selama berabad-abad (Reid, 2006:113).

Kebangkitan Aceh pada gelombang kedua ini diperlihatkan dengan cara-cara dialogis dan negosiatif dengan asing. Asing sebagai kekuatan global pada era

ini menjadi partner yang dapat saling memajukan Aceh dari berbagai sisi kehidupan Aceh. Bidang ekonomi, sosial, budaya tentunya merupakan bidang yang berlahan-lahan mendapatkan tempat bagi kelangsungan proses negosiasi yang diciptakan. Selain itu, ada beberapa hal dibidik sebagai entitas yang sedang dihidupkan kembali di Aceh sebagai bentuk sinergi “lokal-global” yang layak diangkat kembali, terutama dalam proses rekontekstualisasi modal sosial dan kultural Aceh.

Beberapa hal secara rinci dapat disebutkan tentang modal sosial dan kultural Aceh, antara lain: a). Apa yang disebut sebut dalam penulisan ini sebagai kearifan lokal (*local wisdom*), b). Selain kearifan lokal bisa juga disebutkan tentang aneka ragam ruang publik (*public space*) yang perannya sedang dihidupkan kembali di Aceh seperti *muenasah*, *gampong*, mesjid, bahkan ruang budaya warung kopi yang kini telah eksis dan ramai dikunjungi beragam orang, c). Basis sosial (*social base*) juga merupakan bagian dari peta kekuatan identitas Aceh yang tidak dapat dianggap remeh yaitu berupa kelembagaan-kelembagaan tradisional, seperti tokoh masyarakat, orang tua, lembaga adat, ataupun lembaga agama. Tiga kekuatan *civil society* Aceh ini disadari atau tidak telah membentuk akar kesejarahan yang kuat di Aceh, sehingga bangunan sosial dan kultural ini meskipun pernah mengalami keretakan (Abdullah, 2005) pada saat konflik Aceh, kini faktanya sedang dihidupkan dan dilekatkan kembali sebagai bentuk atau wujud Aceh baru dan bermartabat. Seperti ditegaskan oleh ketua Majelis Adat Aceh (MAA) Banda Aceh:

“Salah satu program MAA adalah melakukan advokasi gampong, di mana potret kehidupan asli aceh masih dapat dilihat di sana, paling tidak belum banyak terkontaminasi oleh kehidupan global pasca tsunami. Seperti ritual-

ritual gampong masih sering kita temukan di kehidupan gampong di Banda Aceh”(Wawancara dengan Ketua MAA Badruzzaman Ismail, 2009)

Sebagai sebuah kekuatan yang dirawat langsung oleh masyarakat atau *civil society* ini dapat menjadi kekuatan budaya yang berbasiskan kelembagaan masyarakat atau bahkan komunitas (Hall, 1990: 201). Manajemen kelembagaan budaya semacam ini biasanya tidak terorganisir dengan rapi, tetapi kini di Aceh mulai dibangkitkan kembali melalui pelembagaan basis-basis sosial maupun budaya yang dirawat melalui Qanun, yaitu misalnya Qanun: No. 9 tahun 2008 yang menjelaskan tentang pemformalan kearifan lokal dalam sebuah Qanun. Terlepas apakah dalam praktiknya kemudian kearifan lokal akan tetap mendapatkan pengakuan hukum seperti sebelum diformalkan dalam qanun, ataukah pengakuan itu justru dapat melunturkan semangat kearifan masyarakat?

Pelembagaan basis-basis sosial budaya ini jika diamati lebih jauh di satu sisi secara struktural memberikan keuntungan positif, karena ia secara formal terjaga oleh suatu kekuatan hukum yang berbentuk qanun, sehingga sebagai produk lokal, kearifan lokal akan tetap terpelihara baik dari keasliannya maupun dari status identitas keacehan, yang tidak bisa diklaim oleh daerah lain. Namun di sisi lain secara kultural, dalam praktiknya kearifan lokal membawa beban historis-kultural yang tidak semua orang bisa merasakan kekekatan kultural akan sebuah praktik sosial yang demikian penting ini.

Basis sosial yang pada perkembangannya juga telah menjadi modal sosial (*social capital*) ini, pada batas tertentu seyogyanya menunjukkan daya kritis, meski tidak perlu berhadapan secara ketat dengan globalisasi.

Harus disadari bahwa perkembangan Aceh tidak saja diciptakan oleh masyarakat Aceh sendiri, pelibatan global juga mewariskan pengembangan Aceh yang strategis dan cepat. Meski dalam batas yang lain globalisasi seringkali melewati batas-batas teritori kultural yang sudah ditentukan sebagai arena kontestasi dalam masyarakat. Sehingga apa yang menjadi komitmen dari awal dalam studi ini selalu ditekankan perlunya negosiasi antara lokal dengan global, di mana juga penting adanya formulasi-formulasi yang diciptakan kedua belah pihak agar menemukan keseimbangan antar kepentingan.

Sebuah pernyataan aktivis Komite Peralihan Aceh (KPA), Nazar yang menyatakan bahwa: "kurikulum pengembangan masyarakat ke depan di Aceh harus berbasis lokal dengan juga memasukkan tema ke-Islam-an dan ke-Aceh-an, di samping tema gerakan sosial baru, perdamaian, komunikasi publik, dan penguatan jejaring. Ini untuk mengantisipasi kerusakan Aceh yang lebih parah ke depan. Jangan sampai Aceh ke depan digadaikan oleh kelompok donatur yang tidak memedulikan adat istiadat dan agama di Aceh".

Pandangan senada juga muncul misalnya dari Ketua Komunitas Peradaban Aceh (KPA), Teuku Kemal Fasya menyatakan bahwa: "hasil dari penulisan partisipatif para fasilitator di masyarakat pesisir memberikan sinyal bahwa masyarakat sudah cukup kritis dengan keberadaan NGO di Aceh. Jika dahulu masalah pembangunan ada pada kebijakan politik Orde Baru yang sentralistik, kini mengarah pada jaringan global bantuan yang dianggap merenggut keindahan gampong Aceh masa lampau. Masyarakat Aceh semakin rindu dengan romantika gampong Aceh yang permai dan seimbang secara kultural dan agama."

Khawatiran dari pernyataan dua intelektual dan tokoh masyarakat

di atas seyogyanya dipahami sebagai a). Kerinduan akan Aceh yang damai dan kondusif, tidak lagi ada konflik, apalagi konflik baru yang diciptakan melalui situasi yang tidak kondusif pasca tsunami, b). Bahkan sebuah harapan kebangkitan Aceh yang tidak lagi dijajah oleh rejim apapun, termasuk para agensi global yang meraup kepentingan lewat jalur-jalur kapitalisme yang demikian ekstrem, c). Sebuah perjuangan yang berpihak pada kecerdasan lokal. Hal ini tidak berarti kekuatan global tidak diizinkan menjamah pada ranah lokal, tetapi kecerdasan global harus beroperasi melalui mekanisme yang ditentukan oleh dan atas negosiasi di antara kekuatan-kekuatan berbagai pihak yang berkepentingan.

Oleh karena itu, dalam praktik negosiasi yang diciptakan, setidaknya mampu menggambarkan kecenderungan adanya keberpihakan global pada kekuatan-kekuatan lokal seperti bentuk-bentuk basis sosial dan kultural yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya. Begitu juga sebaliknya kekuatan-kekuatan lokal harus mampu menggambarkan dukungan penuh pada kekuatan-kekuatan global yang akan membangun bersama-sama menuju perubahan lokal yang dinamis dan mampu memberi akses selebar-lebarnya pada kedua kepentingan untuk sebuah perubahan lokal yang terus dilekatkan pada kedaulatan lokal, baik berbasis pada adat istiadat, agama maupun, kearifan lokal.

Penutup

Kedatangan beragam negara, ataupun lembaga-lembaga donor pada saat pembangunan Aceh, dan orang-orang dari berbagai latar belakang agama, budaya, ideologi, gaya hidup, perbedaan seseorang dalam praktik penggunaan barang-barang globalisasi seperti barang-

barang informatika dan teknologi, menunjukkan bahwa masyarakat telah secara sadar atau tidak sadar terlibat dalam interaksi yang panjang mulai dari proses rehabilitasi dan rekonstruksi pasca tsunami, proses perdamaian, sampai proses pembangunan Aceh bangkit.

Gerakan renegotiasi ruang-ruang publik menjadi ajang kontestasi baru dalam arena kegiatan sosial-politik, budaya, serta ekonomi masyarakat lokal Aceh. Sebagai sebuah ruang budaya, ruang publik seperti *meunasah*, *gampong*, *dayah*, *mesjid*, serta bahkan *warung kopi* sekalipun musti didudukkan sebagai narasi kebudayaan yang akan selalu mengalami pergeseran orientasi sekaligus maknanya, baik ke arah ruang politik, ruang budaya, bahkan ekonomi. Sejalan dengan itu, dengan berkembangnya ruang sosial-budaya seperti *meunasah* atau disebut *public space* di Aceh, diharapkan akan mengembalikan nilai-nilai ke-Aceh-an yang telah mulai menghilang, ikatan-ikatan tradisional yang melemah, termasuk pada referensi ketokohan yang mulai hilang dapat ditemukan kembali. Sehingga harapannya adalah bagaimana bentuk-bentuk *public space* seperti *meunasah*, *masjid*, *gampong*, *dayah*, bahkan *warung kopi* dapat dikelola menjadi agen perubahan budaya yang mampu mengembalikan Aceh dari masa-masa krisis semacam ini.

Transformasi identitas Aceh juga merupakan gerakan intelektual penting untuk dilakukan dalam membangun Aceh yang lebih baik, berdaulat dan bermartabat. Salah satu basis nilai yang penting untuk merepresentasi kekuatan lokal adalah basis sosial (*social base*) yang pada perkembangannya juga telah menjadi modal sosial (*social capital*) yang aktif. Oleh karena itu, pada batas tertentu seyogyanya Aceh berani menunjukkan daya kritis yang ideologis, meski tidak perlu berhadapan-hadapan secara ketat dengan globalisasi. Harus disadari bahwa perkembangan Aceh tidak saja diciptakan oleh masyarakat Aceh sendiri, pelibatan global juga mewariskan pengembangan Aceh yang cepat dan strategis. Meski dalam batas yang lain globalisasi seringkali melewati batas-batas teritori kultural yang sudah ditentukan sebagai arena kontestasi dalam masyarakat. Sehingga apa yang menjadi komitmen dari awal dalam studi ini selalu ditekankan perlunya negosiasi antara lokal dengan global, di mana juga penting adanya formulasi-formulasi yang diciptakan kedua belah pihak agar menemukan keseimbangan antar berbagai kepentingan. Sehingga transformasi identitas ke-Aceh-an yang diagendakan tidak keluar begitu saja dari aspek-aspek lokalitas ke-Aceh-an.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- *Potret Retak Komunalisme: Aceh sebagai Field of Study Kebudayaan*. Wednesday Forum CRCS. 2007
- Ali, Fachry. *Interiorisasi dan Eksteriorisasi: Refleksi Sejarah Sosial Politik Aceh*. Banda Aceh: Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala, 2006.
- Appadurai, Arjun. "Global Ethnoscapes: Note and Quaries for Transnational Anthropology," dalam R.G. Fox (ed). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa fe, NM. School of American Research Press, 1994.

- Ardana, I Ketut. "Kesadaran Kolektif Lokal dan Identitas Nasional dalam Proses Globalisasi," dalam I Wayan Ardika dan Darma Putra (ed). *Politik Kebudayaan dan Identitas Etnik*. Bali: Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Balimangsi Press, 2004.
- Aspinall, Edward. *Islam and Nation. Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia*. Stanford California: Stanford University Press, 2009.
- Beyer, Peter. F. "Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society," dalam Mike Featherstone (ed), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publication, 1991.
- Berger L. Petter and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: 1966.
- . *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Bourdieu. Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Leisure*. New York: Columbia University Press, 1993.
- . *Dominasi Maskulin*, terj. Stephanus Aswar Herwinarko. Yogyakarta: Jalasutra, 1998.
- Bowen, John R. *The Transformation of An Indonesian Property System "Adat", Islam, and Social Change in the Gayo highland.* American Ethnologist 15, No 2, 1998.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. "The Discourse of the Islamic State and Islamic Low in Malaysia," dalam *Asian Transformation in Actions*. Tokyo: Noippon Foundation, 2009.
- . *Acehnologi*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012.
- Chandoke, Neera., *State and Society, Exploration in Political Theory*. New Delhi: Sage Publication India Pvt Ltd, 1995.
- Delanty, Garard. *Communitiy*. London and New York: Routledge, 2003.
- Edelman. Marc. *Social Movement: Changing Paradigms and Forms of Politics, Annual Review of Anthropology*, Vol. 30, 2001. PP. 285-317.
- Friedmen, Jonathan. "Being in the World; Globalization and Localization," dalam Mike Fatherstone (ed). *Global Culture; Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage publication, 1991.
- Foucault, M. *The history of sexuality. An introduction*, Vol. 1, Alley Lane, London, 1979.
- . "Subject and Power", in *Power, Essential work of Foucault 1954-1984*, edited by James D. Faubion. Vol 3. London: pinguin book. 1994. Hal 326-348
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- . *Local Knowledge*. New York: Basic Book, 1983.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora," dalam Jonathan Rutherford (ed), *Identity: community, Culture, and Difference*. London: Lawrence and wishard, 1990.
- . "The Local and Global: Globalization and Ethnicity; Old and new Identity, Old and new Ethnicity," dalam Anthony D. King (ed) *Culture, Globalization and the World System*. London: Macmillan, 1991.

- Harris, Marvin. *Cultural Materialism, The strangle for Science of Culture*. New York: Vintages Books, 1980.
- . *Culture, People, and Nature, an Introduction to General Anthropology*. New York: Wesley Education Publisher, 1997.
- Hannerz, Ulf. *Cultural Complexity*. New York: Colombia University Press, 1992.
- Hurgronje, C. Snouck. *The Acehese*. Leyden: Late E. J. Brill, 1906.
- . *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadat*, 1996.
- Jenkins, Richard. *Membaca Pikiran Pierre Bourdie*, terj Nurhadi 2004. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 1992.
- Koentjaraningrat. *Manusia dan kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Jembatan, 1995.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh; Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Gramedia, 2007.
- Matulada. *Latau, Suatu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Ujung Pandang: Hasanudin University Press, 1995.
- Mills, C. W. *The sociological imagination*. London: Oxford University Press, 1959.
- Mujib, Ibnu. *Warkop: Transformasi Ruang Politik Kebudayaan, Sebuah Catatan Etnografis*. Aceh: The Aceh Institute, 2009.
- . "Pergeseran Ruang Politik, Sebuah Catatan Etnografis Aceh," *Serambi News*, 19 Mei 2009..
- Nugroho, Heru (dkk). *Partisipasi, Kohesi sosial, dan Resolusi Konflik, Pengalaman dari Wamena Papua*. Yogyakarta: CSIS, 2006.
- Reid, Anthony. *An Indonesia Frontier; Acehese and Other History of Sumatra*. Singapore: Singapura University Prees, 2005.
- . *Verendah of Violence, The Background of the Aceh Problem*. Singapore: NUS Press, 2006.

“Kita Kan Beda!”: Persamaan Remaja Perempuan Muslim dan Kristen di Langsa, Aceh

Muhammad Ansor

STAIN Zawiyah Cot Kala, Langsa

Email : ansor_riau@yahoo.co.id

Diterima redaksi tanggal 15 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 21 Agustus 2014

Abstract

This article explores the similarities and differences in the responses of Christian and Moslem teenage girls in Langsa to the discourse of clothing and the regulation of the body in Islamic law. Using Bourdieu's concept of 'habitus' and Scott's concept of 'hidden transcripts', this paper aims to explain why Muslim and Christian teenagers in Langsa have had a similar response to the discourse of clothing and the regulation of the body despite religious differences and how their resistance is revealed in everyday behavior. This article argues that the similarities of their responses are a result of the shared socio-cultural spaces and political circumstances. Meanwhile, the differences expressed in their daily life are due to the religious values that they hold, especially the Christians as they are a minority amongst Aceh's Muslim majority who have imposed a dress code that reflects the collective identity of Acehnese women.

Keywords: Teenage Women, Moslem and Christian, Islamic Sharia

Pendahuluan

Pemandangan sehari-hari yang seringkali menyita perhatian peneliti selama empat tahun berada di Langsa adalah ketika sewaktu-waktu menyaksikan razia pakaian di sekitar

Abstrak

Tulisan ini berusaha menjelaskan persamaan dan perbedaan remaja perempuan Kristen dan Muslim Langsa dalam merespon diskursus pakaian dan pengaturan tubuh atas nama syariat Islam. Menggunakan konsep 'habitus'-nya Bourdieu dan 'hidden transcripts'-nya Scott, tulisan ini bertujuan menjelaskan mengapa di tengah perbedaan agama, remaja Muslim dan Kristen Langsa memiliki persamaan respon terhadap diskursus pakaian dan pengaturan tubuh atas nama syariat; bagaimana resistensi mereka terhadap struktur yang mengitari sebagaimana terungkap dalam perilaku keseharian. Tulisan berargumen bahwa persamaan merupakan resultan kenyataan mereka berbagi arena sosio-kultural dan lingkungan politik. Sementara perbedaan yang terekspresikan sehari-hari merupakan dampak keragaman sistem nilai agama masing-masing dan diskursus posisi minoritas Kristen di Aceh sehubungan keputusan kelompok mayoritas Muslim menempatkan cara berpakaian sebagai identitas kolektif perempuan Aceh.

Kata Kunci : Remaja Perempuan, Muslim dan Kristen, Syariat Islam

Lapangan Merdeka. Saya mengamati kepanikan remaja perempuan pengguna motor yang terjaring razia WH (Wilayah Hisbah atau Polisi Syariat) dan DSI (Dinas Syariat Islam) karena pakaian mereka dianggap tidak memenuhi standar regulasi Syariat Islam Aceh. Beberapa

perempuan membelokkan sepeda motor ke gang-gang kecil atau sekedar memarkir di pinggir jalan guna menghindari razia. Beberapa perempuan lain terlihat senang ketika berhasil lolos razia, sebaliknya yang terjaring razia menampakkan wajah panik, ketakutan, atau tersenyum kecut.

Fenomena seperti ini bukan sesuatu yang unik di Langsa. Pendisiplinan tubuh perempuan (Foucault, 1995; El Guindi, 1999) melalui pengaturan pakaian memang menjadi fokus penegakan Syariat Islam Aceh. Sayangnya razia pakaian tidak hanya ditujukan kepada umat Muslim, tetapi juga non-Muslim karena di antara remaja perempuan yang terjaring razia di Langsa, ada yang beragama Kristen. Pada saat dirazia, di antara mereka umumnya berhasil meyakinkan petugas bahwa dirinya adalah non-Muslim setelah menunjukkan kartu identitas. Tetapi bagi yang tidak membawa kartu identitas harus rela menghentikan perjalanan sejenak guna menunggu penjemputan pihak keluarga.

Peristiwa serupa juga ditemukan di tempat lain di Aceh. Pada awal Februari 2014 misalnya, sejumlah koran lokal dan nasional memberitakan dua remaja perempuan non-Muslim di Banda Aceh yang terjaring razia pakaian dihimbau Polisi Syariat untuk berjilbab (<http://merdeka.com>; <http://thejakartapost.com>). Peristiwa ini segera mengundang kekhawatiran mendalam baik di kalangan non-Muslim di Aceh maupun di luar Aceh (<http://forumkristen.com>). Meskipun Gubernur Aceh, Zaini Abdullah, kemudian memberi pernyataan publik yang membantah kewajiban jilbab bagi non-Muslim di Aceh (www.kabar3.com). Qanun Syariat Islam memang tidak mewajibkan non-Muslim berjilbab kendati mereka sering dihimbau untuk menyesuaikan diri.

Atas dasar itu, paper ini berusaha menjelaskan persamaan dan perbedaan remaja perempuan Kristen dan Muslim

Langsa dalam merespon diskursus pakaian dan pengaturan tubuh atas nama Syariat Islam dengan menjawab dua pertanyaan berikut: (a) mengapa di tengah perbedaan latar belakang agama, remaja Muslim dan Kristen di Langsa memiliki sejumlah persamaan dalam merespon diskursus pakaian dan pengaturan tubuh atas nama Syariat Islam; dan (b) bagaimana resistensi remaja Kristen dan Muslim Langsa terhadap terhadap struktur yang mengitari sebagaimana terungkap dalam perilaku keseharian mereka.

Kerangka Teori

Dalam menjawab kedua pertanyaan tersebut, peneliti akan menggunakan konsep habitus yang dikemukakan Pierre Bourdieu (1998) dan *hidden transcripts* yang diperkenalkan James C. Scott (1990, 2000).

Habitus merupakan hasil dari objektivikasi struktur sosial pada level individu sebagai subjek (agensis) (Bourdieu, 1998). Habitus juga dimaknai sebagai suatu sistem skema generatif yang didapatkan dan disesuaikan secara objektif dengan kondisi khas dimana dia dibangun (Bourdieu, 1977:95). Mengingat habitus merupakan hasil negosiasi antara individu sebagai agensi dengan struktur sosial yang melingkupinya, Bourdieu melihat individu sebagai sosok kreatif dan dalam relasi sosialnya dapat mempengaruhi dan dipengaruhi struktur yang ada. Artinya, para pelaku, individu termasuk kelompok, adalah sosok aktif yang bebas, meskipun mereka juga dibatasi oleh habitus-habitus lain yang menjadi struktur (Bourdieu, 1977:12).

Oleh karena itu, konsep habitus ini relevan untuk digunakan dalam membahas proses negosiasi remaja Muslim maupun Kristen sebagai agensi dengan struktur sehingga membentuk praktik sosial yang merupakan respon

atas regulasi busana Islami di Langsa. Sedangkan konsep *hidden transcripts* digunakan untuk menganalisa negosiasi dan resistensi tersembunyi remaja perempuan Muslim dan Kristen terhadap regulasi tentang pakaian.

Mengenai hal tersebut, Scott mengatakan bahwa setiap dominasi akan melahirkan resistensi (Scott, 1990). Rumusan ini dapat terjadi pada komunitas dimana hubungan pihak yang memegang otoritas sosial dengan masyarakat biasa berlangsung secara dominatif. Dominasi ini pula yang cenderung melahirkan resistensi simbolik atau tersembunyi. Selain Scott, Lila Abu Lughot (1993:89) juga menyatakan bahwa proses dominasi yang beroperasi melalui pengonstruksian, pembelengguan, dan pemaknaan operasi individu perempuan akan memantik resistensi sebagai hasil relasi kuasa antar pihak. Relasi kuasa ini nampak terlihat pada posisi remaja perempuan Muslim dan Kristen yang berada dalam relasi tidak seimbang di hadapan otoritas Syariat Islam. Sejalan dengan konsep resistensi tersebut, peneliti akan menunjukkan bahwa di balik fragmentasi agama, remaja perempuan Muslim dan Kristen sebagai agensi ternyata bersekutu dalam mengungkapkan resistensi simbolik terhadap regulasi pengaturan tubuh.

Metode Penelitian

Subyek penelitian adalah remaja perempuan Muslim dan Kristen Langsa. Data lapangan berasal dari dua proyek penelitian dengan topik yang lebih luas. Penelitian pertama berjudul '*Pakaian Ketat di Negeri Syariat: Politik Tubuh, Kesalehan dan Resistensi Perempuan Langsa*', difasilitasi Ditperta dan CRCS Universitas Gadjah Mada (Ansor, 2012). Penelitian kedua berjudul '*Yang Bersalib Yang Berjilbab: Politik Representasi dan Negosiasi Identitas Perempuan Kristen di Langsa*' atas dukungan Puslitbang

Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama Republik Indonesia (Ansor, 2013). Data yang dikumpulkan selama 2012 berfokus pada remaja Muslim, sementara data 2013 difokuskan pada remaja Kristen.

Pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi non-partisipatoris, wawancara semi terstruktur dan *focus group discussion* (FGD). Peneliti mengobservasi dan membuat catatan lapangan terhadap sebagian aktivitas keseharian partisipan baik saat di sekolah, kampus atau aktifitas publik lainnya. Sedangkan wawancara semi terstruktur dilakukan terhadap enam belas orang yang terdiri dari empat orang Muslim dan dua belas orang Kristen. Alokasi waktu setiap wawancara berlangsung selama sekitar 30 sampai dengan 90 menit yang direkam atas izin partisipan yang namanya disamarkan guna menghindari hal-hal yang tidak diperlukan. Materi wawancara meliputi identitas partisipan, pengalaman mereka sehubungan dengan regulasi pakaian Islami di Langsa, dan dampak yang mereka rasakan di sekolah, kampus, tempat kerja atau aktifitas publik lainnya.

Adapun FGD dilakukan dua kali, satu kelompok melibatkan hanya remaja perempuan Muslim (Agustus 2012) dengan peserta empat orang, dan satu kelompok melibatkan hanya remaja perempuan Kristen (September 2013) dengan peserta sepuluh orang. Semua remaja perempuan muslim yang diwawancarai dilibatkan sebagai peserta FGD. Empat orang partisipan FGD yang beragama Kristen sudah diwawancarai sebelumnya dan enam orang lainnya hanya berpartisipasi sebagai peserta FGD. Seperti halnya wawancara, proses FGD direkam atas izin para peserta dan mengetahui informasi yang disampaikan akan dipublikasi. FGD sangat membantu menggali pengalaman dan sekaligus menjadi arena pertukaran pengalaman dampak regulasi busana Islami di Langsa.

Partisipan penelitian berusia antara 16 sampai dengan 24 tahun. Mereka berstatus sebagai siswi, mahasiswi, belum menikah ataupun remaja yang bekerja secara paruh waktu bagi yang tidak melanjutkan kuliah. Pemilihan partisipan penelitian dilakukan secara purposif dengan mempertimbangkan keragaman sampel (Silverman 2009), dan karenanya, hasil penelitian ini tidak dapat digeneralisasi sebagai representasi pandangan dan sikap remaja Muslim dan Kristen Langsa. Lazimnya penelitian kualitatif, tulisan ini hanya memberi gambaran mengenai situasi subyek yang diteliti.

Analisis data dilakukan melalui langkah berikut: Pertama, peneliti segera membuat catatan lapangan dan mentranskrip hasil wawancara setelah pertemuan dengan partisipan. Kemudian, penulis mengecek hasil transkrip sambil mendengarkan rekaman audio berulang-ulang. Langkah selanjutnya adalah membaca secara intentif dan mengklasifikasi temuan-temuan (Silverman 2006; Bernard dan Ryan 2009; Bold 2010) baik dari hasil observasi maupun wawancara berdasarkan tema-tema tertentu (Denzim dan Lincoln 2005). Data-data tersebut kemudian disajikan secara analitis diskursif (Abdullah 2012), dengan cara mendialogkan hasil temuan lapangan dengan literatur lain yang membahas tema serupa sehingga menghasilkan interpretasi peneliti atas persoalan yang dibahas.

Sekilas Kota Langsa

Langsa merupakan salah satu dari 23 kabupaten/kota di Aceh. Langsa terdiri dari lima kecamatan, yakni Langsa Lama, Langsa Baro, Langsa Barat, Langsa Timur, dan Langsa Kota (BPS Langsa, 2012). Langsa terletak di bagian timur Aceh dan berbatasan dengan Kabupaten Aceh Timur dan Aceh Tamiang. Jarak

Langsa dengan Banda Aceh sekitar 439 KM, dengan waktu tempuh sembilan jam perjalanan darat. Sementara jarak antara Langsa dengan Medan, Ibu Kota Sumatera Utara, adalah 169 KM, dengan waktu tempuh sekitar empat jam perjalanan darat. Letak geografis Langsa yang lebih dekat ke Medan dibanding Banda Aceh berdampak pada interaksi sosial masyarakatnya lebih dekat dengan Medan.

Karakteristik geokultural masyarakat Langsa berbeda antara satu dengan daerah lainnya. Langsa secara geokultural dapat dibagi tiga yakni: daerah perkebunan, daerah pesisir, dan daerah perkotaan. *Pertama*, wilayah perkebunan. Lokasinya secara geografis berada di sekitar areal perkebunan sawit PTPN I Wilayah Langsa. Wilayah perkebunan meliputi Langsa Lama (sebagian besar), Langsa Baro (separoh) dan Langsa Timur (sebagian). Dua perguruan tinggi terbesar di Langsa (STAIN Zawiyah Cot Kala dan Universitas Samudera) berada di sini. Masyarakat daerah perkebunan sebagian beretnis Jawa, meskipun populasi etnis Aceh atau etnis lainnya juga banyak. *Kedua*, daerah Pesisir Langsa. Wilayahnya meliputi Langsa Barat (sebagian besar), Langsa Timur (sebagian), dan Langsa Baro (sebagian). Populasi etnis di daerah pesisir relatif homogen yaitu terdiri dari etnis Aceh atau Gayo. Kecenderungan komunikasi sehari-hari di wilayah pesisir menggunakan bahasa Aceh. *Ketiga*, daerah Perkotaan. Lokasinya di Langsa Kota, pusat pemerintahan Langsa. Latar belakang etnis masyarakat di daerah kota cukup heterogen. Etnis Aceh, Jawa, Batak, Minangkabau, dan Cina dengan mudah dapat ditemukan di daerah kota meskipun etnis mayoritas adalah Aceh. Bahasa komunikasi sehari-hari yang digunakan adalah bahasa Aceh dan Indonesia.

Populasi Langsa tidak seratus persen Muslim. Berdasarkan data tahun

2013, dari 200.000 jiwa penduduk Langsa sebanyak 99,1 persen adalah Muslim dan sisanya adalah non-Muslim (Dinas Kependudukan Kota Langsa, 2013). Jadi, pemeluk Kristen Langsa secara statistik tergolong minoritas, kurang dari satu persen. Menurut Purba, Sekretaris Gereja HKBP Langsa, populasi Kristen Langsa sekitar 127 KK pada tahun 2012. Tetapi angka tersebut tidak mudah dikonfirmasi karena ketika menelusuri data jemaat HKBP, peneliti hanya berhasil memperoleh data yaitu sebanyak 108 KK Jemaat. Menurut Purba, jumlah 127 KK tersebut meliputi jemaat GBI Langsa. Namun ketika melakukan konfirmasi ke pengurus GBI, jumlah jemaat hanya sebanyak sekitar 20 KK.

Populasi umat Kristen Langsa mengalami pertumbuhan lambat. Arus migrasi orang Kristen ke dan dari Langsa relatif berimbang. Akibatnya pertumbuhan populasi non-Muslim Langsa stagnan. Tidak hanya di Langsa, secara umum, populasi Kristen di Aceh mengalami pertumbuhan lambat. Tahun 1994 misalnya, Balitbang Kementerian Agama menyebutkan populasi Kristen Aceh sebesar 51.586 jiwa (Mubarak 1994:99), sementara Sensus BPS 2010 populasi Kristen sebesar 53.624 jiwa (BPS Aceh 2010) dimana peningkatan selama 14 tahun sebesar 2.038 jiwa.

Meski perjumpaan orang Aceh dengan agama Kristen sudah terjadi sejak abad XVI (Aritonang dan Steenbrink, 2008), namun gelombang migrasi orang Kristen ke Langsa diperkirakan terjadi saat dibukanya perkebunan karet oleh pemerintah Hindia Belanda pada abad ke-XIX. Pembukaan perkebunan karet mengundang migrasi orang luar ke Langsa. Generasi Kristen Langsa yang – saat penelitian – berusia di atas 50 tahun mayoritas lahir di Sumatera Utara. Berdasarkan data Kepala Keluarga (KK) jemaat yang tergabung dalam gereja HKBP Langsa memperlihatkan sebanyak

79 kepala keluarga (suami) lahir di Sumatera Utara, dan hanya 22 kepala keluarga yang lahir di Langsa atau daerah lain di Aceh.

Dalam hal mata pencaharian, pemeluk Kristen Langsa memiliki beragam sumber mata pencaharian. Sebanyak 39 KK dari 108 KK jemaat Gereja HKBP adalah pegawai negeri sipil, TNI atau Polri, 46 KK bekerja di sektor swasta (mayoritas pedagang), sekitar 12 KK bekerja di BUMN dan sisanya buruh, petani, tukang becak dan sejenisnya. Berdasarkan data-data di atas, prosentase keluarga Kristen yang bekerja di sektor pemerintahan, TNI dan Polri komposisinya cukup signifikan, kendati yang bekerja di sektor swasta jumlahnya lebih banyak. Institusi-institusi pemerintah di mana otoritas rekrutmennya ditentukan pemerintah pusat (bukan pemerintah daerah) cenderung lebih bisa diakses oleh orang Kristen. Meskipun ada juga yang bekerja di instansi pemerintah daerah sebagai PNS, namun jumlahnya cukup terbatas. Bahkan guru yang diterima sebagai PNS mengalami penurunan tajam setelah penerapan Syariat Islam.

Habitus Remaja Perempuan Kristen dan Muslim

Jilbab, pakaian dan tubuh perempuan menjadi tema yang paling menyita perhatian seiring implementasi syariat Islam di Aceh (Milallos, 2007:297-298; Reza, 2013; Feener, 2013). Qanun Syariat Islam memberi porsi cukup signifikan dalam mengatur pakaian perempuan: mulai dari aturan keharusan berpakaian Islami, keharusan intitusi pemerintah maupun masyarakat membudayakan busana Islami, hingga mekanisme penertiban busana (Qanun 11/2002). Sulit dipungkiri, perempuan, terutama remaja, adalah pihak yang paling disasar regulasi busana Islami

(Safitri, 2010) di Aceh. Tubuh perempuan menjadi medan kontestasi antara pelbagai sistem nilai yang ada di masyarakat (Bun, 2006:295).

Remaja perempuan Muslim dan Kristen Langsa pada dasarnya berbagi ruang sosial baik di sekolah, kampus, tempat kerja, atau arena publik lainnya. Sejak sekolah dasar (SD) hingga sekolah menengah atas (SLTA) siswi perempuan Muslim dan Kristen umumnya menempuh pendidikan di sekolah yang sama. Terkadang mereka berbagi akses kesempatan kerja di instansi atau perusahaan yang sama. Tak hanya itu, mereka juga berbagi wacana sosial dalam soal perkembangan *fashion*, referensi *fashion*, kecenderungan mengimitasi budaya pop, dan lain sebagainya. Di samping itu, mereka juga berbagi ruang sosial di mana syariat Islam menjadi norma utama yang mengatur penampilan di ruang publik. Kesamaan arena dan struktur sosial ini berpengaruh terhadap pembentukan praktik sosial masing-masing komunitas (Bourdieu, 1998). Meskipun demikian perbedaan agama, sebagaimana akan diperlihatkan, juga mempengaruhi kecenderungan praktik kultural mereka.

Meminjam kerangka pemikiran Bourdieu (1977), ruang publik pendidikan merupakan arena di mana agensi bernegosiasi dengan struktur atau habitus-habitus lain sehingga pada akhirnya membentuk sebuah praktik sosial. Di satu pihak otoritas Syariat Islam menggunakan arena pendidikan sebagai instrumen penting dalam pembentukan nilai-nilai tertentu yang diinginkan. Namun di pihak lain, para remaja Muslim maupun Kristen selaku agensi juga berusaha menjadi subyek yang otonom atas diri mereka sendiri. Negosiasi antara agensi dan struktur mempengaruhi pembentukan identitas remaja muslim dan Kristen di Langsa.

Tidak diragukan bahwa pendidikan di Langsa menekankan pembentukan identitas Islami dan artikulasinya dalam tindakan keseharian siswa. Setelah penerapan Syariat Islam misalnya, sejak SD (bahkan TK, Taman Kanak-kanak), para siswa muslim diperkenalkan dengan pakaian Islami. Lingkungan sosial seperti ini mendorong sebagian siswi non-muslim menyesuaikan diri. Sebagian orang tua Kristen yang peneliti wawancarai tidak mempersoalkan anak mereka berbusana muslim, tetapi tidak sedikit pula yang keberatan. Ibu Gurning misalnya mengatakan anaknya sejak SD meminta sekolah di Medan karena menolak berjilbab. Tapi Pak Tet San memiliki pertimbangan berbeda: daripada anaknya yang masih SD berpisah dengannya untuk sekolah di Medan, dirinya tidak mempersoalkan anaknya berjilbab.

Pelaziman jilbab bagi siswi perempuan Kristen membentuk respon tidak tunggal. Satu kelompok memilih berjilbab ketika di sekolah, kampus atau pun tempat kerja. Kelompok lainnya memilih tidak mengenakan jilbab. Sartika, 19 tahun, siswi di sekolah tingkat menengah, tidak mempersalahkan jilbab yang dia kenakan ketika di sekolah. Dirinya sejak SD sudah berjilbab. Pengalaman pertama Sartika berjilbab bermula ketika salah seorang guru di SD memintanya karena alasan penyeragaman. Permintaan dikarenakan di antara siswi di sekolahnya, Sartika merupakan satu-satunya yang tidak berjilbab karena beragama Kristen. Ketika mengetahui guru di sekolah memintanya berjilbab, orang tua Sartika mendatangi pihak sekolah guna meminta klarifikasi. Tetapi setelah mendengar penjelasan pihak sekolah, orang tua Sartika tidak mempermasalahkan anaknya berjilbab di sekolah bahkan hingga sekarang di kelas III SLTA, Sartika berjilbab saat di sekolah.

Senada dengan Sartika, Ester, 18 tahun, salah seorang siswi di SMK Langsa mengatakan dirinya tidak mempersoalkan ketika berjilbab. Sehari-hari Ester lebih sering tidak berjilbab ketika di sekolah, tetapi dia tidak menampik sewaktu-waktu berjilbab. Saat peneliti jumpai, Ester sedang praktik lapangan di sebuah hotel di Langsa. Dia memilih berjilbab untuk kenyamanan aktivitasnya. Ester juga menceritakan dirinya juga berjilbab saat menjadi anggota Paskibraka di Langsa. Menurut Ester:

Kalo ada Syariat Islam kita warga Kristiani ya, mendukung aja. Walaupun disuruh pakek [jilbab], ya kita pakek. Karena kan itu [jilbab] bukan patokan dia Kristen atau bukan. Kita ikut aja gitu peraturan, supaya kita menghargai mereka dan mereka juga menghargai kita. Kalo guru sedang mengajar saya ditanya: kamu udah bisa pakai jilbab? Kenapa gak dipakek aja jilbabnya supaya sama dengan yang lain? (Wawancara dengan Ester, siswa SMK di Langsa, 15 September 2013).

Meskipun demikian, tidak sedikit remaja perempuan Kristen yang mempersoalkan 'keharusan' mereka berjilbab ketika di sekolah. Mereka menganggap himbauan berjilbab sebagai simbolisasi tidak adanya pengakuan mayoritas terhadap eksistensi kelompok minoritas. Grace, seorang siswi yang peneliti wawancarai mengatakan bahwa berjilbab mengakibatkan eksistensi dirinya sebagai Kristiani hilang. Elida, mahasiswa Universitas Samudra mengatakan bahwa berjilbab menghilangkan statusnya sebagai perempuan Kristen, karena jilbab membuatnya seolah-olah sama-sama muslim. Sedangkan Romi, siswi SMA di Langsa mengatakan bahwa dirinya jadi tidak dikenal oleh orang lain bahwa dirinya adalah Kristiani karena menggunakan jilbab sebab Identitasnya tertutupi jilbab. Adapun Mayasari, 24 tahun, mahasiswa

di kampus yang sama, mengatakan bahwa berjilbab sebagai takdir Tuhan yang harus dia jalani. Menurutnya, orang tuanya hanya mengizinkan dirinya kuliah di Langsa, sementara perguruan tinggi di Langsa mengharuskan mahasiswi berjilbab. Meskipun Mayasari keberatan dengan keharusan berbusana Islami tetapi dia merasa tidak punya banyak pilihan, terkecuali menyesuaikan diri dengan kebijakan tersebut.

Berbeda perempuan Kristen sebagaimana dijelaskan di atas, remaja perempuan Muslim Langsa umumnya tidak mempersoalkan keharusan berjilbab kendati kelompok yang mengkritik keharusan jilbab juga tidak dapat diabaikan keberadaannya. Namun, tulisan ini akan lebih fokus pada remaja perempuan yang mempersoalkan keharusan jilbab. Ayun, 24 tahun, mahasiswa, mengatakan semestinya berbusana muslim bukan dijadikan ukuran kesalehan, tetapi lebih dikarenakan tuntutan perkembangan tren berpakaian (bandingkan Kiliçbay, 2002; Scott, 2007). Menurutnya, orang tidak dapat dinilai dari cara berpakaian. Bagi Ayun, ketika dirinya berjilbab atau busana muslim saat di kampus dikarenakan kebijakan di kampus yang harus diikuti, tetapi ketika berada di luar kampus sudah merupakan urusan dirinya sendiri. Senada dengan Ayun, Ida, mahasiswa berusia 22 tahun mengatakan keberatan dengan adanya razia busana karena berpakaian menurutnya merupakan urusan masing-masing perempuan yang tidak dapat dipaksa-paksakan.

Pakaian itu kan semestinya menutupi. Ini kan Aceh. Tapi berhubung karena sudah membudaya, dan berpakaian itu kan juga kan dipengaruhi budaya dari luar, maka fashion itu penting. Kalau sekarang yang fashion itu: bajunya ketat, kalau bajunya tidak ketat, maka tipis. Kalau pun kita mau pakai baju yang besar-besar juga tidak dijual di

pasar. Mahasiswa kebanyakan kalau kuliah itu pamer trend. Makai baju yang besar-besar, itu gak ngetren. Gak fashionable. Ketinggalan zaman. Dia mau mengikuti tren, sementara baju yang lagi tren itu memang kalau sekarang yang ketat-ketat. [Wawancara dengan Ida, Mahasiswa, 29 Agustus 2012]

Narasi di atas memperlihatkan bahwa di tengah perbedaan latar belakang agama antara remaja Muslim dan Kristen di Langsa terdapat sejumlah persamaan dalam merespon diskursus pakaian dan pengaturan tubuh atas nama Syariat Islam. Mayoritas remaja Kristen dan sebagian remaja Muslim mempersoalkan pengaturan busana Islami. Persekutuan kedua komunitas dalam hal resistensi didorong oleh keinginan mereka menjadi subyek atas diri sendiri. Remaja Kristen mempercayai jilbab bukan identitas pakaian yang dianjurkan dalam agama mereka. Jilbab dalam pandangan para partisipan penelitian justru mengaburkan identitas simbolik mereka selaku pemeluk Kristen.

Sementara itu di kalangan remaja Muslim sendiri terdapat beragam penafsiran tentang cara berpakaian perempuan. Dalam pandangan remaja Muslim yang diwawancarai, jilbab bukan satu-satunya indikator religiusitas seseorang. Gaya berpakaian di kalangan remaja Muslim menggambarkan pemahaman sekaligus sikap mereka dalam memahami doktrin agama tentang berpakaian. Ringkas kata, remaja perempuan Kristen dan Muslim memiliki konsepsi dan pemahaman tentang bagaimana mereka semestinya berpakaian, dan tidak menginginkan negara terlalu mengintervensi jenis pakaian yang hendak dikenakan, dan karenanya, sebagaimana diperlihatkan dalam bab berikutnya, mereka bersekutu dalam resistensi.

Persekutuan dalam Resistensi

Sebelum topik ini dielaborasi terlebih dahulu diuraikan konsep *hidden transcripts* yang menjadi instrumen analisis penelitian. Menurut Scott (2000:382) *hidden transcripts* bukanlah narasi perlawanan heroik dan dramatis. Tidak seorang pun partisipan perlawanan simbolik berpikiran sedang memperjuangkan kepentingan kelompoknya. Kita juga tidak sedang berbicara tentang perlawanan terorganisir, melainkan sebuah aksi gerilya yang berlangsung sporadis, tidak teratur dan hanya bertujuan individual. Menurut Scott (2000, 320-1), kita di sini sedang berurusan dengan pertarungan tidak dramatis, namun terdapat di mana-mana, melawan dominasi tafsir agama yang arbitrer dan memanipulasi kekuasaan.

Resistensi remaja perempuan muslim dan Kristen dilakukan secara tidak terorganisir, sporadis dan bersifat individual. Seseorang yang berharap menemukan aksi demonstrasi terorganisir yang dilakukan remaja perempuan misalnya, dipastikan akan kecewa. Tetapi apabila kita menyepakati konsep *hidden transcripts*, maka resistensi simbolik remaja perempuan Muslim dan Kristen merupakan praktik keseharian yang mudah ditemukan di Langsa. Resistensi simbolik misalnya dilakukan dengan menggugat kembali korelasi pakaian dan kesalehan. Mereka menggunakan pengalaman empirik untuk meruntuhkan konsepsi *mainstream* relasi kesalehan dan pakaian. Ida menunjukkan paradoks pakaian dan kesalehan dengan mengajukan cerita seseorang di kampungnya.

"Baju itu tidak mencerminkan hati. Anak pesantren banyak pakai cadar ketika di pesantren. Dia dibanggakan orang tuanya. Gak taunya ketika pulang kerumah waktu liburan, pakaiannya lebih parah dari kita. Lebih dari anak biasa. Pakai celana pendek di

atas lutut. Makanya saya bilang: baju itu tidak mencerminkan hati. Anak pesantren kan tidak pernah pacaran. Santri itu kan jarang jumpa sama cowok. Tidak boleh jumpa cowok. Tapi kalau pulang dari sana, pacaran sudah lebih parah dari kita. Macam orang kehausan. Kayak tidak pernah lihat laki-laki. Balas dendam." [Wawancara dengan Ida, Mahasiswi, 29 Agustus 2012]

Kebenaran ungkapan "macam orang kehausan" dan "pakaiannya lebih parah dari kita" belum tentu terkonfirmasi. Tetapi terlepas dari validitasnya, kisah tersebut digunakan untuk menegaskan agar seseorang tidak dihakimi berdasarkan pakaian. Ayun mengatakan salah seorang tetangganya menikah dengan seorang akhwat. Ketika bertengkar dengan suami, akhwat yang sehari-hari berjilbab lebar (jilbaber) ini mengumbar keburukan suami, suatu hal yang tidak pantas dilakukan seorang akhwat. Ayun menyimpulkan bahwa berjilbab tidak serta merta menjadikan pemakainya berakhlak terpuji. Pendapat lain misalnya ketika seorang remaja 'berguru kepada ustadz google' untuk melegitimasi alasan tidak berjilbab. Rahmi, 21 tahun, sehari-hari lebih sering tidak berjilbab mengatakan bahwa berjilbab mengakibatkan rambut cepat beruban. Rahmi memperoleh informasi tersebut di internet dari perspektif biologi. Selain pandangan tersebut, bahkan terkadang mereka juga mendramatisir kisah untuk melegitimasi pandangannya. Ida misalnya menceritakan:

"Kalau kita tidak makai celana, kalau kejadian sesuatu itu, susah kita. Entah kita jatuh dari kereta [sepeda motor], kalau pakai rok kan susah. Kemarin ada kejadian di Perlak [Aceh Timur]. Seorang perempuan roknya masuk jari-jari kereta. Sementara dia tidak pakai pakaian dalam. Mungkin dia lagi buru-buru. Ini kenyataan.

Roknya terbelit-belit di rantai. Roknya tidak bisa dilepasin lagi, padahal dia tidak pakai celana dalam. Anunya semua nampak. Makanya dari situ, kami ambil kesimpulan, kalau pakai celana, bagi kami lebih aman dan nyaman." [Wawancara dengan Ida, Mahasiswi, 29 Agustus 2012].

Dari uraian di atas, terlihat bahwa kelompok subordinat selalu mengorek kelemahan alasan lawan dan mempromosikan argumen tandingan. Ketika berargumen dari perspektif yang sama tidak mampu dilakukan, mereka menggunakan perspektif berbeda. Mereka jarang menggunakan alasan doktinal-tekstualis seperti mengemukakan ayat atau hadist untuk mendukung pendapatnya, tetapi mereka menjadikan pengalaman empirik sehari-hari sebagai argumen menegosiasikan kembali pandangan yang sudah mapan. Mereka pesimis bahwa suara mereka akan mengubah regulasi busana Islami. Oleh karena itu, mengungkapkan resistensi hanya di belakang layar atau sekedar bergosip adalah salah satu strategi orang-orang kalah dalam mengekspresikan resistensi simbolik.

Remaja perempuan Kristen juga bersekutu dalam resistensi. Tapi jangan dibayangkan strategi mereka serupa. Seorang partisipan bernama Derlin, 16 tahun, siswi di SMA 5 Negeri Langsa sehari-hari berjilbab ketika di sekolah. Derlin menyadari bahwa berjilbab mempunyai dampak yang besar terhadap identitas kekristenannya. Menurutnya, apabila memakai jilbab, dirinya tidak akan dikenal oleh orang banyak sebagai penganut agama Kristen. Karena itu salah satu bentuk resistensi simbolik Derlin adalah dengan selalu menggunakan simbol yang menunjukkan dirinya Kristen [misalnya kalung salib] karena menurutnya, apabila memakai sesuatu yang mungkin bisa membuktikan atau menunjukkan bahwa dirinya itu Kristen,

pasti mereka akan tahu dan yakin bahwa dirinya adalah penganut agama Kristen walaupun memakai jilbab. Menjadi perempuan dengan salib di balik jilbab dapat dikatakan merupakan resistensi simbolik yang dilakukan Derlin.

Derlin tidak sendirian dalam penggunaan simbol Kekristenan sebagai instrumen resistensi simbolik. Romi, Ayumaida dan Sartika juga punya pengalaman serupa. Romi mengaku terganggu dengan keharusan dirinya berjilbab. Dia bercerita, “sewaktu ada razia WH, saya distop karena saya tidak memakai jilbab. Saya bilang kepada petugasnya kalau saya Kristiani tetapi mereka tidak percaya. Mereka menyuruh saya turun dari kereta, tetapi saya menolak. Kebetulan saya memakai kalung salib. Saya perhatikan, mereka mulai percaya dan minta maaf kepada saya”. Bagi Romi, salib adalah juru selamat sekaligus penjelas identitasnya.

Ayumaida menolak keharusan perempuan Kristen berjilbab. Ayumaida sehari-hari tidak mengenakan jilbab, dengan alasan karena dirinya Kristen. Berbeda dengan Derlin di mana sekolahnya memasang himbuan agar semua siswa berjilbab, sekolah Ayumaida, SMA 3 Negeri Langsa, tidak memasang himbuan tertulis agar semua siswa berjilbab. Karenanya Ayumaida sehari-hari tidak berjilbab. Kendati demikian, dirinya mengaku menghadapi benturan standar kesopanan dalam berpakaian antara dirinya dengan guru. Ayumaida juga sering menghadapi situasi tidak menyenangkan. Terkadang dirinya merasa terasing di tengah keramaian kota dengan 200.000 penduduk ini. Dalam sesi FGD, Ayumaida menceritakan pengalamannya.

“Saya sebagai perempuan Kristen di Langsa merasa agak terasing dengan orang-orang Muslim. Saya diperlakukan seperti orang yang

berbeda dari mereka. Pengalaman saya pernah diwaktu berkunjung di rumah guru saya yang mana guru saya itu seorang ustadz. Di waktu saya dan teman-teman saya kerumahnya ustadz itu bilang kepada teman saya: ‘saya dilarang masuk kerumahnya, melainkan disuruh duduk di luar’. Mungkin karena cuma saya sendiri yang tidak pakai jilbab, jadi ustadz itu bilang seperti itu. Saya sempat kesal dengan perbuatan guru itu. Kalau tau saya seperti ini keadaannya saya lebih baik tidak usah ikut.” [Wawancara dengan Ayumaida, Siswi, 15 September 2013]

Merasa terasing di tengah keramaian adalah ketakutan yang dirasakan banyak orang. Bagi sebagian perempuan yang berada di posisi minoritas, perbedaan norma tentang berpakaian memicu perasaan terisolasi secara kultural (Lihat Bun, 2006; Bowen, 2007; Homa, 2003). Karenanya, untuk menghindari perasaan terasing di tengah keramaian, Sartika memilih menyesuaikan diri dengan mayoritas remaja perempuan di lingkungannya. Sartika memilih berjilbab saat di sekolah. Meskipun demikian, dirinya tidak cukup mampu mengusir keterasingan sosial. Saat mendapat kesempatan berbicara, Sartika mengungkapkan kisahnya:

“Dari kecil sampai beranjak dewasa, saya sebagai perempuan Kristen Langsa mempunyai pengalaman yang mungkin membuat saya untuk tidak tinggal di Langsa lagi. Karena di waktu saya SD dan SMP sering sekali diejek-ejek teman tentang agama saya. Syukurlah guru di gereja kami mengatakan jangan pernah sedih atau menyerah hanya karena di ejek, tapi balaslah kejahatan dengan kebaikan. Syariat Islam dan aturan perempuan berjilbab ... membuat saya mungkin agak risih, karena agama saya Kristen.

Tidak sepatutnya aturan berjilbab itu juga wajib bagi kami. Cukup dengan pakaian kami yang sopan itu sudah tidak mengganggu Syariat Islam." [Wawancara dengan Sartika, Siswi, 15 September 2013].

Resistensi perempuan Kristen dalam ruang publik syariat menyiratkan bagaimana orang-orang kalah mengungkapkan perlawanan (Bandingkan Scott, 1987:417-452). Penggunaan simbol salib di balik jilbab merupakan kombinasi paling kreatif dalam mempertahankan eksistensi di tengah kekalahannya menghadapi regulasi yang represif. Alih-alih yang menolak berjilbab, kerelaan mengenakan jilbab juga memuat ungkapan perlawanan simbolik. Hal ini tidak lepas dari kenyataan bahwa remaja perempuan Kristen di Aceh sesungguhnya berhadapan dengan dua sistem nilai: konteks lokalitas Langsa yang menerapkan Syariat Islam di satu pihak, dan di pihak lain agama mereka yang berbeda dengan agama kelompok mayoritas.

Suatu hal yang penting digarisbawahi bahwa pengalaman remaja perempuan Kristen Langsa mengoreksi pandangan sebagian peneliti yang mengatakan hubungan antara umat beragama di Aceh berlangsung harmoni. Sافرلسyah misalnya mengatakan relasi Muslim-Kristen di Aceh berlangsung harmonis dan mayoritas non-Muslim mendukung implementasi Syariat Islam Aceh (Sافرلسyah, 2012). Non-Muslim pada mulanya khawatir dengan Syariat Islam, tetapi setelah menyaksikan implementasinya kekhawatiran tersebut sekarang menghilang (Marzuki, 2010:165). Justru paparan di atas menegaskan diskriminasi terhadap orang Kristen merupakan realitas sosial yang tidak dapat dipungkiri.

Penutup

Kalimat yang sering peneliti dengar dari remaja perempuan Kristen Langsa ketika diwawancarai antara lain ungkapan: "kita *kan* beda dengan yang muslim!", "kita *kan* non-muslim" atau "kita *ni* non-muslim *lho!*". Kalimat dengan redaksi beragam ini memiliki substansi sama. Ungkapan tersebut muncul sebagai reaksi atas penilaian subyektif mereka ketika "dituntut" berpakaian serupa remaja perempuan muslim ketika berada di tempat-tempat tertentu, seperti sekolah, kampus, atau tempat kerja. Tetapi tulisan ini juga memperlihatkan bahwa di balik perbedaan agama, remaja perempuan muslim dan non-muslim di Langsa, ditemukan persamaan dalam merespon regulasi keharusan perempuan berbusana muslim di ruang publik.

Persekutuan dalam resistensi merupakan ungkapan tepat untuk menggambarkan fenomena remaja muslim dan Kristen Langsa. Resistensi remaja perempuan muslim selain dilatari perbedaan pemahaman tentang konsep busana Islami, juga didorong kesadaran pentingnya menjadi perempuan *fashionable* dalam berpakaian. Mereka menyadari pentingnya menjadi subyek dan otonom atas diri mereka sendiri. Senada dengan itu remaja perempuan Kristen menganggap berjilbab sebagai bentuk pengingkaran eksistensi mereka sebagai non-muslim. Namun sebagai minoritas, mereka tidak cukup memiliki kemampuan mengubah situasi. Karenanya, sebagian remaja Kristen mengartikulasikan resistensi secara simbolik atau tidak berterus terang.

Namun demikian, tulisan ini bukanlah gambaran keseluruhan sikap remaja Muslim dan Kristen terhadap regulasi pakaian di Aceh. Oleh karena itu, untuk memperoleh potret yang lebih komperensif, kiranya perlu dilakukan penelitian di tempat lain di Aceh dengan tema serupa sehingga

hasilnya dapat didialogkan dengan penelitian ini. Selanjutnya, peneliti merekomendasikan kepada pemerintah Aceh agar mempertimbangkan kenyataan keragaman masyarakatnya dalam menerapkan Syariat Islam di Aceh. Fakta keragaman pandangan dalam

soal berpakaian tidak hanya terjadi antara muslim dan Kristen, tetapi juga di internal muslim sendiri menandakan begitu problematiknya akibat yang muncul ketika tafsir tertentu mengenai berpakaian diregulasikan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Abdullah. *Menulis Itu Gampang: Kiat Menulis Karya Ilmiah Berstandar Nasional*. Training Penelitian dan Penulisan Karya Ilmiah Berstandar Nasional/Internasional. Pascasarjana UIN Malang, 10 Juni. 2013.
- Abu-Lughot, Lila. *Writing Women Worlds, Bedouin Stories: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Ansor, Muhammad. *Salib Dibalik Jilbab: Politik Representasi dan Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Langsa*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI, 2013.
- Ansor, Muhammad. *Pakaian Ketat di Negeri Syariat: Politik Tubuh, Kesalehan dan Resistensi Perempuan di Langsa*. Yogyakarta: Ditpertaiss dan CRCS Universitas Gadjah Mada, 2012.
- Aritongan, Jan Sihar dan Karel Stenbrink. ed. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill, 2008.
- Bernard, Russell, Gery W. Ryan. *Analyzing Qualitative Data: Systematic Approaches*. London: Sage, 2009.
- Bold, Christinsle. *Using Narrative in Research*. London: Sage, 2010.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
- Bowen, John R. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Brenner, Suzanne. 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"'. *American Ethnologist*, Vol. 23, No. 4 (Nov., 1996), pp. 673-697
- Bun, Ku Hok. 'Body, Dress and Cultural Exclusion: Experiences of Pakistani Women in 'Global' Hongkong'. *Asian Ethnicity*. 7:3, 2006. pp. 285-302. DOI : 10.1080/14631360600926980.

- Denzim, Norman K. dan Yvonna S. Lincoln. *The Sage Handbook of Qualitative Reserach*. London: Sage, 2005.
- El Guindi, Fadwa. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford, New York: Berg, 1999.
- Feener, R. Michel. 'Hand, Heart and Handphone: State Shari'a in the Age of the SMS'. *Cont Islam*. (2013) 7, pp. 15-32. [DOI : 10.1007/s11562-013-0244-0].
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- Hoodfar, Homa. "More Than Clothing: Veiling as an Adaptive Strategy". Sajida Sultana Alvi, Homa Hoodfar and Sheila McDonough. ed. *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates*. Toronto: Women's Press, 2003, pp. 3-40.
- Idria, Reza. 'Cultural Resistance to Shariatism in Aceh'. *Regime Change, Democracy and Islam: The Case of Indonesia*. Final Report Islam Research Program. Jakarta, March. 2013, pp. 180-201.
- Kiliçbay, Bariş. Dan Mutlu Binark, 'Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey'. *European Journal of Communication*. London, Thosan Oaks, CA and New Delhi: Sage Publication, Vol 14:4, 2002, pp. 495-511. [DOI: 10.1177/02673231020170040601].
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Marzuki. 'Kerukunan dan Kebebasan Beragama dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh'. *Jurnal Harmoni*. Vol. IX No 36. 2010, hal. 157-170.
- Milallos, Ma. Theresa R. 'Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari'a Islam in Aceh'. *Cont Islam*. 2007 I, pp. 289-301. [DOI: 10.1007/s11562-007-0028-5]
- Mubarok. *Rengkuman Peta Kehidupan Keagamaan Indonesia Edisi II*. Jakarta: Balitbang dan Pengembangan Agama Kementerian Agama. 1994.
- Rasmussen, Susan J. 'Re-casting the Veil: Situated Meanings of Covering', *Culture and Psychology*, 19:2, 2013: pp. 237-258. [DOI: 10.1177/1354067X13478989]
- Safitri, Dian Maya. 'What Went Wrong With the Veil? A Comparative Analysis of the Veil in France, Iran, and Indonesia'. *Al-Jamiah*. Vol. 48, No. 1, 2010, hal. 82-100.
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honohulu: University of Hawai Press, 2008.
- Safrihsyah. 'Non-Muslim Under the Regulation of Islamic Law in Aceh Province'. AICIS XII Surabaya, 5-8 November 2012.
- Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. London: Yale University Press New Haven and London, 1990
- Scott, James C. 'Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to Islamic Zakat and the Christian Tithe'. *Society for Comparative Studies in Society and History*. Vol 29 No. 3, 1987, pp. 417-452
- Scott, James C. *Senjatanya Orang-orang Kalah*. Jakarta: YOI, 2000.

Scott, Joan Wallach. *The Politics of the Veil*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

Silverman, David. *Interpreting Qualitative Data: Method for Analyzing Talk, Text and Interaction*. London: Sage, 2006.

Silverman, David. *Doing Qualitative Research*. London: Sage, 2009.

Tuulikki Pietila. *Gossip, Markets, and Gender: How Dialogue Constructs Moral Value in Post-Socialist Kilimanjaro*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2007.

Media Online

Aceh Mulls Sharia non-Muslims, dalam <http://thejakartapost.com/news/2014/02/06/aceh-mulls-sharia-non-muslims.html>. Diakses 18 September 2014.

Gubernur Aceh Bantah Kewajiban Jilbab bagi Non-Musli, dalam <http://kabar3.com/blog/2014/02/gubernur-aceh-bantah-kewajiban-jilbab-bagi-nonmuslim>. Diakses 18 September 2014.

<http://forumkristen.com/index.php?topic=51976.0>. Diakses 18 September 2014.

Terjaring Razia, Wanita Nonmuslim di Aceh Diminta Pakai Jilbab, dalam <http://merdeka.com/peristiwa/terjaring-razia-wanita-nonmuslim-di-aceh-diminta-pakai-jilbab.html>. Diakses 18 September 2014.

Ekspresi keagamaan, dan Narasi Identitas: Studi Program Pesantren Tahfidz Intensif Daarul Quran Cipondoh Tangerang

Habibi Zaman Riawan Ahmad

Email: hazamra@yahoo.com

Dondoman Bojoasri Kec. Kalitengah Kabupaten Lamongan

Diterima redaksi tanggal 31 Mei 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 20 Agustus 2014

Abstract

This article investigates the interaction between religious expression and identity. The discourse of religious expression and identity is revealed from in the relational process of identity formation. In this case, religious express displays a variety of patterns, indicated by both individual expression and communal expression in performing the rituals of recitation, prayer, and doing charitable work. Those three essential elements become parts of a whole that cannot be separated from religion. These forms of religious expression, both in regards to the individual and with society, is described as a narrative. This anthropological, narrative study uses an ethnographic approach, and takes the Intensive Tahfidz Program of Daarul Quran Boarding Schools, Cipondoh Tangerang as a case study.

Keywords: Religion, Religious Expression, Identity.

Pendahuluan

Diskursus mengenai pembelajaran agama memiliki dimensi yang terus berkembang baik dari aspek skala (cakupan area) maupun metodologinya. Pembelajaran keagamaan itu sendiri telah menjadi produk yang dimanfaatkan oleh banyak kalangan, baik sebagai bagian dari aktualisasi kesadaran beragama, ataupun dengan motif lainnya. Pembelajaran mengenai agama tidak lagi dipahami sebatas hanya sekedar menerangkan

Abstraksi

Artikel ini menjelaskan interaksi antara ekspresi keagamaan dan identitas. Diskursus ekspresi keagamaan dan identitas dapat dilihat dari cara pandang mengenai relasi terbentuknya identitas. Ekspresi keagamaan di sini memiliki beragam pola, yang ditunjukkan dengan ekspresi individu dan komunitas dalam menjalankan ritual mengaji, berdoa, dan berderma. Tiga elemen pokok tersebut menjadi bagian yang tidak dapat dilepaskan dari unsur agama. Bentuk-bentuk ekspresi keagamaan tersebut, baik yang berkaitan dengan individu maupun sosial, dideskripsikan secara naratif. Penelitian ini merupakan penelitian antropologi dengan pendekatan etnografis, bersifat naratif, dan mengambil Program Tahfidz Intensif Pondok Pesantren Daarul Qur'an, Cipondoh Tangerang sebagai latar studi.

Keywords: Agama, Ekspresi Keagamaan, Identitas

hubungan antara manusia dengan Tuhan, tetapi secara alamiah juga dapat berakibat menjadi kesadaran berkelompok (sosiologis), kesadaran pencarian asal usul agama (antropologis), pemenuhan kebutuhan yang terkait dengan kepribadian yang kuat dan ketenangan jiwa (psikologis), bahkan ajaran agama memiliki dimensi kesadaran dan penguatan dalam mendorong seseorang meraih derajat kesejahteraan hidup yang optimal (ekonomi).

Adapun identitas menurut Waterman (1984) dipahami sebagai upaya penggambaran diri secara jelas, meliputi sejumlah tujuan yang ingin dicapai, nilai, dan kepercayaan yang dipilih oleh individu tersebut. Komitmen-komitmen ini meningkat sepanjang waktu dan telah dibuat karena tujuan, nilai dan kepercayaan yang ingin dicapai dinilai penting untuk memberikan arah, tujuan dan makna pada hidup.

Persoalan peranan agama pada diri seseorang kemudian dipahami sebagai bagian dari proses yang lahir baik muncul secara internal maupun eksternal. Ada beberapa pandangan atau teori yang membuat agama menjadi penting bagi kehidupan manusia. *Pertama* adalah teori batas akal. Frazer (1890) memandang bahwa manusia dalam kehidupannya, senantiasa memecahkan berbagai persoalan hidup dengan perantaraan akal dan ilmu pengetahuan, akan tetapi dalam kenyataannya, akal dan sistem pengetahuan itu memiliki keterbatasan. Semakin maju kebudayaan manusia, kemampuan akal pun semakin luas. Demikian sebaliknya, dalam banyak kebudayaan batas akal manusia masih amat sempit, dan terbatas. Persoalan hidup yang tidak bisa dipecahkan melalui sarana akal, coba dipecahkan melalui pendekatan agama, khususnya kepercayaan akan hal gaib.

Kedua, teori masa krisis dalam hidup. Crawley dan Gennep (1905, 1909) menjelaskan bahwa tanggapan manusia akan krisis selalu menjadi hal yang mengawatirkan. Betapapun bahagiannya hidup seseorang, kemungkinan-kemungkinan timbulnya krisis dalam hidupnya masih sangat terbuka. Krisis-krisis tersebut dapat berupa bencana-bencana yang menyimpannya, baik itu menyebabkan kemiskinan, rasa sakit bahkan kematian. Situasi tersebut tentunya di luar batas kemampuannya untuk mencegah. Dalam menghadapi masa krisis tersebut manusia merasa perlu memperteguh iman dan menguatkan diri.

Ketiga, teori kekuatan luar biasa. Marett (1909) menjelaskan bahwa pangkal daripada segala perilaku keagamaan muncul karena perasaan rendah terhadap gejala-gejala, dan peristiwa-peristiwa yang dianggap sebagai hal biasa dalam kehidupan manusia sebagai akibat dari adanya kekuatan-kekuatan yang melebihi kekuatan-kekuatan yang ada, kekuatan yang maha tinggi, mengatur dan menentukan. Gejala-gejala seperti ini pada akhirnya membuat proses pencarian Tuhan dan agama sebagai jalan hidup. Keempat, teori sentimen kemasyarakatan. Teori ini menjelaskan bahwa agama yang permulaan itu muncul karena adanya suatu emosi yang ditimbulkan dalam jiwa manusia sebagai akibat dari pengaruh rasa kesatuan sebagai sesama warga masyarakat. Hal ini diuraikan Durkheim (1915) dalam bukunya *The Elementary Forms of The Religious Life*.

Tulisan ini fokus pada eksplorasi narasi identitas suatu komunitas atau kelompok, yang bersama-sama secara aktif mengikuti belajar al-Quran secara kilat (baca Pesantren Kilat), meluangkan waktunya selama sepekan di Pesantren Daarul Quran Cipondoh Tangerang dan meninggalkan pekerjaan di tempat asal mereka. Adapun maksud dari narasi di sini sebagaimana diungkapkan oleh Hoben (1995: 1007-1021), dapat dilihat sebagai persepsi yang lebih spesifik atau model penjelasan yang dipromosikan oleh seorang aktor atau sekelompok aktor. Narasi identitas tersebut mendeskripsikan motif-motif mereka (peserta pesantren kilat) mengikuti program selama sepekan tersebut, yang dianalisa dengan pendekatan-pendekatan antropologi.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini bersifat penelitian lapangan yang dilakukan di Pesantren

Daarul Quran, Ketapang, Kecamatan Cipondok, Kota Tangerang pada Program Tahfidz Intensif pada tanggal 24-30 Desember 2013. Penelitian ini bercirikan pendekatan campuran (*mixed methods*), yaitu penggabungan antara pendekatan kualitatif dan kuantitatif. Dua pendekatan ini menggunakan analisa antropologi agama, khususnya yang terkait dengan ekspresi seseorang individu atau kelompok dalam aspek ritual keagamaan. Penjelasan mengenai bentuk-bentuk dan model ekspresi keagamaan tersebut kemudian disajikan dalam bentuk narasi. Pertimbangan peneliti menggunakan dua pendekatan (pendekatan campuran) dalam penelitian antropologi agama ini adalah untuk mendapatkan data kuantitatif, dan kualitatif. (Sarwono, 2011)

Data kuantitatif yang bersumber dari kuesioner diolah dan disajikan sebagai penguat, untuk kemudian dianalisis secara kualitatif. Pendekatan kuantitatif yang berupa pengumpulan kuisisioner peneliti lakukan tidak untuk menguji hipotesis, namun hanya sebagai instrumen mengumpulkan data-data statistik. Adapun sudut pandang kualitatif adalah untuk menggali informasi dan data secara lebih mendalam, dan sekaligus memahami situasi sosial dan individu terkait pola dari ekspresi keagamaan. Teknik pengumpulan data yang peneliti pakai adalah dengan menggunakan observasi partisipatoris, di mana peneliti mengikuti program tersebut secara aktif, selain itu peneliti mengumpulkan data-data dengan melakukan wawancara mendalam, studi dokumentasi, dan kuesioner.

Profil Program dan Peserta

Pesantren Tahfidz Intensif angkatan pertama ini dilaksanakan selama satu minggu mulai tanggal 24-30 Desember 2013 M. Program ini terbuka untuk umum, yaitu untuk anak-anak, remaja dan dewasa. Program ini lebih menekankan

pada aspek membaca dan menghafal al-Quran (<http://videoyusufmansur.com/blog/tahfidz-intensif/>). Kegiatan ini dilaksanakan di penghujung akhir tahun 2013, masa di mana banyak kalangan meluangkan waktu untuk berlibur. Dalam pengamatan peneliti peserta program ini berasal dari berbagai wilayah di Indonesia yang penyebarannya tidak hanya berasal dari pulau Jawa, melainkan luar pulau jawa bahkan beberapa di antaranya datang dari luar negeri.

Yusuf Mansur, pengasuh sekaligus pendiri Pesantren Daarul Quran adalah tokoh yang menginisiasi program tahfidz intensif. Yusuf Mansur telah menjadi tokoh sekaligus ulama yang familiar di tengah masyarakat dengan seringnya hadir di televisi di Indonesia. Selain sering tampil dalam siaran televisi dalam memberikan pencerahan spiritualitas kepada masyarakat luas, Yusuf Mansur juga sering berdakwah langsung di hadapan publik pada kegiatan-kegiatan keagamaan. Ia juga aktif berdakwah di dunia maya baik itu di web, twitter dan facebook. Wahana jejaring maya ini disambut baik oleh banyak orang, seperti halnya di twitter, *follower*-nya pada tanggal 22 Januari 2014 mencapai angka 1.274.845.

Program Pesantren Tahfidz Intensif, sebagai program yang ditujukan kepada masyarakat luas ini dibuka untuk umum, program ini ditujukan kepada mereka yang memiliki keterbatasan waktu belajar agama, khususnya dalam membaca dan menghafal Quran, baik pria maupun wanita, anak-anak maupun dewasa. Kegiatan ini diikuti oleh 121 peserta perempuan, yang terbagi menjadi peserta anak-anak dan remaja sebanyak 22 peserta, dan 99 peserta dewasa. Adapun peserta laki-laki sebanyak 122, yaitu 79 peserta dewasa, dan 43 peserta usia anak-anak dan remaja.

Tabel 1. Daftar Sebaran Peserta Program tahfidz Intensif 2013

No	Wilayah	Peserta
1	Jakarta	56
2	Jawa Barat	52
3	Banten	51
4	Jawa Tengah	10
5	DI Yogyakarta	3
6	Jawa Timur	13
7	Kalimantan	4
8	Sulawesi	5
9	Daerah Istimewa Aceh	1
10	Sumatera Utara	6
11	Provinsi Riau	8
12	Sumatera Barat	4
13	Sumatera Selatan	11
14	Jambi	5
15	Lampung	4
16	Bali	1
17	Nusa Tenggara Barat	2
18	Nusa Tenggara Timur	4
19	Australia	3
Jumlah		243

Sumber: Panitia Program Tahfidz intensif 2013

Kegiatan program membaca dan menghafal dibagi ke dalam empat jam pelajaran, jam pertama pukul 08:00–10:00, jam kedua pukul 10:30–11:30, jam ketiga pukul 16:30–17:30, dan jam keempat pukul 20:00–21:00 WIB. Adapun kegiatan ibadah sholat berjamaah, dilaksanakan di

setiap asrama masing-masing. Demikian halnya dengan kegiatan sholat malam, dan dhuha. Setelah shubuh di masing-masing asrama juga diadakan kuliah tujuh menit (kultum) dan dilanjutkan diskusi seputar permasalahan keagamaan di antara para peserta.

Tabel 2. Peserta Menurut Jenis Kelamin, dan Usia

Kategori	Anak-anak dan Remaja	Dewasa	Jumlah
Pria	43 Peserta	79 Peserta	122 Peserta
Wanita	22 Peserta	99 Peserta	121 Peserta
Jumlah			243 Peserta

Para peserta dalam program ini merasakan kehidupan layaknya santri baru, dengan pengalaman hidup bersama di asrama dengan fasilitas terbatas hanya kasur dan bantal, berbagi tempat, membiasakan antri ketika mandi, dan dituntut untuk dapat menjaga barang-barang bawaan mereka secara mandiri.

Diskursus, Ekspresi Keagamaan, dan Narasi Identitas

Ekspresi, menurut *Oxford Dictionary* (2012), dipahami sebagai sebuah penampilan wajah seseorang dalam rangka menunjukkan perasaan atau penggambaran perasaan (*person's facial*

appearance, indicating feeling; depiction of feeling). Lebih lanjut definisi tersebut tidak hanya menggambarkan penampilan wajah semata, namun juga terkait respon tubuh, kata-kata, dan bahkan simbol. Crooce (1909: 3) bahkan menjelaskan bahwa ekspresi adalah pengungkapan dari kesan-kesan yang diterima. Ekspresi menurut Croose lahir dari intuisi yang diperoleh melalui penghayalan tentang hal-hal individual yang menghasilkan gambaran angan-angan (intuisi), pengungkapan tersebut terwujud dalam berbagai gambaran angan-angan. Lebih lanjut Arnheim (1964:29-41) dalam *From Function to Expression* menjelaskan bahwa kualitas ekspresi sangat terikat pada konfigurasi tertentu dalam pengalaman seseorang.

Dari pendapat para ahli tersebut bahwa ekspresi erat kaitannya dengan kondisi seseorang menerima atau merespon situasi dan penggambaran yang diterima. Adapun untuk memahami istilah agama, penulis mencoba mengulas dalam dua bagian, yaitu pertama menurut pendekatan bahasa, dan kedua menurut pendekatan metodologis. Kata agama diambil dari bahasa sangsekerta. Istilah ini sama dengan *al-dīn* dalam bahasa arab, dan *religion* dalam bahasa inggris. Masing-masing penyebutan memiliki arti tersendiri, namun memiliki kesamaan maksud, yaitu sebagai sebuah kepercayaan atau ajaran. Term Agama, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2002), diartikan sebagai sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya.

Term *al-dīn* berasal dari akar kata *dāna, yadīnu, dainan*, yang berarti *tanggung, hutang, keharusan penegakan peraturan*. *Ad-dīn* bermakna hutang yang harus dibayar dan dipertanggung jawabkan, atau peraturan yang harus

dilaksanakan. Dalam alquran, *al-dīn* dapat dimaknai sebagai *al-sulthan wa al-hukm*, yang berarti kekuasaan. Dapat pula bermakna *al-To'ah*, ketaatan. *Al-dīn* juga bermakna *al-jaza'*, pembalasan. *Al-dīn* dapat pula diartikan sebagai *al-'ādah*, kebiasaan, atau bermakna *al-hisāb*, perhitungan, dan dapat pula bermakna *al-millah* yang berarti jalan atau sistem. Namun dari semua definisi *al-dīn* tersebut, semua kembali kepada sebuah term agama sebagai entitas pokok (Ibn Fāris', 1917, dan Darrās, 1974).

Term *religion*, juga memiliki kemiripan makna dengan 'agama' dan *al-dīn*. *Religious* (Inggris) berarti kesalehan, ketakwaan, atau sesuatu yang sangat mendalam. *Religion* juga berarti keyakinan kepada Tuhan atau kekuatan supramanusia untuk disembah sebagai pencipta dan penguasa alam semesta; dan dapat pula berarti sistem kepercayaan dan peribadatan tertentu (Oxford Dictionaries, 2012).

Untuk memahami definisi agama dalam aspek metodologis dapat dipahami dari dua aspek. Pertama agama diasumsikan sebagai sesuatu yang bersifat metafisik sebagai bagian dari sifat alamiah dari suatu agama. Kedua agama melibatkan jenis definisi yang digunakan (bagaimana istilah agama didefinisikan). Dalam pendefinisian ini, agama dilihat dari dua sudut pandang, yaitu definisi agama berpijak pada kajian esensialis, dan *polythetic*. Istilah esensialis merujuk kepada sesuatu yang bersifat teistis bahkan monoteis. Dalam definisi ini, semua agama harus menggambarkan pola definisi yang seragam, memiliki kesamaan dalam aspek teologis, bahkan lebih lanjut bersifat monoteism. Adapun definisi *polythetic* menjelaskan bahwa elemen satu agama dengan agama lainnya boleh berbeda, tidak harus memiliki persamaan (Hunn, 2008: 189-215).

Pemahaman agama dalam definisi *pertama* mengulas sifat alamiah dari suatu

agama. Pemahaman terkait agama ini memiliki beberapa pola, pertama agama berkaitan dengan hal-hal metafisik dan teologis seperti halnya tentang kepercayaan kepada Tuhan. *Kedua*, agama dapat pula dipahami sebagai pengalaman psikologis seseorang, seperti kepercayaan akan nilai-nilai kesalehan, dan ketiga agama dilihat dari aspek budaya atau kekuatan sosial seperti halnya simbol-simbol suatu komunitas keagamaan yang membedakan dirinya dengan etnis atau komunitas lainnya. Pendekatan kedua menjelaskan pemahaman agama yang lebih operasional dengan pemahaman jenis dan karakteristik agama dari sifat teologisnya, yang bersifat monoteis atautah tidak.

Dari dua pendekatan tersebutlah kemudian muncul definisi-definisi terkait agama, seperti halnya pendapat Geertz (1966:3) yang menjelaskan bahwa:

"Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic."

Menurut Geertz, agama adalah sebuah sistem simbol, yakni segala sesuatu yang memberikan penganutnya ide-ide, sebagaimana kebudayaan yang bersifat publik, simbol-simbol dalam agama juga bersifat publik, dan bukan murni bersifat privasi. simbol-simbol dalam agama tersebut menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang (penganutnya), atau simbol agama tersebut menyebabkan penganutnya melakukan sesuatu seperti halnya ritual, karena dorongan perasaan yang sulit didefinisikan, dan juga sulit dikendalikan. Kekuatan perasaan itu muncul karena agama membentuk

konsep-konsep tentang tatanan seluruh eksistensi.

Durkheim (1912:62) menjelaskan bahwa agama membedakan antara hal-hal yang dianggap sakral dan profan. Menurutnya agama adalah sebuah sistem kepercayaan dan tingkah laku yang berhubungan dengan hal-hal yang dianggap sakral, yaitu hal-hal, yang dipisahkan dan dilarang- kepercayaan dan perilaku yang mempersatukan semua penganutnya menjadi satu komunitas moral, yaitu berdasarkan nilai-nilai bersama, yang disebut umat.

Agama dari berbagai definisi dan penjelasan tersebut di atas pada akhirnya dapat dipahami sebagai sebuah kepercayaan (*belief*), agama dan kepercayaan menjadi bagian yang penting dan satu kesatuan. Agama juga menyiratkan akan identitas (*identity*), dan pandangan hidup seseorang atau komunitas (*way of life*).

Dari ulasan mengenai ekspresi dan agama tersebut penulis membuat sebuah anasir kesimpulan bahwa ekspresi keagamaan dalam kajian ini ialah sebuah usaha yang dilakukan oleh seseorang atau komunitas yang terkait akan penggambaran perasaan baik yang bersifat penampilan wajah, respon tubuh, kata-kata, simbol, dan pengungkapan kesan-kesan yang diterima terkait pengalaman keagamaan dan ritual agama yang mereka jalankan.

Keagamaan seseorang atau komunitas itu sendiri, oleh Wach, dan Kitagawa (1958) dapat dilihat dari tiga bentuk ekspresi. *Pertama*, ekspresi teoritis (*thought*) atau ekspresi pemikiran, ekspresi ini meliputi sistem kepercayaan, mitologi, dan dogma-dogma. *Kedua*, ekspresi praktis, yang meliputi sistem peribadatan ritual maupun pelayanan, dan *ketiga* ekspresi dalam persekutuan, yang meliputi pengelompokan dan interaksi sosial umat beragama.

Lebih luas lagi pemaknaan ekspresi disampaikan oleh Arkoun (1990:5-6), yang menjelaskan bahwa ekspresi tidak hanya terkait dengan aspek ritual semata, atau simbol-simbol keagamaan. Namun semua hal yang berkaitan dengan agama tersebut baik itu ritual, ekologis, artistik, semiologi, sastra, pengajaran, intelektual, juridis, dan politik adalah bentuk-bentuk ekspresi Islam. Bahkan menurutnya semua ekspresi tersebut, membutuhkan pendekatan disiplin semiologi, antropologi, dan psikologi.

Hal ini menguatkan bahwa ekspresi keagamaan dapat dilihat dalam berbagai perspektif dan sudut pandang. Baik itu dalam bentuk ritus maupun dalam bentuk pengajaran. Agama dan identitas memberikan gambaran secara tersirat bahwa ada semacam ruang dan kepercayaan akan adanya alam metafisik, khususnya memaknai kehidupan setelah kehidupan di dunia. Kehidupan yang dijalani di alam dunia ini dipandang menyimpan banyak misteri, karena ada kenyataan lain di belakang dan kemudiannya.

Pendapat lain juga muncul terutama sekali mereka yang memiliki faham atau dari golongan sekular. Mereka secara aktif menolak atau bahkan menerima susunan dan norma masyarakat yang berlaku, dengan agama sebagai penentu kesadaran, atau identitas. Mereka mencoba memberikan peranan individu seluas-luasnya dengan menghargai apapun pendapat individu tersebut dalam memaknai identitasnya.

Seperti halnya pendapat Jones (1977: 253-271) dalam *Paradigm Shifts and Identity Theory: Alternation as a Form of Identity Management*. John melihat bahwa konversi identitas tidak selalu dipengaruhi oleh agama, agama tidak memiliki peranan yang kuat karena identitas memiliki polanya tersendiri, yang mengatur dari berbagai peran (*an orderly arrangement of roles*). John menegaskan bahwa identitas

dapat dinegosiasikan dan dapat dirubah melalui suatu cara yang sesuai dengan formulasi yang komprehensif, atau melalui seperangkat aturan. Dalam karya John ini, dapat diketahui beberapa teori pembentukan identitas, pengalaman konversi (*conversion experiences*) dan proses alternasi, yaitu persepsi subjektif dari pembentukan dan perubahan identitas. Lebih lanjut bahwa karya John ini lebih mendasarkan pada sisi praktis pengalaman subjektif dan mekanisasi dari perubahan identitas.

Dalam konteks terapan dalam ranah personal, agama dipahami sebagai sebuah *guide*, panduan yang melihat seberapa jauh seseorang mengetahui agama tersebut, seberapa kokoh keyakinan yang dimiliki, seberapa tekun pelaksanaan ibadah yang dilaksanakan, dan seberapa dalam penghayatan agama yang dianut seseorang. Dengan basis pengetahuan dan kesadaran beragama, seseorang didorong untuk bertingkah laku, bersikap dan bertindak sesuai dengan ajaran agama yang dianutnya.

Setidaknya ada lima dimensi dalam melihat keberagaman yang ditampilkan oleh individu atau sosial menurut Stark, dan Glock (1968: 57-141), di antaranya: *pertama*, dimensi keyakinan (ideologi). Dimensi ini berisi pengharapan-pengharapan di mana seseorang berpegang teguh pada pandangan teologis tertentu dan mengakui kebenaran doktrin tersebut. Islam menyebut dimensi ini sebagai tauhid atau akidah. *Kedua*, dimensi praktis (ritual). Dimensi ini melihat perilaku pemujaan, pelaksanaan ritus formal keagamaan, kataatan dan perkara-perkara yang dilakukan seorang penganut sebagai komitmen terhadap agama yang dianutnya. Islam menyebut dimensi ini sebagai Syari'ah dan amaliah.

Ketiga, dimensi pengalaman keberagaman (akhlak). Dimensi ini berkaitan dengan pengalaman keagamaan, perasaan, persepsi dan

sensasi yang dialami seseorang atau kelompok terhadap nilai-nilai yang transendental. *Keempat*, dimensi pengetahuan agama (ilmu). Dimensi ini melihat bahwa pemahaman agama setidaknya mencakup dasar-dasar keyakinan, ritus-ritus, kitab suci dan tradisi-tradisi agama tersebut. *Kelima*, dimensi konsekuensi (ihsan). Dimensi ini mencoba melihat teori dan praktik keberagaman. Dimensi konsekuensi ini mencoba menela'ah implikasi ajaran agama dan pengaruhnya terhadap perilaku penganut. Lebih lanjut untuk melihat kajian mengenai agama dalam kajian tersebut dapat pula dilihat karya Clayton, dan Gladden (1974: 135-143) dalam *The Five Dimensions of Religiosity: Toward demythologizing a Sacred Artifact*.

Fenomena keagamaan dengan menggunakan identitas sebagai model dasar penelitian dapat dilihat dengan mengambil hubungan paralel seperti halnya Durkheim (1893, 1915) yang menggunakan dua keterpaduan antara eksistensi sosio-psikologis dengan organisme biologis. Keduanya memiliki fungsi mekanisme masing-masing, yaitu adanya keterpaduan dan harmonisasi dari perkembangan yang terus menerus yang terjadi pada wilayah internal dalam merespon perkembangan sekitarnya. Hal ini tentunya menjadi diskursus yang terus-menerus terjadi sesuai tipologi masyarakatnya yang kemudian mengakibatkan perubahan dan stabilitas. Agama masuk dalam segi-segi integratif dan non-diskursif (*non-verbal*) dari apa yang disebut sebagai dialektika dasar tersebut.

Ada beberapa pandangan ilmuwan dalam melihat identitas, yaitu identitas dilihat sebagai milik personal, dan identitas dilihat sebagai milik sosial. Terkait identitas milik personal, Giddens (1991:75), menjelaskan bahwa identitas diri tersebut terbangun oleh kemampuan melanggengkan narasi diri, sehingga

membangun suatu perasaan terus menerus tentang adanya keberlangsungan biografis. Identifikasi akan diri berusaha mengetahui pertanyaan-pertanyaan besar yang melingkupi diri tersebut, di antaranya pertanyaan seputar pencarian jati diri, tujuan yang harus ditempuh, dan bagaimana semestinya berbuat.

Pertanyaan-pertanyaan tersebut melahirkan narasi identitas yang terpadu di mana diri membentuk sebuah lintasan perkembangan yang terus berproses dari masa ke masa yang mampu diprediksi. Dalam paparan Giddens tersebut di atas dapat dipahami bahwa identitas diri dilihat sebagai upaya untuk menciptakan jati diri, memikirkan diri, dan berusaha memahaminya sesuai dengan ruang, waktu, dan harapan yang ingin diraih di masa depan.

Identitas diri ialah persepsi individu mengenai dirinya sendiri yang bisa muncul semenjak anak mulai mengenali bahwa dirinya berbeda dari orang lain. Pada saat seorang individu sebagai anak masih bergantung pada orang tuanya, persepsi diri individu tersebut masih sangat ditentukan oleh orang tuanya. Pada masa remaja, kapasitas berpikir individu telah berada pada fase *formal operation*, maka persepsi mengenai diri dipengaruhi beberapa faktor: pertama adalah kemampuannya menilai pikirannya sendiri; Kedua, kemampuannya memahami pikiran, pandangan, maupun harapan orang lain terhadap dirinya; dan ketiga, kemampuannya memikirkan masa depannya.

Secara operasional, untuk melihat identitas diri terhadap ekspresi keagamaan dapat melihat pola yang dilakukan Marcia dkk (1993). Marcia (1993:3) menjelaskan dua proses dasar pembentuk identitas, yaitu eksplorasi dan komitmen. Eksplorasi identitas ialah usaha-usaha nyata memahami gambaran

diri dari adanya tuntutan kebutuhan baru dalam lingkungannya. Eksplorasi juga dipahami dengan istilah kritis, yaitu di mana situasi seseorang berkeinginan mencari tahu, menyelidiki berbagai pilihan yang ada, dan aktif bertanya secara serius untuk mencapai sebuah keputusan akan tujuan yang akan dicapai dari sebuah nilaidan keyakinan.

Ada empat perkembangan pembentukan identitas. *Pertama*, ialah situasi di mana individu sudah melalui eksplorasi (*past crisis*). Seseorang dikatakan berada pada tahap eksplorasi di masa lalu, yaitu manakala ingatan (memori) krisis masa lalu yang didapatkan dari pengalaman hidupnya dapat diselesaikan. Masa-masa krisis tersebut mampu dilewati dan dijadikan sebagai pengalaman untuk masa depannya (Rice dan Dolgin, 2007).

Kedua adalah pola di mana seseorang sedang dalam periode eksplorasi (*in crisis*). Periode ini adalah situasi di mana seseorang berusaha mencari tahu pertanyaan-pertanyaan mengenai identitas dan berusaha membuat keputusan penting dalam hidup. Pada masa ini individu mengalami masa krisis yang berkelanjutan, mengalami fase kebimbangan, tidak stabil, dan merasa tidak puas. Kecenderungan fase ini adalah menghindari masalah, kecenderungannya menunda sampai situasi memaksanya untuk mengambil keputusan.

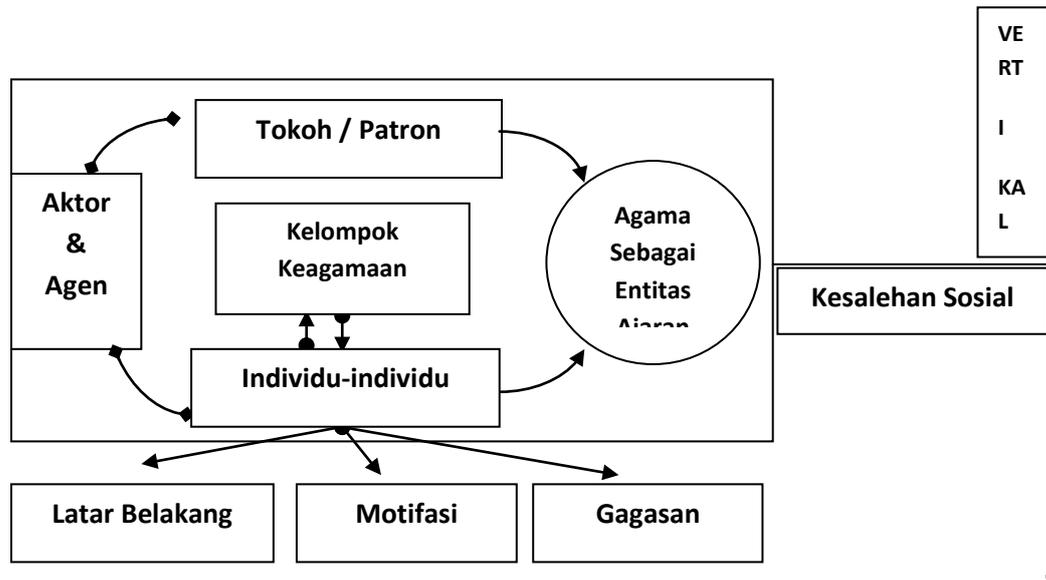
Ketiga adalah pola ketika seorang individu tidak mengalami eksplorasi (*absence of crisis*), tetapi telah membuat sejumlah komitmen pada hal-hal yang terkait identitas seperti halnya idiologi yang bukan berasal dari pencariannya secara langsung, namun dari pengaruh sekitarnya. *Keempat*, adalah situasi di mana seseorang tidak mengalami periode eksplorasi, dan individu

tersebut tidak membuat komitmen pada aspek pekerjaan, filosofi, idiologi, peran gender ataupun agama. Individu tersebut juga tidak memiliki komitmen standar personal dalam berperilaku. Fase ini tidak melewati proses evaluasi, pencarian, ataupun pertimbangan alternatif-alternatif pilihan. Fase ini terjadi manakala seseorang tidak pernah merasa penting untuk melakukan eksplorasi pada berbagai alternatif identitas terkait tujuan, nilai atau kepercayaan yang ingin dicapai.

Adapun komitmen menurut Marcia, Waterman, Matteson, Archer, dan Orlofsky (1993) adalah pengambilan sikap atau pilihan yang relatif tetap mengenai aspek-aspek identitas seseorang, dan terlibat dalam aktifitas yang secara signifikan mengarahkan kepada perwujudan atas pilihan yang telah diambil. Ketika seorang individu telah mengambil keputusan dari berbagai pilihan-pilihan elemen identitas yang dihadapinya, maka ia kemudian secara aktif melibatkan diri ke dalam kegiatan-kegiatan yang nyata dan terarah untuk mendukung pilihan-pilihannya tersebut, misalnya ikut aktif dalam kajian-kajian keagamaan.

Dimensi komitmen itu sendiri menurut Marcia dkk (1993) dapat dilihat dari dua aspek yaitu keberadaan dan ketiadaan komitmen. Komitmen dianggap ada ketika terdapat peranan identitas yang dimiliki seorang individu tersebut, dan ia berguna mengarahkan individu tersebut di masa depan dengan tidak adanya perubahan yang mendasar pada aspek tersebut. Adapun ketiadaan komitmen ditunjukkan dengan keraguraguan yang dialami seseorang, tindakan yang terus berubah, tidak terarah, dan membentuk komitmen personal pada saat ini bukanlah suatu hal yang penting.

Gambar 1. Pola Interaksi Ekspresi Agama, dan Narasi Identitas



Sumber: eksplorasi peneliti

Adapun identitas sosial ialah soal mewujudkan konsepsi yang dipahami bersama sebagai satu kesatuan dari struktursosial, karena proses terbentuknya suatu individu dipengaruhi oleh proses sosial. Terjadinya pembauran dalam hal ini kerap kali dipahami sebagai akulturasi atau adanya sosialisasi. Apapun nilai-nilai, gagasan-gagasan, dan sumberdaya yang dibawa untuk melihat identitas, bergantung kepada arus situasi yang ada pada saat itu, yaitu situasi di mana proses penterjemahan suatu budaya berkumpul dalam konteks budaya tertentu pula. Meminjam bahasa Giddens (1984: 282-283), identitas sosial diasosiasikan dengan hak-hak normatif, kewajiban, sanksi, yang pada kolektivitas tertentu membentuk peran. Pemakaian tanda-tanda yang terstandarisasi, khususnya terkait atribut yang melekat di badan, umur, dan gender merupakan hal yang fundamental di masyarakat, sekalipun ada begitu banyak variasi lintas budaya yang perlu untuk diperhatikan.

Pertanyaan mendasar selanjutnya dalam diskursus antara ekspresi keagamaan dan narasi identitas ini adalah bagaimana hubungan antara keduanya dapat saling mempengaruhi satu sama lain, baik itu dilihat dari sudut pandang ekspresi keagamaan yang kemudian mampu menggambarkan identifikasi seseorang atau suatu kelompok atau bahkan melahirkan sebuah pemikiran dan atribut yang khas sebagai representasi dari identitas yang diusungnya. Atau identitas seseorang atau kelompok atau bahkan sesuatu yang abstrak seperti ideologi melahirkan bentuk-bentuk ekspresi. Pertanyaan mendasar inilah yang kemudian dipahami sebagai sebuah proses yang saling terkait atau mempengaruhi.

Mengaji, Ekspresi Keagamaan dan Narasi Identitas

Mengaji al-Quran kepada seorang guru yang dianggap mumpuni adalah salah satu cara yang masih sering

dijumpai masyarakat muslim Indonesia sebagai bagian dari peningkatan dan pemahaman pengetahuan agama. Hal ini berlangsung sejak sejak lama, di mana banyak didirikan pesantren-pesantren, dan masyarakat muslim ikut berperan aktif di dalamnya, termasuk belajar membaca al-Quran.

Pesantren adalah salah satu tempat pembelajaran keagamaan dan masih dianggap memiliki kualifikasi dalam mengajarkan al-Quran. Namun, kesempatan untuk menggali ilmu di pesantren dengan menempuh pendidikannya yang relatif lama, seringkali menjadi bahan pertimbangan tersendiri sehingga kesempatan untuk masuk pesantren menjadi sesuatu yang amat berharga. Untuk itu dengan hadirnya kegiatan pesantren kilat dengan program tahfidz intensif yang digagas oleh Pesantren Daarul Quran, memudahkan masyarakat yang memiliki kesibukan untuk merasakan dunia pesantren (mondok) selama sepekan, di penghujung akhir tahun.

Salahsatu dari sekian banyak peserta yang merasakan manfaat tersebut adalah Bapak Warsono. Warsono dari Lombok Nusa Tenggara Barat menyampaikan bahwa kesempatan mengikuti kegiatan sepekan menjadi santri di Pesantren Darul Quran pada program Tahfidz Intensif adalah kesempatan yang sangat berharga karena selama 49 tahun, bapak Warsono belum merasakan hidup di pondok.

Demikian halnya dengan Silvia (39 tahun), menjelaskan bahwa pengalamannya mengikuti kegiatan pesantren selama sepekan tersebut sangat memberi manfaat terutama buat keluarganya. Sama halnya dengan bapak Warsono, ibu Silvia termotivasi mengikuti kegiatan program tahfidz intensif adalah ingin merasakan menjadi santri hafidz, dan melihat langsung para hafidz muda

di kampung Quran (sebutan untuk Pesantren Daarul Quran). (Wawancara tanggal 29 Desember 2013).

Selain motivasi agar merasakan layaknya sebagai seorang santri, di antara peserta yang mengikuti program tahfidz intensif juga beranggapan dan memiliki kepercayaannya bahwa dengan mengikuti program yang khusus mengkaji tentang al-Quran dapat memberikan manfaat bagi diri dan keluarganya. Ungkapan "memberi manfaat kepada keluarga" adalah salah satu respon Ibu Silvia mengikuti program tahfidz intensif tersebut. Menurutnya, ada sebuah ruang yang perlu diisi dalam keluarganya, atau setidaknya mewarnai keluarganya tersebut dengan pengajaran al-Quran. Pengajaran dan pendidikan yang diambil dari al-Quran merupakan pembinaan jiwa bagi keluarganya.

Dari sekian banyak responden yang peneliti lihat, sebagian besar mereka memang memiliki motivasi untuk belajar al-Quran, dan ingin memmanifestasikan nilai kebaikan. Dalam al-Quran dijelaskan bahwa manusia seyogyanya berpacu dalam berbuat kebajikan (*istibāq al-khairāt*). Perintah ini dipahami sebagai sikap untuk menumbuhkan perilaku gemar berbuat baik, di antaranya yaitu mengaji.

Dari sudut pandang informasi yang peserta dapatkan akan kegiatan program tahfidz intensif tersebut, dapat diketahui bahwa mereka memiliki keragaman informasi yang diakses. Selain memiliki keragaman cara mengakses informasi yang didapatkan, peserta juga memiliki keragaman dalam latar belakang pendidikannya.

Dari 243 peserta yang mengikuti program dan dari 165 peserta yang mengisi angket menyatakan bahwa mereka mendapat informasi adanya program tahfidz intensif. 51 peserta menyatakan mereka mendapatkan

informasi dari Twitter, 51 peserta lainnya menjelaskan bahwa keluarga memiliki peranan memberikan informasi, mereka yang mendapat informasi dari temannya sebanyak 25 peserta.

Media facebook berkontribusi memberikan informasi bagi 10 peserta. Sementara yang mengaku mendapat informasi dari media web atau jejaring sosial selain facebook, dan twitter sebanyak 15 peserta dan 13 peserta lainnya mengaku mendapat informasi dari PPPA (Program Pembibitan Penghafal Alquran)

Cabang Surabaya, Cilegon, VSI (Veritra Sentosa Internasional), Tabligh Akbar Istiqlal, dan dari brosur yang diedarkan.

Berdasarkan jenjang pendidikan, mereka yang mengikuti program ini didominasi oleh mereka yang menempuh pendidikan Sarjana S1 sebanyak 71 peserta, 12 peserta menempuh program Diploma, 38 peserta masih duduk di Sekolah Dasar, 10 peserta yang berpendidikan Sekolah Menengah Pertama dan Magister sebanyak 3 peserta.

Tabel 3. Keragaman Peserta dari Informasi yang Mereka Akses

No	Informasi Awal	Sebanyak
1.	Twitter	51 Peserta
2.	Keluarga	51 Peserta
3.	Teman	25 Peserta
4.	Media web, dan Jejaring Sosial Lain	15 Peserta
5.	Facebook	10 peserta
6	Lainnya a. Tabligh Akbar Istiqlal	3 Peserta
	b. PPPA	3 Peserta
	c. VSI	3 Peserta
	d. Brosur	2 peserta
	e. TV	1 Peserta
	f. Pesantren Daarul Qur'an	1 Peserta

Tabel 4. Tabel 3. Keragaman Peserta dari Jenjang Pendidikan

No	Pendidikan	Sebanyak
1	Sekolah Dasar	38 Peserta
2	Sekolah Menengah Pertama	10 Peserta
3	Sekolah Menengah Atas	27 Peserta
4	Diploma	12 Peserta
5	Sarjana S1	71 Peserta
6	Pascasarjana	3 Peserta
7	Tidak diketahui	82 Peserta

Berdasarkan data di atas, terjadi fenomena yang sangat menarik, di mana mereka yang mengaji al-Quran pada program Tahfidz Intensif tersebut didominasi oleh mereka yang telah sarjana. Meskipun ada data 82 peserta yang tidak mengisi angket dikarenakan

meninggalkan kegiatan program sebelum selesai. Namun fakta bahwa terdapat 71 sarjana yang mengikuti program tersebut dapat menjadi fenomena kelas menengah yang memiliki kesadaran menimba ilmu agama. Status pendidikan mereka di tengah-tengah masyarakat tidak menjadi

penghalang untuk menuntut ilmu dalam mengkaji al-Quran. Data akses informasi juga menjadi kajian yang menarik, bahwa informasi yang memiliki pengaruh kuat seperti Twitter telah menjadi gaya hidup. Akses informasinya lebih cepat dan mudah. Berita-berita yang didapat juga lebih mutakhir.

Mengaji menjadi inspirasi penting bagi peserta, karena dari kegiatan mengikuti program mengaji beberapa peserta menceritakan bahwa mereka datang melepaskan semua atribut, baik pangkat, jabatan ataupun status sosial di daerah asal mereka. Mengaji dengan menetap (baca mondok) adalah pilihan yang tepat, karena dapat berkonsentrasi, setidaknya selama sepekan untuk lebih mendekatkan diri kepada sang pencipta.

Bapak Jimy Vaslah (30 tahun), adalah seorang yang bekerja di Kementerian Sosial, di Sumatera Selatan. Bapak Jimy menceritakan pengalaman spiritualnya, bahwa mengikuti kegiatan mengaji dan *nyantri* seolah seperti anak kecil, banyak hal-hal yang menjadi tanda tanya, seputar permasalahan hakiki dalam menyikapi kehidupan. Baginya, berkumpul, dan mengenal berbagai macam latar belakang teman dengan duduk di majelis-majelis ilmu, sama-sama sebagai murid, belajar Alquran adalah hal yang luar biasa. Baginya status telah hilang, dan dirinya benar-benar merasakan bahwa rasa persaudaraan menjadi begitu terasa (Wawancara dan eksplorasi, 28 desember 2013).

Mengaji adalah salah satu ekspresi keberagaman seseorang, yang sarat akan nilai-nilai spiritualitas, di antara cara seorang muslim berkomunikasi dengan Tuhan-Nya, selain shalat, adalah mengaji. ia memberikan banyak manfaat bagi seorang Muslim, selain sebagai tempat untuk mencari petunjuk, juga bernilai harapan-harapan. Kaum Muslim banyak meyakini akan keutamaan-keutamaan surat-surat dalam al-Quran.

Hal ini dimengerti, mengingat banyak perpustakaan keislaman mengupas akan hal itu, seperti halnya penjelasan Syaikh Ahmad Ash-Shawi dalam tafsirnya Tafsir Ash Shawi jilid III hal. 317 mengutip hadis yang berbunyi "Surat Yasin memberkati perbuatan sesuai dengan yang diniatkan."

Bagi seorang Muslim, al-Quran adalah alat untuk berdiskusi, berinteraksi dengan kalam-kalam ilahi, tentunya dengan keadaan terjaga, sadar, dan serius, bukan dalam keadaan di mana seseorang tidak fokus dan konsentrasi. Ekspresi dalam membaca al-Quran tersebut adalah dengan mencurahkan hati, dan perasaannya memahami dan menghayati bacaan, mengetahui makna setiap ayat, merenungkan perintah-perintah, dan larangan-larangan yang terkandung di dalamnya, dengan disertai penerimaan akan hal tersebut sepenuh hati.

Perkara-perkara tersebutlah yang pada akhirnya dapat dijadikan sandaran, bahwa mengaji al-Quran merupakan salah satu upaya internalisasi nilai-nilai spiritual yang pada akhirnya mempengaruhi proses pencarian jati diri atau identitas.

Peneliti berkesempatan bercakap-cakap dan turut aktif mendampingi para peserta dalam menjalankan programnya, di mana banyak di antara mereka yang bercerita bahwa usahanya mengikuti kegiatan ini tidak hanya dari dirinya pribadi, namun ada juga amanah orangtuanya. Ibu Vivin dari Jepara menceritakan pengalamannya, bahwa ayahnya adalah figur penting yang mendorong dia dapat belajar langsung ke Pesantren Darul Quran menemui Ust. Yusuf Mansur. Sebelum ayahnya meninggal pesan itulah yang seringkali disampaikan. Ayahanda Ibu Vivin menderita penyakit kronis, dan tidak dapat berjalan ataupun beraktifitas, padahal dirinya sangat berkeinginan untuk menunaikan ibadah Haji. Disela-sela waktunya, ayahnya selalu menonton

acara televisi, program Wisata Hati di ANTV, sebuah acara siraman rohani yang diisi oleh Yusuf Mansur. Melalui acara tersebutlah, Ayahanda ibu Vivin tertarik memotivasi anaknya untuk belajar di pesantren tersebut.

Vivin tidaklah sendiri. Ibu Nuning Pujirahayu dari Blitar Jawa Timur juga merasakan hal yang sama, suaminya yang berada di Taiwan sangat memotivasi dirinya untuk mengikuti program ini. Suami ibu Nuning aktif mengikuti ceramah-ceramah Ustadz Yusuf Mansur melalui TV *streaming* di luar negeri. Dalam kesibukannya bekerja, kebutuhan akan siraman rohani dan nilai-nilai spiritualitas sangat terasa dan dibutuhkan (Wawancara dengan responden pada tanggal 27 Desember 2013).

Pengetahuan keagamaan para peserta yang mengikuti Program Tahfiz Intensif sangat beragam, di antara mereka ada yang belum memiliki pemahaman mengenai bacaan al-Quran, namun sebagian di antara mereka banyak yang telah memiliki pengetahuan standar membaca al-Quran di rumahnya, baik itu diperoleh dari guru ngaji di Madrasah Diniyah, Musholla, TPQ (Taman pendidikan al-Quran), Guru Privat, ataupun diajarkan orang tuanya sendiri. Melalui Pesantren Daarul Qur'an, mereka mempelajari secara langsung metode-metode dan tata cara menghafal al-Quran yang diterapkan oleh Pesantren tersebut. (Sa'dullah, 2008: 26-33)

Pada kegiatan tersebut peserta diperdengarkan audio Syaikh Al-Ghomidi. Syaikh Al-Ghomidi adalah Imam Besar dua kota suci umat Islam Makkah, dan Madinah. Suara Syaikh Al Ghamidi yang diputarkan dari kaset tersebut diperdengarkan kepada peserta, dan peserta mengulang dari apa yang mereka perdengarkan. Metode mendengar dan mengulang bacaan dengan audio tersebut adalah metode yang relatif baru diterapkan di Pesantren Daarul Quran,

di samping metode *talaqqi*, yaitu metode setoran, bertatap muka kepada guru yang hafiz. Metode ini masih diterapkan di Program tersebut, khususnya ketika peserta melakukan setoran.

Dalam menghafal al-Quran memang dikenal beberapa metode. Setidaknya ada lima metode dalam menghafal al-Quran, yaitu pertama, metode *bin-nadhar*, yaitu proses menghafal dengan membaca ayat-ayat al-Quran dengan melihat mushaf secara berulang-ulang. *Kedua*, metode *tahfiz*. Metode ini mencoba menghafalkan sedikit demi sedikit ayat-ayat al-Quran yang telah dibaca berulang-ulang dengan melihatnya terlebih dahulu. *Ketiga*, metode *talaqqi*. Metode *talaqqi* dilakukan dengan menyetorkan atau memperdengarkan hafalan yang baru dihafal kepada seorang guru. *Keempat*, metode *takrir*, yaitu mengulang hafalan atau memperdengarkannya kembali ayat-ayat atau surat yang telah dihafal secara terus menerus agar tetap terjaga. *Kelima*, metode *tasmi'*, yaitu memperdengarkan hafalan kepada sekumpulan individu atau perseorangan (Sa'dullah, 2008: 52-55). Metode ini bisa dengan menggunakan audio seperti mp3 yang ada di *gadget* ataupun perangkat audio lainnya.

Dari paparan tersebut dapat diketahui bahwa mengaji memberikan pengalaman yang menginternalisasi seseorang untuk memahami pribadinya. Hal ini dilihat dari kepercayaan-kepercayaan atas respon mengikuti program membaca dan menghafal Alqurandi Pesantren Darul Quran. Dalam identifikasi diri ditemukan beberapa motif, dan kepercayaan dengan mengikuti program tersebut. Motif mereka beragam, di antaranya bermakna konseptual keagamaan, dan di antara mereka memiliki motif personal, yaitu personalisasi dan aktualisasi pengalaman spiritual, dan harapan masing-masing.

Dalam dimensi identitas sosial, dapat dilihat dari gerakan kelompok

keagamaan yang disatukan dalam ritme dan gagasan yang sama, yaitu religiusitas dalam memaknai gerakan mengaji. Pemaknaan atas identitas sosialnya dapat pula dilihat dari perasaan kesamaan, kesetaraan, dan suasana saling menghargai tanpa kelas dan status sosial.

Berdoa, Ekspresi Keagamaan, dan Narasi Identitas

Mereka yang datang mengaji dan menghafal al-Quran di Program Pesantren Tahfiz Intensif tidak hanya berkeinginan memperbaiki bacaandan menghafal al-Quran, tetapi juga ingin lebih berkonsentrasi mendekatkan diri dan memohon agar segala maksud mereka dikabulkan.

Ada tiga pola ritual doa yang terbentuk dalam proses kegiatan Program Tahfiz Intensif di Daarul Quran. *Pertama*, adalah berdoa dengan meminta secara langsung kepada guru atau yang dihormati. Salah satu yang menarik diperhatikan adalah sikap perseorangan dan kelompok yang meminta didoakan oleh para pengajar, khususnya para Syaikh yang mengajar pada program tersebut di antaranya Syekh Muhammad dan Syekh Ali dari Yaman. Dari hasil pengamatan di lapangan, umumnya mereka memiliki maksud yang ingin tertunaikan, di antara mereka ingin lekas mendapatkan jodoh, memperoleh keturunan, seputar karir, dan keinginan lainnya.

Kedua, pola berdoa yang dilakukan setelah selesai melaksanakan ritual Sholat, baik fardu (yang wajib dilakukan), ataupun yang sunah (dianjurkan). Dalam pengamatan lapangan yang peneliti saksikan, terlihat beberapa peserta yang sangat ekspresif dan begitu menghayati dalam berdoa. Pola *ketiga* adalah, saling mendoakan. Pola ini biasanya dilakukan dan dibimbing Yusuf Mansur, selepas memberikan tausiah. Masing-masing peserta diharap mencari pasangan untuk

berhadap-hadapan, dengan bergantian menyebutkan harapan-harapan yang diinginkan.

Berdoa adalah salah satu bentuk ritual yang dilandasi adanya kepercayaan, yaitu adanya kepercayaan kepada yang sakral, sehingga menimbulkan ritual. Doa adalah bentuk ungkapan keagamaan dan salah satu kesempatan bagi manusia mencurahkan segenap perasaannya, mengadu kepada Tuhan, menyatakan kerinduan, kedekatan, dan kebutuhan manusia kepada Tuhan.

Dalam Alquran surat Al-A'raf ayat 55-56 dinyatakan, yang artinya: "Berdoalah kepada Tuhanmu dengan berendah diri, dan suara yang lembut. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik."

Dalam Islam, doa menduduki tempat sentral dalam berbagai aktivitas dan pemikiran seorang Muslim, hal ini adalah karena segala sesuatu disandarkan kepada Tuhan (Allah). Berdoa menurut Smith, 1965: 237 lebih lanjut adalah upaya seorang Muslim untuk memenuhi kerinduan kodrati dari hati manusia untuk mencurahkan cinta dan rasa syukur kepada penciptanya. Doa bagi seorang Muslim dapat dikategorikan menjadi tiga, yaitu pujian dan ucapan syukur; penyesalan, dan permohonan.

Terkait hubungan doa dengan identitas, adalah karena doa memiliki dimensi pengalaman kejiwaan yang besar dan bermakna pada kehidupan manusia, di dalamnya terdapat keyakinan akan asal usul hidupnya, kemana perjalanan sesudah di dunia ini. Dengan doa seorang hamba merasa bahwa ada kekuatan besar

yang melingkupi dirinya. Itulah kenapa ritual sholat dalam Islam juga bermakna doa karena di dalamnya terdapat hubungan yang sangat kuat antara hamba dengan Tuhannya.

Dengan doa pencarian identitas dapat dilakukan. Saat ini banyak orang mengikuti berbagai latihan psikologi, latihan konsentrasi, dan meditasi. Tujuannya jelas, yaitu untuk mengenali diri (Carm, Verbeek, 1985: 10-11). Berbeda halnya dengan seorang Muslim, ia menemukan identitasnya sebagai hasil dari adanya doa, dan pencariannya akan wujud Allah. Seorang Muslim berusaha membersihkan segala rintangan untuk berhubungan dan berjumpa dengan Tuhannya, bahkan Jalaludin Rumi dalam bukunya *Fithi mā fithi* mengatakan bahwa siapa mengenal dirinya, dia mengenal tuhannya. Dalam aspek yang lebih luas, sebagai bagian dari identitas sosial, doa memberikan pengharapan bagi komunitas dan bangsa, yaitu dengan tetap melibatkan Tuhan di dalamnya.

Berderma, Ekspresi Keagamaan, dan Narasi Identitas

Selain mengaji, membaca, dan menghafal al-Quran, ada hal menarik yang sangat kental pada program ini, yaitu berderma atau bersedekah. Banyak motif seseorang bersedekah, bagi Ibu Yana (Bekasi), bersedekah diyakininya memiliki sejumlah manfaat, selain bernilai ibadah, bersedekah juga dapat mempermudah terpenuhinya hajat, ada kemudahan untuk menggapai tujuan yang lebih tinggi, baik dunia maupun akhiratnya.

Selain itu berderma dalam Islam juga diyakini dapat membuat harta menjadi berkah. Keyakinan akan keberkahan harta ini adalah karena pemahaman bahwa ada hak fakir, miskin, anak yatim, dan orang-orang yang membutuhkan dalam harta yang dimilikinya. Selain

didasari oleh keyakinan akan teks-teks keagamaan bahwa berderma memiliki sejumlah manfaat – di antaranya membuat kebaikan tersebut menjadi berlipat-lipat, seperti dijelaskan dalam Quran Surat Al-An'am 160; Qur'an Surat al-Baqarah 261, dan teks-teks lainnya – berderma juga merupakan bagian dari ritual keagamaan yang memiliki dimensi ketuhanan dan kemanusiaan (sosial).

Bagi Bapak Jimy, berderma telah menjadi jalan hidupnya. Bapak Jimy ingin memberikan sebagian harta yang dimilikinya untuk didermakan. Menurut pengakuannya sikap ini memberikan arti spiritualitas yaitu mencoba keluar dari ikatan-ikatan materialisme, di mana jiwa diikat oleh hal-hal yang bersifat harta dan kekayaan, sehingga menjadikan seseorang berat dalam berderma atau bersedekah. Meskipun demikian, Bapak Jimy mengakui bahwa dirinya masih dalam tahap belajar untuk memberi.

Berdasarkan pengamatan, dalam ritual berderma para peserta rela melepaskan barang berharga (harta kekayaan) yang dimilikinya sebagai usahanya untuk bersedekah. Beberapa responden ada yang menginfakkan kalung, cincin, dan uang yang nilainya cukup bervariasi. Selain itu, ada juga yang mengeluarkan uang tunai berjumlah ratusan hingga jutaan rupiah. Uang yang mereka sumbangkan tersebut rencananya untuk pembelian aset tanah dan pembangunan gedung Tahfiz Center di depan Kampus UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Bagi seorang, mempertahankan identitas keagamaan adalah kewajiban yang harus senantiasa dipelihara, dalam artian ini adalah memelihara dan meningkatkan iman dan takwa. Agama selain memberikan kewajiban-kewajiban ritual kepada pemeluknya, juga menekankan untuk memelihara identitas keagamaan. Identitas keagamaan yang melekat pada seseorang

secara lahir dapat terlihat. Pola perilaku dan tatacara mereka berinteraksi secara tidak langsung telah menunjukkan identitas keberagamaannya. Sejauh mana seseorang memahami dan menghayati ajaran agamanya, sejauh itu pula tipologi identitas keberagamaannya dimunculkan.

Dari semua aspek di atas, yang berkaitan dengan ritus keagamaan seperti mengaji, berdoa, dan berderma tidak hanya memiliki implikasi nilai yang berkaitan dengan individu seseorang, melainkan juga memiliki fungsi sosial, yaitu fungsi budaya, dan fungsi struktural. Fungsi budaya agama mencoba untuk melihat hal-hal tersebut di atas sebagai bagian dari nilai-nilai yang sakral dalam agama, yang secara tidak langsung juga berakibat pada kehidupan bersosial di masyarakat. Artinya, landasan nilai-nilai sakral tersebut secara tidak langsung berimplikasi menjadi kekuatan dalam mengendalikan ketertiban dan keharmonisan masyarakat. Agama dapat menjadikan individu-individu untuk mentaati norma-norma moral yang berlaku, bahkan secara lebih luas lagi dapat mengarahkan kepada norma sosial.

Adapun fungsi struktural dipahami bahwa bahwa agama memiliki peran yang sangat penting sebagai struktur kelembagaan masyarakat. Sebagai sebuah struktur sosial, agama berperan sebagai perekat yang menyatukan individu-individu ke dalam sebuah komunitas, baik kecil maupun besar. Agama dengan ekspresi-ekspresi individu terhadap aspek ritual dan sosialnya, mampu menciptakan stabilitas sosial yang menjadikan masyarakat tumbuh dan berkembang dengan baik.

Kekuatan mengaji, berdoa, dan berderma, dapat berperan dan membangun suasana hati, dan motivasi yang kuat yang bertahan lama di dalam diri manusia dengan cara merumuskan konsepsi tatanan kehidupan yang umum, dengan membungkusnya dengan cara

faktual sehingga suasana hati dan motivasi menjadi realistis dan unik (Daniel L, 2001: 414).

Ajaran agama yang dipahami oleh seorang individu, dan juga komunitas mencoba diaplikasikan dan digambarkan dengan sebanyak-banyaknya menanam kebaikan, termasuk dalam hal ini adalah berderma.

Penutup

Dari paparan di atas dapat dijelaskan kembali bahwa ekspresi keagamaan, dan identitas dipahami sebagai sebuah entitas yang sangat terkait satu sama lain. Domain agama di lingkup ini dipahami sebagai entitas yang sangat penting, karena ia juga memiliki fungsi pembentuk identitas. Identitas diri manusia tidak hanya dilihat dari aspek fisik, tetapi juga bernilai abstrak, sebagai sebuah gagasan yang melekat pada diri, kepribadian, dan keyakinan. Dalam term mengaji, berdoa, berderma dan narasi identitas, ekspresi adanya antusiasme ritual tersebut terbentuk atas dua faktor, yaitu faktor internal dan eksternal, faktor internal yang paling menonjol adalah aspek psikologi seseorang yang memahami bahwa ritual tersebut memiliki manfaat bagi kesehatan dan ketenangan jiwa, memiliki manfaat bagi kehidupannya, selain faktor ajaran agama. Adapun faktor eksternal terbentuk melalui interaksi personal dengan kelompok, kekuatan figur, dan juga budaya.

Ekspresi ritual tersebut, lahir atas pemahaman seseorang yang percaya akan kekuatan yang maha tinggi yang melindungi dan mengatur diri serta alam. Adapun Pola ekspresi dapat bermacam-macam sesuai setting keadaan dan sosial, sebagai misal pola berdoa terbentuk atas tiga pola, yaitu berdoa secara sendiri, meminta doa kepada orang lain, dan saling mendoakan. Ekspresi keagamaan seperti mengaji, berdoa, dan berderma,

menyiratkan identitas yang tidak terlepas dari interaksi diri seseorang dengan dirinya, interaksi individu dan sosial. Interaksi yang lahir tersebut tidak muncul

secara otomatis, melainkan dipengaruhi oleh kedua faktor tersebut yaitu intern dan ekstern.

Daftar Pustaka

Buku

Alquran al Karīm

_____, Antony. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity press, 1984.

_____, É. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press, 1965 [1912].

_____, E. *The Elementary Forms of The Religiuis Life*. London: Hollen Street Press, 1915.

Diakses di http://crasseux.com/books/Emile_Durkheim_-_The_Elementary_Forms_of_the_Religious_Life.pdf tanggal 23 januari 2014.

Carm, O., Verbeek, Cyprianus. *Doa dan Mengenal Diri*, Edisi Terj. Yogyakarta: Kanisius, 1985.

Crawley, Ernest. *The Tree of life: a Study of Religion*. London: Hutchinson & Co, 1905); A. Van Gennep, *Rites de Passages*. Paris: Emile Nourry, 1909.

Crooce, Benedetto. *The Aesthetic as the Science of Expression and of the linguistic in General*, Translate by Colin Lyas. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Darrās, Muhammad Abdullah, *al-Dīn*. Bairūt: Dār Mathba'ah al-Hurriyat, 1974.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

Durkheim, E. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press, 1893.

Enterprise, Jubilee. *Buzz Marketing dengan Google Buzz dan Google Wave*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2010.

Frazer, J. G. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. London: Temple of Eart Publishing, 1890.

Geertz, C. "Religion as a Cultural System," in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton. London: Tavistock, 1966.

Gidden, Antony. *Modernity and Self Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Ibn Fāris bin Zakariyah, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, juz V. Mesir: Musthāfa al-bābi al-Syarikat, 1970.

Kotler, Philip. *Marketing Insight A to Z, 80 Konsep yang Harus dipahami Oleh Setiap Manajer*. Terj. Anies Lastlati. Jakarta: Erlangga, 2004.

L, Pals Daniel. *Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Qalam, 2001.

Marcia, J.E., Waterman, A.S., Matteson, D. R., Archer, S.L, dan Orlofsky, J.L. *Ego Identity: A Handbook for Psychological Research*. New York: Springer Verlag, 1993.

- Marett, R. R. *The Threshold of Religion*. London: Methuen & Co. Ltd, 1909.
- [Oxford Dictionaries](#), *Oxford Student's Dictionary*. New York: OUP Oxford, 2012.
- Rice, F. Philip., & Dolgin, Kim Gale. *The Adolescent: Development, relationships, and culture, 12th edition*. Pennsylvania: Allyn and Bacon, 2007.
- Sa'dullah, *9 Cara Praktis Menghafal Alquran*. Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- Sarwono, Jonathan. *Mixed Methods*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Smith, Huston. *The religion of Man*. New York: Harper and Row, 1965.
- Stark, Rodney., dan Glock, Charles Y. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. California: University of California Press, 1968.
- Tafsir Ash Shawi jilid III.
- Wach, Joachim., dan Kitagawa, Joseph M. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1958.
- Waterman, A. S. *The Psychology of Individualism*. New York: Praeger, 1984.

Jurnal

- Arkoun, Muhammad. "The Contemporary Expression of Islam," *Makalah disampaikan pada seminar Ekspresi Islam dalam Arsitektur*, Jogjakarta, Hotel Ambarukmo, (1990) hal 5-6.
- Arnheim, Rudolf. "From Function to Expression," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* Vol. 23, No. 1 (1964): 29-41
- Clayton, Richard R., dan Gladden, James W. "The Five Dimensions of Religiosity: Toward demythologizing a Sacred Artifact" dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 2. Vol. 12 (1974): 135-143.
- Hoben, A. "Paradigms and Politics: The Cultural Construction of Enviromental Policy in Ethiopia," *World Development*, No 23. Vol. 6 (1995): 1007-1021.
- Hunn, T. Jeremy. "The Complexity of Religion and the De@nition of "Religion" in International Law," *Harvard Human Rights Journal* , Vol. 16 (2008): 189-215.
- Jones, Kenneth. "Some Epistemological Considerations of Paradigm Shifts: Basic Steps Towards A Formulated Model Of Alternation" dalam *The Sociological Review*, Vol. 25. Issue 2 (1977): 253-271.

Internet

<http://videoyusufmansur.com/blog/tahfidz-intensif/>

Penelitian Lapangan, data observasi, dan wawancara tanggal 26-30 Desember 2013.

Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat: Studi Kelompok Salafi di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa'

H. Bashori A. Hakim

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi tanggal 14 Mei 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 18 Agustus 2014

Abstract

The research questions posed in this study are: (1) What are the views of the Salafis in Pesantren Abu Hurairah in Mataram and Pesantren Daarusy Syifaa' in Selong on concepts of nationality and Islam, as well as the relationship between these two entities; (2) What is their idea of the ideal form of the Republic of Indonesia, Pancasila, the Constitution of 1945 and the Bhinneka Tunggal Ika (Unity in diversity) view of nation and state; and (3) Do their views on the above disturb or pose a threat to the integrity of national life for Indonesians?

This study aims to: (1) Provide a comprehensive overview of Salafi views on the concept of nationality and Islam and the relationship between them; (2) Provide an overview of their views on the concept of the Republic of Indonesia, Pancasila, Constitution of 1945 and Bhinneka Tunggal Ika (Unity in diversity) in the context of the nation in accordance with their ideal state; and (3) Provide an overview of their opinions on the aforementioned four pillars that may be perceived as a threat to the integrity of national life for Indonesians. The results of this study is useful for the Ministry of Religious Affairs and its relevant agencies for the formulation of some policies for improving teaching in pesantrens on Indonesia's national framework. For the pesantren leaders concerned, the results of this study are can help enhance Islamic brotherhood, as well nation brotherhood.

Keywords: Islam, Nationality, Salafi, Radicalism

Abstraksi

Permasalahan dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana pandangan kelompok salafi di Pondok Pesantren Abu Hurairah Mataram dan di Pondok Pesantren Daarusy- Syifaa' di Selong, terkait konsep kebangsaan dan Islam serta kaitan di antara keduanya; (2) Bagaimana pandangan ideal mereka tentang: bentuk Negara-NKRI, Pancasila, UUD 1945 serta Bhinneka Tunggal Ika dalam pandangan hidup berbangsa dan bernegara; dan (3) Apakah pandangan mereka terhadap empat pilar di atas dapat dianggap sebagai hal yang meresahkan, bahkan ancaman bagi integritas berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Indonesia.

Tujuan penelitian ini adalah: (1) Memperoleh gambaran yang komprehensif mengenai pandangan kelompok keagamaan di atas, tentang konsep kebangsaan dan Islam dan kaitan di antara keduanya; (2) Memperoleh gambaran mengenai pandangan mereka tentang konsep bentuk negara (NKRI), Pancasila, UUD'45 dan Bhinneka Tunggal Ika dalam konteks hidup berbangsa terkait dengan pandangan mereka mengenai negara yang ideal; dan (3) Memperoleh gambaran tentang pandangan mereka terhadap empat pilar di atas yang dapat dianggap sebagai hal yang meresahkan, bahkan ancaman terhadap integritas kehidupan berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Indonesia. Hasil penelitian ini berguna bagi Kementerian Agama dan instansi terkait sebagai bahan untuk menyusun kebijakan dalam upaya peningkatan pembinaan pondok pesantren agar lebih berwawasan kebangsaan dalam bingkai NKRI. Bagi para pimpinan pondok pesantren yang bersangkutan, hasil kajian ini diharapkan dapat menjadi bahan untuk meningkatkan ukhuwah Islamiyah sekaligus ukhuwah wathoniyah.

Kata Kunci: Islam, Kebangsaan, Salafi, Radikalisme

Pendahuluan

Secara historis, lahirnya isu-isu nasionalisme dan kebangsaan di kalangan umat Islam pada hakekatnya merupakan reaksi terhadap trend kebangkitan modernitas Barat. Fazlurrahman menengarai, reaksi itu muncul ketika gelombang *westernisasi* yang muncul pada abad ke-18 dan ke-19 melanda dunia Islam. Pengaruh modernitas Barat ini kemudian menyebar ke struktur yang lebih luas, antara lain dunia ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan dalam hal kebangsaan, yang selanjutnya melahirkan konsep-konsep negara kebangsaan modern. Dalam kaitan ini perlu dicatat bahwa kasus di negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim tidaklah sama dengan kasus-kasus di Barat dalam memahami konsep kebangsaan (Esposito, 1999:650-684). Di negara-negara kawasan Eropa, munculnya konsep kebangsaan atau nasionalisme merupakan akibat dari perlawanan terhadap kekuasaan feodal ketika itu (Simmons, 2007:250-273). Sedangkan nasionalisme atau paham kebangsaan yang muncul di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim seperti di semenanjung Arab, Timur Tengah dan Asia Tenggara termasuk Indonesia, muncul dari perlawanan terhadap penjajahan (Nasr, 1999:549-599).

Dalam perkembangannya, kemunculan ideologi nasionalisme atau paham kebangsaan di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim mengalami dinamika yang panjang. Bahkan perdebatan tentang bentuk negara dan paham kebangsaan terus berlanjut hingga saat ini. Sebagai contoh, Al-Maududi berpendapat bahwa "negara Islam" haruslah ditegakkan dan dibangun berdasarkan perintah al-Quran, agar kaum Mukmin taat kepada Allah dan rasul-Nya serta pemimpin dari kalangan mereka. Menurut Al-Maududi, pengertian "*ulil amri*" sebagaimana

disebutkan dalam al-Quran Surat An-Nisa Ayat 59 adalah penguasa Muslim di suatu negara, tidak hanya pemimpin dalam satu keluarga, masyarakat atau organisasi kemasyarakatan. Dengan demikian, kewajiban taat kepada pemimpin menjadi sangat penting untuk dapat melaksanakan Syariat Islam. Karena itu, secara otomatis negara Islam menjadi suatu keharusan (Al-Maududi, 1988:67).

Pandangan lain menyebutkan bahwa mewujudkan negara Islam bukanlah suatu kewajiban karena menurut mereka antara agama dengan negara harus dipisahkan pengelolannya. Konsep demikian sering disebut sebagai konsep sekuler karena bertitik tolak dari pandangan Barat yang menyatakan: "Berikan apa-apa yang menjadi hak kaisar dan berikan hak gereja apa-apa yang menjadi haknya" (Lewis, 2002:96-97).

Terkait kasus yang terjadi di Indonesia, rumusan konsep bernegara tidak menyebutkan secara formal sebagai negara Islam, tetapi juga tidak mengindikasikan sebagai negara sekuler yang memisahkan secara tegas antara negara dengan agama. Indonesia mengambil bentuk negara kesatuan dengan rumusan Pancasila sebagaimana tertuang dalam Pembukaan UUD 1945 sebagai dasar negara. Pancasila dan rumusan "negara kesatuan" dipergunakan sebagai alat pengikat seluruh komponen masyarakat Indonesia yang majemuk dari segi budaya, suku dan agama dalam wadah negara kesatuan dengan tidak mengorbankan kepentingan agama, suku dan budaya masing-masing di satu sisi, serta tidak mengorbankan negara di sisi lain. Dengan demikian antara negara dengan agama menjadi satu kesatuan yang integral. Dalam kehidupan keagamaan, agama mengatur kehidupan umatnya dalam berbangsa dan bernegara. Namun

dalam konteks NKRI konsep tersebut tidak berarti negara harus berlabel Islam (Natsir, 1973:429-450). Konsep demikian mewarnai pemikiran para pemimpin Islam pada awal kemerdekaan dan dengan berlapang dada rela menghapus tujuh kata dalam Piagam Jakarta, semata-mata demi keutuhan bangsa Indonesia yang majemuk.

Dalam perkembangan akhir-akhir ini, terdapat kelompok keagamaan Islam yang kembali mempertanyakan konsep kebangsaan. Bagi kelompok ini Syariat Islam menjadi penting untuk diterapkan, karena tidak hanya menyangkut persoalan hukum saja, tetapi juga berfungsi untuk membimbing, mengayomi, menjamin keamanan dan keselamatan serta kesejahteraan seluruh masyarakat. Kelompok ini menghendaki bangsa Indonesia kembali kepada Islam yang "*rahmatan lil 'alamin*", tidak sekadar memeralat Islam untuk penguatan eksistensi diri. Beberapa peristiwa menunjukkan munculnya kelompok-kelompok Islam yang kembali menggugat paham kebangsaan, Pancasila dan NKRI dengan mempertentangkannya dengan konsep Islam. Hal ini dapat dilihat dari fenomena munculnya kasus Negara Islam Indonesia (NII) (Media Indonesia, 2 Mei 2011), Hizbut Tahrir (Farid Wajdi dalam <http://hizbut-tahrir.or.id>), adanya siswa tidak hormat bendera (Koran Tempo, 26 Juli 2011), serta rendahnya pemahaman keagamaan di kalangan sebagian kaum muda yang mengakibatkan munculnya ide-ide radikal yang mempertanyakan keabsahan NKRI dan Pancasila, bahkan berkeinginan mengganti bentuk negara dengan bentuk yang dianggap sesuai dengan Islam (Suara Merdeka, 13 Juni 2011).

Kasus-kasus di atas menimbulkan reaksi dari berbagai kalangan, antara lain mantan Wakil Presiden Yusuf Kalla yang menyatakan bahwa NKRI yang berlandaskan Pancasila sudah final,

karena itu ormas-ormas Islam yang mengusung Syariat Islam diminta agar memahami dan mengerti landasan negara ini (Media Indonesia, 31 Agustus 2011).

Kondisi-kondisi sebagaimana uraian di atas melatarbelakangi dilakukannya penelitian tentang wawasan kebangsaan kelompok keagamaan Islam di berbagai daerah oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI pada tahun 2012 termasuk di Nusa Tenggara Barat (NTB) guna mengkaji wawasan kebangsaan kelompok keagamaan *salafi*.

Di NTB – yang mayoritas penduduknya beragama Islam – terdapat pondok pesantren yang jumlahnya mencapai ratusan dan tersebar di berbagai kabupaten/kota. Di antara pondok-pondok pesantren tersebut ada yang diasuh/dikelola oleh kelompok *salafi* sehingga pondok pesantren yang dikelola pun tergolong ke dalam corak pondok pesantren *salafi*. Kelompok keagamaan yang tergabung dalam pondok pesantren *salafi* ini menurut masyarakat Islam sekitar dinilai keras dalam hal penegakan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam pemberantasan praktik keagamaan yang dianggap bid'ah dan khurafat. Dalam menyikapi perbedaan pemahaman dan praktik ajaran agama dengan umat Islam sekitar yang pada umumnya merupakan kalangan Nahdlatul Wathan (NW) dan Nahdlatul Ulama – meskipun pada dasarnya perbedaan lebih bersifat furuiyah – dimungkinkan ada di antara pondok pesantren yang pengasuh/pimpinannya menyikapi perbedaan tersebut dengan bentuk-bentuk kekerasan sebagaimana dilakukan kelompok *salafi jihadis*.

Sesuai dengan judul penelitian, fokus yang dikaji dalam penelitian ini adalah mengungkap wawasan kebangsaan kelompok *salafi* di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa, Kabupaten Selong. Dalam mengungkap wawasan

kebangsaan terhadap kelompok salafi di Pondok Pesantren tersebut, penelitian ini merujuk pada pandangan kelompok salafi terhadap empat pilar wawasan kebangsaan – pada saat itu Pancasila merupakan salah satu pilar wawasan kebangsaan. Dengan kata lain, pada waktu penelitian ini dilakukan pada tahun 2012, digunakan paradigma “empat pilar wawasan kebangsaan”. Hal ini perlu dijelaskan di sini, mengingat empat pilar wawasan kebangsaan telah dihapus berdasarkan Keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) Tanggal 3 April Tahun 2014 (<http://www.ugm.ac.id>, 8 April 2014). Penyebutan Pancasila sebagai salah satu pilar kebangsaan dalam naskah ini tentunya sama sekali tidak bermaksud menafikan Pancasila sebagai dasar negara.

Permasalahan dalam penelitian ini yaitu: (1) Bagaimana pandangan kelompok salafi di Pondok Pesantren Abu Hurairah Mataram dan di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa di Selong, terkait konsep kebangsaan dan Islam serta kaitan antara keduanya; (2) Bagaimana pandangan ideal mereka tentang: bentuk negara NKRI, Pancasila, UUD 1945 serta Bhinneka Tunggal Ika dalam pandangan hidup berbangsa dan bernegara; dan (3) Apakah pandangan mereka terhadap empat pilar di atas dapat dianggap sebagai hal yang meresahkan, bahkan ancaman bagi integritas berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Indonesia.

Sedangkan tujuan penelitian ini antara lain: (1) Memperoleh gambaran yang komprehensif mengenai pandangan kelompok keagamaan Islam di atas, tentang konsep kebangsaan dan Islam berikut kaitan antara keduanya; (2) Memperoleh gambaran mengenai pandangan mereka tentang konsep bentuk negara (NKRI), Pancasila, UUD’45 dan Bhinneka Tunggal Ika dalam konteks hidup berbangsa terkait pandangan mereka mengenai bentuk negara yang

ideal; dan (3) Memperoleh gambaran tentang pandangan mereka terhadap empat pilar di atas yang dapat dianggap sebagai hal yang meresahkan, bahkan ancaman terhadap integritas kehidupan berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Indonesia.

Hasil penelitian ini berguna bagi Kementerian Agama RI dan instansi terkait sebagai bahan untuk menyusun kebijakan dalam upaya peningkatan pembinaan pondok pesantren agar lebih berwawasan kebangsaan dalam bingkai NKRI. Bagi para pengasuh/pimpinan pondok pesantren yang bersangkutan, hasil kajian ini diharapkan dapat menjadi bahan untuk meningkatkan *ukhuwah Islamiyah* sekaligus *ukhuwah wathoniyah*.

Kerangka Konseptual

Dalam tulisan ini terdapat beberapa istilah yang secara konseptual perlu dijelaskan, antara lain: *Pertama*, Salafi. Salafi merupakan gerakan pemurnian ajaran Islam yang berusaha mengembalikan pemahaman agama menurut paham generasi *salafus shaleh*, yakni kelompok umat Islam yang hidup di tiga zaman pada masa awal perkembangan Islam. Mereka adalah generasi sahabat Nabi SAW, tabiin dan tabiit-tabiin. Ketiga kurun itu dipandang/dipercaya sebagai zaman terbaik dalam perkembangan Islam. Orang-orang yang hidup pada masa itu dinilai *salafi* sebagai orang-orang yang kompetensinya dalam memahami Islam tidak tertandingi oleh siapapun yang lahir setelah tiga generasi di atas, karena belajar agama langsung dari Nabi SAW, para sahabat Nabi atau murid dari para sahabat Nabi.

Dalam konteks dunia modern, gerakan *salafi* adalah gerakan neo-Wahabi, tetapi dalam soal fikih menganut paham non-mazhab, dalam arti keempat mazhab fikih dapat mereka rujuk asalkan fatwa

hukumnya merujuk kepada nash-nash al-Quran dan Hadits. Sedangkan Wahabi hanya merujuk kepada mazhab Hambali. Ciri utama *salafi* adalah menolak bid'ah, yaitu perkara baru yang diada-adakan – dalam hal agama – tanpa ada contoh dari Nabi Muhammad SAW. Contohnya, peringatan Maulid Nabi, Isro Miraj dipandangan sebagai perbuatan haram. Menurut Ibnu Taimiyah – salah seorang tokoh gerakan *salafi* - para pelaku bid'ah boleh dibunuh karena selain dianggap keluar dari Islam, mereka dianggap sebagai penyebar kerusakan di muka bumi (Solahuddin, 2011:8-10).

Di antara karakter kelompok *salafi* yaitu memusatkan kegiatan kepada penyebaran Islam melalui pembinaan terhadap pemurnian akidah, keimanan dan tauhid, semata-mata berdasarkan al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW. Dalam pendidikannya, mereka sangat menekankan terhadap kemampuan bahasa Arab, namun pemahaman mereka terhadap al-Quran dan al-Hadits cenderung bersifat literal dan dogmatis. Cara pandang dalam menyikapi permasalahan bertolak dari sudut pandang Islam yang secara umum bersifat puritan, menolak pandangan dan konsep dari Barat, cenderung menghindari kegiatan politik dan bahkan mencela kelompok politik yang suka membawa agama. Meskipun menghindari kegiatan politik, bukan berarti mereka tidak memiliki pandangan politik. Mereka mempunyai cita-cita mewujudkan komunitas dan umat yang beriman dalam sebuah jamaah yang saling terhubung dan bersifat piramidal. Mereka cenderung tidak mengakui adanya nasionalisme dan negara bangsa, tetapi menerima pemerintahan Muslim dari kelompok manapun (Harmanza, 2012).

Kedua, Salafi Jihadi/Jihadis. Salafi Jihadi merupakan pecahan dari *salafi*. Dalam perkembangan selanjutnya *salafi jihadi* cenderung membedakan

diri dari *salafi*. Perbedaannya terletak pada pemahaman tentang bagaimana mewujudkan peradaban Islam. *Salafi* lebih menyukai cara-cara damai dalam menciptakan peradaban Islam, sedangkan *salafi jihadi* lebih menginginkan perubahan secara segera dengan cara-cara yang revolusioner. Baik *salafi* maupun *salafi jihadi* sama-sama dari kelompok yang mengusung *puritanisme*. Namun *salafi jihadi* cenderung tidak sabar menghadapi praktik-praktik yang mereka nilai sebagai penyimpangan yang ada di sekitar mereka, dengan melakukan tindak kekerasan sebagai ekspresi ketidaksetujuan mereka.

Awal kemunculan *salafi jihadi* merupakan bentuk perjuangan bersenjata terhadap pemerintah kolonial. Kemunculan kelompok ini banyak dipengaruhi oleh doktrin jihad yang dicetuskan oleh Sayyid Qutub, tokoh Ikhwanul Muslimin. Menurut Qutub, dalam memerangi rezim pemeritahan yang tidak saleh, sebelum memerangi musuh jauh (Israel) umat Islam terlebih dahulu harus memerangi musuh yang dekat (Pemerintah Mesir). Pandangan Qutub ini kemudian mempengaruhi kelompok-kelompok pejuang Islam dan pemikitan tentang jihad itu berkembang ke berbagai negara Muslim dalam bentuk kelompok-kelompok perjuangan bersenjata (Harmanza, 2012).

Dilihat dari segi ruang gerakannya, *salafi jihadi* terbagi menjadi 3, yakni: (1). Internal: mereka menjadikan rezim-rezim muslim lokal yang mereka nilai tak menyiarkan agama Islam dan membiarkan terjadinya maksiat; (2). Irredentism: melawan penjajahan negara Muslim oleh kekuatan Barat seperti yang terjadi di Afganistan, Kashmir, Mindanau/Filipina dan Palestina; (3). Global: perlawanannya ditujukan langsung kepada negara-negara Barat yang mereka anggap bertanggung jawab atas penderitaan umat Islam. *Salafi jihadi*

– demikian pula *salafi* - sebagai suatu gerakan keagamaan, sekalipun dalam realita kehidupan keagamaan ada di kalangan masyarakat, namun tidak ada kelompok keagamaan yang menamakan dirinya *salafi jihadi*, sekalipun upaya-upaya yang diperjuangkan dalam penegakan Syariat Islam oleh kelompok keagamaan tersebut sama sifat dan karakteristiknya dengan *salafi jihadi*. Oleh karena itu, term-term *salafi jihadi* seperti dijabarkan di atas, akan dipergunakan untuk rujukan dalam menenggarai pesantren-pesantren yang dijadikan sasaran kajian dalam penelitian ini, apakah tergolong *salafi jihadi* atau bukan.

Ketiga, Wawasan Kebangsaan. Wawasan kebangsaan adalah cara pandang ke dalam dan ke luar suatu bangsa maupun kelompok tertentu dalam masalah sosial, ekonomi, politik, budaya dan pertahanan keamanan. Wawasan kebangsaan memiliki tiga dimensi: rasa kebangsaan, paham kebangsaan dan semangat kebangsaan. Rasa kebangsaan adalah rasa memiliki yang tinggi dan bangga terhadap hasil karya dan budaya bangsa sendiri. Paham kebangsaan berkaitan dengan nasionalisme yang secara politis terimplementasikan ke dalam empat pilar tegaknya bangsa dan negara, yakni: Pancasila, UUD 1945, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika. Semangat kebangsaan merupakan sinergi dari rasa kebangsaan dan paham kebangsaan. Dengan semangat kebangsaan yang tinggi maka kekhawatiran akan terjadinya ancaman terhadap keutuhan dan kesatuan dapat terelakkan dan akan mengalir rasa kesetiakawanan sosial, semangat rela berkorban dan dapat menumbuhkan jiwa patriotisme (Suprpto, 2010).

Keempat, Radikalisme. Radikalisme yaitu kelompok yang mempunyai ideologis tinggi, fanatik, dan yang mereka perjuangkan adalah penggantian tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung. Islam radikal memiliki

karakteristik: mentalitas perang salib, penegakan hukum Islam, melawan pemerintah, menegakkan agama sebagai lambang supremasi hukum Tuhan, serta memandang ahli kitab sekarang adalah menyimpang atau kafir (Jajang). Konsep radikal Islam dapat diidentikkan dengan “fundamentalisme Islam”, dalam arti para pengusung gagasan ini menginginkan Islam seperti pada masa-masa awal Nabi.

Kelima, Pimpinan Pondok Pesantren. Pimpinan pondok pesantren yang dimaksud dalam kajian ini meliputi: unsur pengasuh dan pimpinan pondok serta guru/ustadz yang terdapat di pondok pesantren sebagaimana tertera dalam struktur kepemimpinan pondok pesantren yang dikaji.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan bentuk studi kasus. Landasan teoritis yang dipergunakan adalah teori fenomenologi, yakni memahami gejala-gejala yang timbul dan berkembang di sekitar kita dengan menerima apa adanya untuk mengetahui hakekat sesuatu (Lawlor, 2002:11-166). Gejala-gejala berupa pemikiran keagamaan yang berkaitan dengan konsep kebangsaan dan negara serta agama yang dimunculkan oleh suatu kelompok keagamaan -dalam studi ini para pengasuh/pimpinan pondok pesantren *salafi* – dipahami secara utuh dengan cara mendengar dan menerima seluruh pandangan dan pemikiran mereka. Dengan mengetahui secara mendalam aspek-aspek fenomena serta kesadaran di balik fenomena tersebut, diharapkan dapat ditemukan hakekat dari fenomena yang berkembang itu.

Data dikumpulkan melalui wawancara, studi pustaka dan dokumentasi serta pengamatan. Wawancara secara mendalam dengan menggunakan pedoman wawancara

dilakukan kepada sejumlah informan yang terdiri atas berbagai unsur masyarakat, meliputi: pengasuh/pimpinan pondok pesantren *salafi*, para tokoh masyarakat, organisasi/lembaga keagamaan (MUI), para pejabat Kantor Kementerian Agama serta para pejabat instansi terkait. Studi pustaka dan dokumentasi dilakukan dengan menelaah buku-buku, artikel dan dokumen yang terkait dengan masalah yang dikaji. Sedangkan pengamatan dilakukan terhadap kehidupan sehari-hari dan peristiwa yang terjadi terhadap obyek yang dikaji selama di lapangan. Untuk memperoleh data yang akurat, dilakukan *cross-check* data secara triangulasi.

Untuk menentukan lokasi dan obyek penelitian yang sesuai dengan permasalahan dan tujuan penelitian, mula-mula dilakukan pendataan awal tentang pondok pesantren-pondok pesantren *salafi* di NTB. Hal ini didasarkan atas asumsi bahwa kelompok *salafi jihadis* yang dijadikan sasaran kajian – sekalipun keberadaannya tidak terstruktur – mereka bergabung dan terkonsentrasi dalam pondok pesantren-pondok pesantren “*salafi*”.

Berdasarkan informasi awal diperoleh keterangan, di NTB ada beberapa pondok pesantren *salafi* yakni: Pondok Pesantren Abu Dzar al-Ghifari di Kediri dan Pondok Pesantren Nurul Hikmah di Lembar, Lombok Barat, Pondok Pesantren Abu Hurairah Mataram di Kota Mataram, Pondok Pesantren Daarusy Syifaa’ dan Pondok Pesantren Ibnu Mas’ud di Labuhan Haji, Lombok Timur (Wawancara dengan Halil, mantan Kabid Pekapontren Kanwil Kemenag NTB, 25 September 2012; Ros.Kml dan Ahm. Kasr, Staf Bidang Pekapontren Kanwil Kemenag NTB, Jalaluddin, Kasub TU Kankemenag Kota Mataram, 26 September 2012; Fauz. A, Kasub TU Kankemenag Kabupaten Lotim, 29 September 2012; M.Ab.Arif, Kasub Bag

TU Kankemenag Lobar, L.Rusyd, Staf Seksi Pekapontren Kankemenag Lobar, 2 Oktober 2012).

Menurut para informan di atas, di antara para pengasuh/pimpinan pondok pesantren *salafi* di atas ada yang cenderung radikal dalam memperjuangkan Syariat Islam dan praktik ajaran agama sesuai al-Quran dan al-Hadits. Dimungkinkan di antaranya ada yang tergolong *salafi jihadis*. Berdasarkan penelusuran lebih mendalam kepada para informan, diperoleh penjelasan bahwa para pengasuh/pimpinan pondok pesantren *salafi* di atas dalam mendakwahkan aliran keagamaannya tidak sampai berbuat anarkis dan pemaksaan dengan cara-cara kekerasan. Hanya saja, di antara mereka ada yang cenderung keras dalam memperjuangkan tegaknya Syariat Islam berdasarkan al-Quran dan al-Hadist dengan melakukan aksi pemberantasan praktik bid’ah maupun khurafat yang terdapat di lingkungan mereka. Pondok pesantren yang pengasuh/pimpinannya dinilai radikal dimaksud adalah: Pondok Pesantren (PP) Abu Hurairah Mataram dan PP Daarusy-Syifaa’ di Selong. Masyarakat sekitar menilai kelompok *salafi* yang bernaung dalam Yayasan al-Hunafa – Pimpinan Pondok Pesantren Abu Hurairah – adalah tergolong *salafi haraki* (Wawancara dengan Jamaludin, Pengasuh Pondok Pesantren Abu Hurairah Mataram, 27 September 2012). Sedangkan Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa’, dulu termasuk radikal karena dipimpin oleh kakak kandung Abu Jibril (Wawancara dengan Halil, mantan Pejabat Pekapontren Kanwil Kemenag NTB, 25 September 2012, Jalaluddin, Kepala TU Kankemenag Kota Mataram, 28 September 2012 dan Fauzan, Kepala TU Kankemenag Lotim, 29 September 2012).

Berdasarkan pertimbangan informasi di atas maka konsentrasi kajian dalam penelitian ini difokuskan

terhadap kelompok *salafi* di dua pondok pesantren di atas. Namun sesuai dengan judul naskah ini maka dalam tulisan ini dipaparkan hasil kajian terhadap kelompok salafi di Pondok Pesantren Daarusy-Syifa'. Kajian tentang gerakan salafi pernah dilakukan Puslitbang Kehidupan Keagamaan di beberapa daerah, antara lain: Kelompok Dakwah Salafi di Kecamatan Lembar Kabupaten Lombok Barat oleh Nuhrison M. Nuh, Aliran Salafi di Aikmel Kabupaten Lombok Timur oleh Syuhada Abduh, Aliran Salafi di Kota Batam Kepulauan Riau oleh Haidlor Ali Ahmad Aliran Salafi di Kota Yogyakarta oleh Titik Suwariyati (Wakhid Sugiyarto (Ed.), 2009), dan Penelitian Kerukunan Umat Beragama di Nusa Tenggara Barat – Studi Tentang Gerakan Dakwah di Kalangan Umat Islam di Kota Mataram – oleh Bashori A. Hakim Obyek studi/sasaran dalam penelitian ini yaitu gerakan dakwah kelompok salafi di Yayasan al-Khunafa yang memiliki lembaga pendidikan Islam berupa Pondok Pesantren (*Salafi*) “Abu Hurairah Mataram” (Bashori A. Hakim, 2011).

Berbeda dengan penelitian-penelitian di atas, penelitian ini lebih memfokuskan kajian tentang pandangan kelompok *salafi* – yang tergabung di dalam lembaga pendidikan Islam yakni pondok pesantren salafi – terhadap konsep-konsep kebangsaan dan Islam serta tentang empat pilar yakni: NKRI, UUD 1945, Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika.

Sekilas Kabupaten Lombok Timur

Kabupaten Lombok Timur dengan ibukota di Selong, secara administratif terdiri atas 20 kecamatan. Jumlah penduduk di kabupaten ini mencapai 1.055.984 jiwa atau sekitar (22,77 %) dari seluruh jumlah penduduk NTB, tersebar secara hampir merata di setiap kecamatan

di Lombok Timur (Diolah dari Data Kegamaan Kanwil Kemenag Provinsi NTB, 2012).

Kehidupan ekonomi masyarakat di Kabupaten Lombok Timur diwarnai oleh keragaman pekerjaan penduduk, antara lain: petani, pedagang, pegawai negeri (PNS) dan swasta, buruh serta penjas (BPS. Kota Mataram, 2010:47). Di bidang pendidikan, untuk kebutuhan pendidikan penduduk tersedia berbagai sarana pendidikan mulai jenjang terendah yakni Taman Kanak-Kanak (TK) hingga perguruan tinggi. Di bidang politik, masyarakat Kabupaten Lombok Timur menyalurkan aspirasi politiknya antara lain di: Partai Demokrat, Golkar, PDIP, PPP, PAN, PKS, Hanura, Gerindra, BPR, PKPB, dan PPI. Hal ini terefleksi dari keterwakilan partai-partai di atas di DPRD Kota Mataram maupun Kabupaten Lombok Timur.

Kehidupan keagamaan umat Islam sebagaimana masyarakat kabupaten/kota di Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB) pada umumnya terlihat lebih semarak dibanding dengan kehidupan keagamaan umat lain. Hal ini dapat dimengerti karena mayoritas penduduk di Kabupaten Selong beragama Islam dengan faham mayoritas Ahlussunnah. Jumlah umat Islam di Kabupaten Lombok Timur mencapai 1.054.015 jiwa (99,81 %) dari jumlah penduduk Kabupaten Lombok Timur. Sedangkan (0,19 %) selebihnya berturut-turut terdiri atas umat Hindu, Katolik, Kristen, Buddha dan Khonghucu (Diolah dari Data Keagamaan Kantor Wilayah Kemenag Provinsi NTB, 2012). Di antara kegiatan keagamaan umat Islam di Kabupaten Lombok Timur, selain sholat berjamaah dan pengajian, juga terdapat kegiatan Peringatan Hari-Hari Besar Islam (PHBI). Kegiatan-kegiatan keagamaan tersebut mereka konsentrasikan di masjid-masjid maupun mushala yang jumlahnya mencapai ratusan, tersebar di setiap kecamatan.

Jumlah masjid di Kabupaten Lombok Timur 955 buah, mushala 2.139 buah. Sedangkan rumah ibadat umat lain, yakni pura tercatat 7 buah dan gereja Kristen 2 buah (Data Keagamaan Kantor Wilayah Kemenag Provinsi NTB, 2012).

Keberadaan pondok-pondok pesantren ikut mewarnai kegiatan pendidikan keagamaan masyarakat. Di Lombok Timur terdapat 141 pondok pesantren. Di seluruh NTB tercatat tidak kurang dari 520 pondok pesantren. (Data Pekapontren Kanwil Kemenag Provinsi NTB, 2012). Di antara pondok pesantren tersebut terdapat sejumlah pondok pesantren Salafiyah, yakni pondok pesantren yang dalam proses belajar-mengajar pada malam hari para santri dibimbing oleh seorang Tuan Guru (Kyai) melalui sistem sorogan, dengan materi Kitab Kuning. Sedangkan pada pagi/siang hari belajar sistem klasikal secara berjenjang yakni tingkat Ula dan Wustho. Pondok pesantren Salafiyah ini memperoleh dana BOS dari Kantor Kementerian Agama (Wawancara dengan Ros Kom dan Ahm. Kasr, Seksi Pekapontren Kanwil Kemenag Provinsi NTB, 26 September 2012).

Maraknya kegiatan keagamaan umat Islam di Kabupaten Lombok Timur di atas tergambar pula secara hampir merata di seluruh wilayah kabupaten/kota di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Banyaknya masjid dengan bangunan yang rata-rata tergolong megah dan luas ini menjadikan NTB mendapat predikat sebagai daerah "seribu masjid". Selain itu, di kalangan komunitas Islam NTB terdapat organisasi kemasyarakatan Islam yang hingga kini masih cukup terkenal yakni *Nahdlatul Wathan* (NW). *Nahdlatul Wathan* (NW) merupakan organisasi kemasyarakatan Islam Ahlussunnah wal Jamaah 'ala Madzhabil Imamisy-Syafi'i yang bergerak di bidang pendidikan, sosial dan dakwah Islamiyah. NW didirikan oleh TGKH.

Muhammad Zainuddin Abdul Majid sejak tahun 1953 dan berpusat di Pancor-Lombok Timur (TGH. Abd. Hayyi N. dan Muhni Sn, 2005:12). Saat ini, seiring dengan perkembangan masyarakat Islam khususnya, NW selain bergerak di bidang pendidikan juga di bidang ekonomi dan kesehatan (Bashori, AH, 2011:13).

Selain NW terdapat pula organisasi keagamaan lainnya, seperti: Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Hidayatullah, Tarbiyah Islamiyah, Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII), Majelis Dakwah Islamiyah (MDI), Dewan Masjid Indonesia (DMI) dan Al-Hidayah. Keberadaan organisasi NU dan NW ini menjadikan corak pengamalan keagamaan dan praktik beribadah kebanyakan umat Islam di Kabupaten Lombok Timur serta NTB pada umumnya menganut mazhab Imam Syafi'i.

Selain organisasi-organisasi keagamaan di atas, terdapat Kelompok Salafi yang keberadaannya tidak terstruktur dan tidak berbentuk organisasi, namun lebih merupakan gerakan keagamaan Islam. Keberadaannya sekalipun relatif tidak sebesar dan sepopuler organisasi-organisasi keagamaan di atas namun terlihat memberikan warna tersendiri dalam dinamika kehidupan keagamaan khususnya dakwah Islamiyah di Lombok Timur karena mengemban misi pemurnian ajaran Islam.

Meskipun masing-masing organisasi dan kelompok keagamaan di atas memiliki spesifikasi tujuan dan pengamalan keagamaan berbeda-beda yang berpotensi menimbulkan konflik, namun tidak terlihat adanya praktik dakwah yang radikal misalnya berupa pemaksaan kepada umat Islam sekitar yang tidak sejalan dengan paham keagamaannya. Hal ini setidaknya terbukti dari hasil kajian tentang gerakan dakwah yang dilakukan oleh tiga organisasi dan/atau kelompok

keagamaan di Kota Mataram yakni NW, Muhammadiyah dan Kelompok Salafi (Bashori, AH, 2011:25).

Kelompok Salafi di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa' Kabupaten Lombok Timur

Sejarah keberadaan kelompok *Salafi* di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa' tidak dapat dipisahkan dari sejarah dan perkembangan pondok pesantren tempat mereka mengaktualisasikan gerakannya. Pondok Pesantren Islam (PPI) Daarusy-Syifaa' berawal dari keberadaan sebuah tempat mengaji pada bulan Agustus 1988 di Dasan Tereng Desa Korleko, yang pada saat itu masih menjadi bagian dari Kecamatan Selong, (sekarang menjadi bagian dari Kecamatan Labuhan Haji) Kabupaten Lombok Timur. Awal keberadaannya juga tidak dapat dipisahkan dari keberadaan Pondok Pesantren Islam Ibnu Mas'ud di Jl. Cokroaminoto, Kecamatan Labuhan Haji, Lombok Timur yang semula bernama Pondok Pesantren Islam Al-Banna.

Sebelum tahun 1990-an, Masfi'i – nama aslinya Muhammad Syafi'i Syahid – bersama seorang temannya bernama Fadlullah menjadi pembina Pondok Pesantren An-Nur di Kota Mataram. Keduanya selaku pembina pondok pesantren berdomisili dan berasal dari Lombok Timur. Dengan alasan jarak terlalu jauh antara tempat tinggal keduanya dengan lokasi pondok yang dibina, maka dipindahlah pondok pesantren tersebut ke Sisik, Kecamatan Labuhan Haji Lombok Timur dan diberi nama Pondok Pesantren Islam Al-Banna. Pondok pesantren ini dibangun di atas tanah milik ibunda Fadlullah pada tahun 1990. Dalam perjalanannya, oleh karena sebagian para santri – terutama santri putrid – berasal dari Tirpas, maka Masfi'i pada tahun 1994 membangun pondok pesantren di Tirpas-Tirtanadi, Kecamatan

Labuhan Haji, Lombok Timur. Pondok pesantren dibangun di atas tanah wakaf dari ibundanya, dengan nama Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa', dengan murid para santri putri asal Tirpas yang semula mondok di Pondok Pesantren Islam Al-Banna.

Pondok Pesantren Al-Banna yang diasuh Fadlullah dalam perjalanan selanjutnya diganti nama menjadi Pondok Pesantren Islam Ibnu Mas'ud, karena khawatir ada kesan negatif dari masyarakat lantaran bernama Al-Banna (Wawancara dengan Masfi'i, Pendiri PP. Daarusy-Syifaa', 2 Oktober 2012). Penjelasan tersebut sekaligus menepis dugaan sementara kalangan di luar pondok pesantren yang menganggap bahwa didirikannya Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa' karena ada perselisihan di antara pengurus Pondok Pesantren Al-Banna dalam pengelolaan pondok ketika itu (Wawancara dengan Abdul Hamid, Sekretaris. MUI Lotim, dan TG. H. Idhm, P3N Desa Korleko, Kec.Labuhan Haji, 1 Oktober 2012).

Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa' yang berdiri sejak tahun 1994 berada di bawah Yayasan Islam Daarusy-Syifaa', dalam perkembangannya telah memiliki unit-unit pendidikan: Taman Kanak-Kanak (status terdaftar), Madrasah Ibtidaiyah (terakreditasi c), Madrasah Tsanawiyah (terakreditasi B), Kulliyatul Mu'allimin, yakni pendidikan keguruan untuk pria dan Kulliyatul Mu'allimat yakni pendidikan keguruan untuk wanita (Sejarah Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa', Proposal, 2009:6).

Sama halnya dengan Pondok Pesantren Abu Hurairah Mataram, gerakan kelompok salafi di Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa' berafiliasi dalam pondok pesantren, sehingga profil mereka tercermin dari profil pondok pesantren. Di antara mereka ada yang menjadi pimpinan dan pengurus Yayasan Islam Daarusy-Syifaa',

pimpinan pondok, pimpinan/ketua dan wakil ketua madrasah serta tenaga guru/ustadz di lembaga-lembaga pendidikan yang terdapat di Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa'. Lembaga-lembaga pendidikan dimaksud yaitu TK/RA, Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah dan Kulliyatul Mu'allimin/Kulliyatul Mu'allimat. Jumlah tenaga pendidik di pondok pesantren ini mencapai 36 orang, terdiri atas 15 laki-laki dan 26 perempuan. (Profil Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa', 2012).

Latar belakang pendidikan mereka di antaranya lulusan Timur Tengah, sarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (IAIN), sarjana pendidikan Islam dan Pondok Pesantren Salafi di berbagai daerah. Kitab rujukan yang mereka pergunakan selain *al-Quran* dan *al-Hadist*, antara lain: di bidang aqidah *Kitab Fathul Majid*, di bidang tafsir *Kitab Ibnu Katsir*, di bidang syari'ah *Kitab Minhajul Muslim*, di bidang hadits *Kitab Mustholah Hadits*, di bidang nahwu *Kitab Nahwul Wadliih*, di bidang shorof *Kitab Tasrif* dan di bidang akhlak yaitu buku-buku akhlak.

Dalam menyikapi Mazhab, seperti halnya kelompok salafi di Pondok Pesantren Abu Hurairah dan pondok-pondok pesantren salafi lainnya, kelompok salafi di Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa' tidak menganut salah satu mazhab, tetapi mengikuti Madzhab yang menurut penilaiannya paling rajah. Motto gerakan mereka dalam menerapkan dan menegakkan prinsip ajaran Islam sesuai yang diamalkan *salafus shalih* adalah "*bashthotan fil 'ilmi wal jism*", yakni kuat ilmu dan kuat fisik/jasmani. Menurut pandangan mereka, hal itu sesuai dengan Hadits Nabi Muhammad SAW. "*al-muminul qowiyyu khoirun wa ahabbu ilallah*". Lebih lanjut, mereka mempunyai pandangan bahwa pelatihan fisik (*i'daad*) nilainya sama dengan pelaksanaan syari'at haji, sholat dan sebagainya. Mereka mendasarkan pandangan

tersebut kepada Firman Allah Surat Al-Anfaal Ayat 60 yaitu: "*wa a'iddu lahum-mastatho'tum min kuwwatin*" (wawancara dengan Masfi'i, Ketua Yayasan Islam Daarusy-Syifaa', 2 Oktober 2012).

Pandangan Tentang Wawasan Kebangsaan

1. Pandangan Tentang Simbol Negara Dikaitkan Dengan Islam

- a. *Tentang ada tidaknya ajaran Islam yang mewajibkan pemeluknya mendirikan suatu negara*

Dalam Islam ada syariat yang bisa dilaksanakan secara pribadi seperti: sholat, puasa, zakat, haji, dan lain-lain. Ada pula syariat yang tidak bisa dilaksanakan kecuali adanya masyarakat, seperti menikah dan lainnya, dan ada pula syariat yang tidak bisa dilaksanakan kecuali dengan adanya kekuasaan negara, seperti: perang, perdamaian, pelaksanaan hudud, tawanan perang dan lain-lain. Menurut Islam, adanya kekuasaan negara merupakan kewajiban karena tanpa kekuasaan, Islam tak mungkin menjadi "*rahmatan lil 'alamin*". Karena itu ada kaidah usul mengatakan: "*maa laa yatimmu waajibun illaa bihii fahuwal waajibu*". Dalam Islam adanya negara merupakan naluri orang hidup, karena tanpa negara mereka tidak mungkin dapat membangun kebahagiaan. Sebagai contoh, keluarga merupakan miniatur sebuah negara. Manusia tidak mungkin hidup sendiri sekaligus tidak akan mampu mencukupi kebutuhan hidupnya sendiri. Maka dibentuklah sebuah keluarga. Dari keluarga lahirlah kelompok, suku, kabilah, yang pada akhirnya membentuk sebuah negara (Lihat Al-Quran Surat 4/1).

b. *Tentang konsep jihad*

Jihad dalam Islam adalah sebagai HANKAM (pertahanan keamanan) atas sebuah kedaulatan. Di muka bumi ini tidak ada baik kafir maupun Muslim yang tidak memiliki sistem pertahanan. Tetapi kenapa ketika Islam memberikan sistem pertahanan untuk mendamaikan dunia dengan konsep jihadnya dicurigai?

c. *Tentang penting tidaknya bentuk/nama negara dengan sebutan Islam*

Bentuk/nama negara dengan sebutan Islam adalah penting. Ini sama halnya kita tidak suka jika disebut munafik, fasik, dhalim, kafir dan sebagainya.

d. *Tentang perlu atau tidaknya umat Islam melakukan upacara nasional memperingati hari bersejarah*

Umat Islam tidak perlu lagi melakukan upacara memperingati hari bersejarah seperti: hari kemerdekaan, sumpah pemuda, kebangkitan nasional dan hari pahlawan karena hanya menghabiskan energi dan dana. Lebih baik dana untuk kegiatan-kegiatan tersebut dialihkan untuk menyantuni fakir miskin dan anak-anak terlantar dengan mengundang mereka ke Istana Negara.

Dalam UUD 1945 disebutkan "Atas berkat dan rahmat Allah Yang Maha Kuasa", maka mestinya mensyukuri kemerdekaan itu harus dengan cara dan aturan yang dibenarkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya, bukan dengan cara dan aturan yang dibuat sendiri yang dapat membuat kita menyeleweng dari ajaran Allah. Firman Allah dalam Surat al-Kahfi Ayat 103-104: "*Qul hal nunabbiukum bil ahsariina a'maalaa. Alladziina dlolla sa'yuhum fil hayaatiddun-yaa wa hum yahsabuuna annahum yuhsinuuna shun'aa*".

e. *Tentang penghormatan dan pengibaran bendera Merah Putih oleh umat Islam*

Dalam ajaran Islam, kita tidak boleh menghormati benda hidup melebihi kapasitasnya, apalagi benda mati, karena dikhawatirkan akan terjerumus ke dalam kesyirikan. Sabda Rasulullah SAW: "*Laa tathruunii kamaa athratan nashaaraa 'iisabnu maryama fa quula ibnu 'abdillah wa rasuuluh*" (HR. Muslim). Mensakralkan bendera sama saja seperti orang-orang kafir Quraisy mensakralkan patung-patung mereka.

f. *Tentang masih diperlukan atau tidaknya lambang negara Burung Garuda dalam menjaga keutuhan bangsa dan negara*

Dalam ajaran Islam, bukanlah lambang yang bisa mempersatukan negara yang penduduknya majemuk dan plural, tetapi kesadaran umat beragamanya untuk melaksanakan ajaran agamanya masing-masing. Itulah pengertian Islam sebagaimana yang diajarkan Nabi Muhammad SAW: "*Al-Isaamu man salimal muslimuuna min lisaanihi wa yadihi*".

g. *Tentang keharusan pemasangan foto Presiden dan Wakil Presiden di ruang-ruang formal*

Menghormati para pemimpin termasuk Presiden dan Wakil Presiden, tidak harus dengan cara memajang fotonya di ruang-ruang formal seperti di ruang kantor atau ruang sekolah.

h. *Tentang penting tidaknya TVRI dan RRI sebagai media untuk menjaga persatuan dan kesatuan bangsa, serta meningkatkan rasa cinta tanah air*

TVRI dan RRI benar menjadi media penting untuk menjaga persatuan dan kesatuan bangsa dan negara serta untuk meningkatkan rasa cinta tanah air, sepanjang tidak dipergunakan

sebagai media provokasi dan kemaksiatan dalam penyiarannya.

2. Pandangan Tentang Isi dan Pelaksanaan 4 Pilar Kebangsaan

- a. *Tentang penting tidaknya faktor kesukuan dalam mewujudkan peran sebagai khalifah Allah di bumi*

Suku adalah penting untuk kekuatan, bukan untuk merusak dan memecah-belah. Firman Allah: *"Yaa ayyuhan naasu innaa khalaqnaakum min dzakarini wa untasaa, wa ja'alnaakum syu-uuban wa qabaa-ila li ta'arafuu"* (al-Quran: Surat al-Hujurat, Ayat 13). Ketaatan warga negara kepada pemimpinnya sangat penting sepanjang pemimpinnya itu tidak bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya. Firman Allah: *"Athii'ullaaha wa athii'urrasuula wa ulil amri minkum"* (al-Quran: Surat an-Nisa Ayat 59).

- b. *Tentang keberadaan kelompok/suku-suku dalam wujud kebangsaan*

Kelompok/suku-suku yang ada dalam wujud kebangsaan, belum sesuai dengan Islam karena mereka belum melaksanakan al-Quran dan al-Hadist serta UUD 1945 Pasal 29 Ayat 1 dan 2.

- c. *Tentang kebangsaan Indonesia*

Setiap orang berbeda dalam memberikan penafsiran tentang kebangsaan.

- d. *Tentang negatif tidaknya dampak konsep kebangsaan bagi keberagaman seorang muslim:*

Hal yang menyebabkan dampak negatif bagi keberagaman seseorang bukan dari agamanya, tetapi karena adanya permusuhan dari kalangan warga negara yang disebabkan oleh

persoalan politik, ekonomi, hukum/ketidakadilan, dan lain-lain.

- e. *Tentang sudah atau belum Pancasila mencerminkan nilai-nilai Islam seperti: tauhid, kemanusiaan, keadilan, kemaslahatan dan musyawarah*

Belum pernah mendengar penjelasan pengertian tentang tauhid, kemanusiaan, keadilan, kemaslahatan dan musyawarah menurut Pancasila. Jadi tidak bisa memberikan pandangan tentang hal itu.

- f. *Tentang masih relevan tidaknya Pancasila sebagai dasar negara dan falsafah hidup bagi bangsa Indonesia yang Muslim*

Belum diketahui bukti secara konkrit tentang orang yang paling Pancasila atau konsekuen dalam melaksanakan Pancasila sejak Pancasila dibuat oleh Soekarno, untuk dijadikan contoh.

- g. *Tentang telah sesuai ataukah belum realitas di Indonesia dengan nilai-nilai Pancasila*

Di dalam sebuah negara ada dua pilar pokok yang harus menjadi penyangganya, yaitu sistem pemerintahan yang baik dan pelaksanaannya harus orang-orang yang saleh. Dua hal ini harus tercermin dalam pemerintahan negara kita.

- h. *Tentang keragaman budaya di Indonesia apakah menjadi penghalang bagi pelaksanaan ajaran Islam*

Sebenarnya keragaman budaya tidak menjadi penghalang bagi pelaksanaan ajaran Islam di Indonesia, tetapi justru para penguasa yang secara sengaja menghalang-halangi.

- i. *Tentang sistem pemerintahan apakah menjadi penghalang bagi pelaksanaan ajaran Islam*

Hal yang menjadi penghalang bukan sistemnya, tetapi para penguasanya yang sengaja menghalang-halangi.

- j. *Tentang selaras atau tidaknya pembukaan dan pasal maupun ayat dalam UUD 1945 dengan ajaran Islam*

UUD 1945 perlu dikembalikan sebagaimana ketika sebelum dikhianati, dengan memasukkan kembali kata-kata “dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”.

- k. *Tentang setuju tidaknya UUD 1945 sebagai landasan hukum bagi umat Islam di Indonesia*

Semua undang-undang ciptaan manusia tidak ada yang sempurna. Maka dari itu bagaimana mungkin sesuatu yang tidak sempurna dapat mengayomi seluruh rakyat Indonesia. Bukti ketidaksempurnaannya yaitu adanya amandemen terhadap UUD tersebut. Jika telah sempurna mengapa diamandemen.

- l. *Tentang penting tidaknya NKRI terus dijaga dan dipertahanan sebagai bentuk negara bangsa*

Betapapun, NKRI harus dipertahankan. Mempertahankannya merupakan suatu ibadah.

- m. *Tentang relevan tidaknya NKRI dengan konsep negara dalam Islam*

NKRI adalah negara Islam, tapi kemudian dikhianati. Fakta sejarahnya antara lain:

1. Jauh sejak sebelum Indonesia merdeka, telah berdiri kerajaan-kerajaan Islam yang melaksanakan Syariat Islam;
2. Di dalam Pembukaan UUD 1945 disebutkan “Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa”, merupakan pengakuan yang

tulus dari para pendiri negeri ini. Tapi sayang bangsa kita menolak ajaran-ajaran Allah yang telah memberi rahmat;

3. Dalam Pasal 29 ayat (1) disebutkan: “Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Tetapi kenapa bangsa ini melaksanakan demokrasi yang tidak menjadi dasar negara kita;

4. Adanya Piagam Jakarta yang kemudian dikhianati, yakni dicoretnya 7 kata yang terdapat dalam sila pertama, yaitu: “..dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluknya;

5. Menurut Imam Syafi’i, jika simbol-simbol Islam di suatu negara lebih dominan, maka negara tersebut adalah negara Islam. Jadi jangan dipertentangkan untuk mencurigai kanan maupun kiri.

- n. *Tentang ada atau tidaknya landasan mengenai cinta tanah air dan bangsa dalam Islam*

Persoalannya bukan karena tanah airnya/tumpah darahnya, melainkan kita cinta negeri kita karena melaksanakan Syariat Allah.

- o. *Tentang perlu tidaknya pemberian bekal mengenai wawasan kebangsaan kepada seluruh warga negara*

Jika pembekalan itu dipandang perlu, tidak masalah untuk dilakukan.

- p. *Tentang perlu tidaknya terus membela dan mempertahankan NKRI sebagai suatu negara yang berdaulat*

NKRI sebagai suatu negara harus dipertahankan, tetapi pemerintahnya harus diadakan pergantian.

- q. *Tentang Pancasila merupakan rumusan yang bersumber dari nilai-nilai ajaran*

Islam yang dirumuskan para ulama dan pemikir Islam

Pancasila yang sekarang ini bukan hasil rumusan para ulama, tetapi Soekarno.

- r. *Tentang sesuai tidaknya nilai demokrasi dalam UUD 1945 dan Pancasila dengan ajaran Islam:*

Di antara nilai demokrasi dalam UUD 1945 dan Pancasila ada yang sesuai dengan ajaran Islam, tetapi banyak yang tidak sesuai.

3. *Pandangan Tentang Pluralitas Bangsa Yang Tercermin Dari Bhinneka Tunggal Ika*

- a. *Tentang kesukuan dan keragaman manusia menurut pandangan Islam*

Dalam pandangan Islam, Allah menciptakan manusia dengan segala keragamannya. Jadi tidak perlu dipertentangkan. Justru yang perlu ditanyakan/diperjelas adalah "apa tafsiran Bhinneka Tunggal Ika menurut Pancasila dan UUD 1945".

- b. *Konsep menurut Islam tentang tugas dan kewajiban diciptakannya manusia di bumi*

Menurut konsep Islam, tugas dan kewajiban manusia diciptakan di bumi adalah selaku penebar kedamaian, keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh manusia.

- c. *Tentang anjuran untuk mencintai dan menjaga kerabat atau hal-hal terdekat menurut Islam*

Dapat dilakukan dengan antara lain membangun silaturahmi dan persaudaraan berdasarkan keimanan kepada Allah dengan mengikuti tuntunan Rasulullah SAW.

- d. *Tentang dekat tidaknya lingkungan dan bumi yang kita tempati*

Bahwa lingkungan dan bumi yang kita tempati kita anggap dekat dengan kita, sehingga harus kita jaga dan pelihara dari kerusakan oleh yang lain.

- e. *Tentang termasuk tidaknya tumpah darah/tempat kelahiran kita dalam konsep aqorib*

Tanah tempat kelahiran kita termasuk konsep aqorib, sesuatu hal yang dekat, sehingga harus kita cintai, karena sebagai tempat kita dibesarkan.

Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, Misi yang diemban gerakan/kelompok salafi yang terdapat di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa' Selong, intinya berupaya menegakkan syariat dan ajaran-ajaran Islam sesuai yang dilakukan oleh para salafus-shalih dalam rangka pemurnian pelaksanaan ajaran Islam dalam masyarakat, pada dasarnya mendasari pandangan-pandangan mereka tentang konsep kebangsaan. Akibatnya, dalam memandang aspek-aspek tertentu tentang 4 pilar wawasan kebangsaan (NKRI, Pancasila, UUD 1945 dan Bhinneka Tunggal Ika) – karena secara ketat mereka dasarkan kepada al-Quran dan al-Hadist – maka di samping ada yang sejalan dengan pandangan masyarakat pada umumnya, ada pula yang berseberangan/tidak sejalan. Pandangan mereka tentang 4 pilar wawasan kebangsaan, antara lain: a). NKRI: adanya kekuasaan negara merupakan kewajiban, karena tanpa kekuasaan, Islam tidak mungkin menjadi *rahmatan lil 'alamin*. Keberadaan negara merupakan naluri orang hidup. Keberadaan NKRI merupakan suatu hal yang wajib ada dalam tataran kebangsaan Indonesia dan harus dipertahankan.

NKRI sebenarnya negara Islam, tetapi kemudian dikhianati; b). Pancasila: sebagai falsafah hidup bangsa Indonesia yang Muslim, Pancasila cukup relevan, namun hingga saat ini belum ada bukti nyata tentang siapa yang paling Pancasila yang bisa dijadikan contoh/panutan dalam kehidupan masyarakat. Tentang Pancasila, dulu ada Piagam Jakarta, namun kemudian dikhianati para tokoh ketika itu; c). UUD 1945: setiap undang-undang ciptaan manusia tidak sempurna, sehingga tidak mungkin dapat mengayomi seluruh masyarakat dan bangsa. Sekalipun begitu, untuk dijadikan landasan konstitusi negara, UUD 1945 harus dikembalikan sebagaimana sebelum dikhianati, dengan memasukkan kembali 7 kata dalam Sila Pertama Pancasila: "... dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya"; d). Bhinneka Tunggal Ika: keragaman merupakan sunnatullah yang perlu disyukuri. Jadi perbedaan suku, budaya dan agama tak perlu dipertentangkan, tetapi harus dijadikan kekuatan bangsa. Dalam konsep Islam, manusia di muka bumi berkewajiban menebarkan kedamaian, keadilan dan kemaslahatan, serta memelihara lingkungan. Dalam membangun dan menumbuhkan rasa kasih sayang terhadap sesama perlu digalakkan silaturahmi, tanpa memandang suku, budaya maupun agama.

Kedua, Idealnya, 4 pilar wawasan kebangsaan di atas menurut kelompok salafi adalah: a). NKRI : untuk saat ini dipandang masih ideal, hanya saja pemerintahnya perlu diganti. Dalam suatu negara, idealnya setidaknya ada 2 pilar pokok yang harus menjadi penyangganya, yakni: sistem pemerintahan yang baik, dan pelaksanaannya harus orang-orang yang saleh; b). Pancasila: idealnya perlu ada sosok tokoh yang dapat dikategorikan sebagai seorang yang Pancasila untuk

dapat diteladani yang lain; c). UUD 1945: perlu dikembalikan sebagaimana rumusan sebelum dikhianati, yakni dengan memasukkan kembali 7 kata dalam sila pertama Dasar Negara yang terdapat dalam preambuli UUD 1945; d). Bhinneka Tunggal Ika: pemahaman dan aplikasinya, khususnya tentang keragaman suku dan agama perlu didasarkan atas pemahaman sesuai dengan ajaran Islam.

Ketiga, Pandangan dan idealitas kelompok salafi tentang 4 pilar wawasan kebangsaan di atas, karena belum/tidak mereka aktualisasikan dalam bentuk aksi dan hanya bersifat pemikiran, maka sejauh ini tidak meresahkan di kalangan masyarakat maupun kalangan pemerintah. Hal yang justru perlu diantisipasi yakni kemungkinan penyebar-luasan dakwah dalam rangka pemurnian ajaran Islam sesuai misi mereka. Apabila hal itu dilakukan terhadap kalangan Islam yang berbeda faham dengan mereka, maka dapat mengakibatkan gesekan yang berujung timbulnya konflik internal umat Islam.

Berdasarkan kesimpulan di atas khususnya terkait praktik dakwah pemurnian ajaran Islam, direkomendasikan agar kiranya kelompok salafi dalam aktifitas dakwahnya dilakukan terhadap kalangan/kelompoknya sendiri dalam upaya penguatan paham, tidak kepada masyarakat luas khususnya komunitas Islam yang berbeda paham keagamaannya. Dalam kaitan ini peran Kantor Kementerian Agama setempat menjadi penting untuk melakukan pemantauan, di samping melakukan pembinaan kepada ormas maupun lembaga Islam dalam rangka peningkatan kerukunan di kalangan internal umat Islam.

Daftar Pustaka

- Badan Pusat Statistik (BPS) Kota Mataram. *Mataram Dalam Angka 2010*. Mataram: BPS Kota Mataram, 2011.
- Esposito, John, L. *Contemporary Islam, Reformation or Revolution ?*, dalam *The Oxford History of Islam*. UK: Oxford Univ Press, 1999.
- Hakim, Bashori, A. *Studi Tentang Gerakan Dakwah di Kalangan Umat Islam di Kota Mataram*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2011.
- Kantor Kementerian Agama Kota Mataram. *Data Keagamaan Kota Mataram Tahun 2012*. Mataram: Kantor Kementerian Agama Kota Mataram, 2012.
- Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB). *Data Keagamaan Provinsi Nusa Tenggara Barat, Tahun 2012*. Mataram: Kanwil Kementerian Agama Provinsi Nusa Tenggara Barat, 2012.
- Lawlor, Leonard, et all. *The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington USA: Indiana Univ. Press, 2002.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2002.
- Maududi, al., Abu A'la. *Khilafah dan Kerajaan*. Terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1988.
- Nasr, S.V.R. "European Colonialism and The Emergence of Modern Moslem State," dalam John L. Esposito. *The Oxford History of Islam*. UK: Oxford Univ. Press, 1999.
- Natsir, M. *Capita Selecta*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nu'man, Hayyi, Abdul, TGH. & Mugni, Sn. *Mengenal Nahdlatul Wathan*. Selong: Pengurus Besar Nahdlatul Wathan, 2005.
- Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa'. *Profil Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa'*, Selong: Pondok Pesantren Islam Daarusy-Syifaa', 2012.
- Ponpes Abu Hurairah Mataram. *Buku Pedoman Ponpes Abu Huairah Mataram, 2011-2016*. Mataram: Pondok Pesantren Abu Hurairah Mataram, 2011.
- Simmons, John, A. *Theories of The State* dalam *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge Collections Online @ Cambridge Univ. Press, 2007.
- Suprpto. *4 Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara, Membangun Karakter Bangsa Indonesia Berdasarkan Wawasan Kebangsaan Indonesia*. Jakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Bernegara (LPPKB), 2010.
- Sugiyarto, Wakhid (Ed.). *Direktori Kasus-Kasus Keagamaan: Aliran, Paham, Gerakan Keagamaan*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2009.
- Wadjdi, Farid, dalam <http://hizbuttahrir.or.id>.

Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi: Penanganan Konflik Keagamaan di Kota Mataram

Akmal Salim Ruhana

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Email: akmalsalimruhana@gmail.com.

Diterima redaksi tanggal 4 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 20 Agustus 2014

Abstract

As a multicultural and multi-religious country, Indonesia has the potential for the eruption of ethno-religious conflict. In some cases, ethno-religious conflict has already manifested. Conflict resolution can be carried out effectively or ineffectively.

This paper explores the process of conflict resolution between parties in Cakranegara, Mataram, where ethno-religious conflict between two regions identified as Sasak-Moslem and Bali-Hinduist was successfully resolved. Actors succeeded in solving the problem problem by widening the participation of stakeholders, accomodating aspirations, and strengthened the commitment to peace by a peace agreement. This qualitative research is also finds that factors such as a strong and egalitarian leadership, effective local wisdoms, and common commitment to peace supported the peace process. Factors that did not support the process included provocation by external actors and historical prejudices.

Keywords: Conflict Resolution, Commitment, Decree

Pendahuluan

Ada ungkapan, “di Bali, Anda tidak bisa melihat Lombok, tapi di Lombok Anda bisa melihat keduanya”. Ungkapan ini mungkin hendak menyatakan kesan pesona alam Pulau Lombok yang lebih indah dibanding Bali baik pantai-pantainya maupun kemolekan kotanya. Namun ternyata ada

Abstrak

Sebagai negara multikultural dan multi-agama, Indonesia memiliki potensi konflik suku dan agama. Beberapa potensi tersebut telah menjelma konflik terbuka. Setiap resolusi konflik pun telah dilakukan oleh banyak pihak secara efektif dan/atau sebaliknya. Tulisan ini mencoba menguraikan jenis penanganan yang dilakukan oleh banyak pihak di Cakranegara, Mataram, dalam menangani konflik suku dan agama antara dua daerah yang diidentifikasi sebagai Sasak-Muslim dan Hindu Bali. Mereka berhasil memecahkan masalah secara efektif dengan memperluas partisipasi para stakeholder, menampung aspirasi, dan mengikat komitmen perdamaian dalam perjanjian. Penelitian kualitatif ini juga menemukan faktor pendukung keberhasilan penanganan tersebut, yaitu: kepemimpinan yang kuat dan egaliter, kearifan lokal yang efektif, dan komitmen bersama untuk perdamaian. Sementara faktor penghambatnya adalah provokasi yang buruk dari luar, dan prasangka sejarah.

Kata Kunci: Penyelesaian Konflik, Komitmen, Perjanjian

pemaknaan yang lebih seadanya ketika berkeliling di seantero Kota Mataram di Pulau Lombok. Di kota Mataram banyak terdapat kampung-kampung Bali dengan jejeran pura dan sanggahnya. Tercium semerbak dupa dari bangunan-bangunan berornamen khas Bali di sana, seakan-akan kita sedang berada di Bali. Di wilayah lainnya, berdiri megah masjid-masjid dan

bangunan berornamen Islam lainnya. Hal ini menyadarkan kita sedang berada di Lombok yang dikenal dengan sebutan negeri seribu masjid. Di Kota Mataram terjadi perpaduan dan kontestasi dua budaya berlatar dua agama: Sasak Islam dan Hindu Bali.

Perpaduan harmonis Sasak Islam dan Hindu Bali ditunjukkan oleh berbaurnya warga berlatar etnis berbeda itu dalam kehidupan sehari-hari, di pasar-pasar dan ruang publik lainnya. Demikian juga, harmoni diindikasikan dengan berdampingannya berbagai simbol keagamaan dua kelompok warga, pura atau sanggah berdampingan dengan masjid atau mushala, di beberapa titik di dalam kota. Di sisi lain, dalam waktu bersamaan, aura kontestasi kedua kelompok memanglah tidak dapat dipungkiri. Tercium kesan kuat adanya kontestasi bahkan kompetisi simbol identitas di antara keduanya. Di ruang-ruang publik, seperti sekolah dan pasar, tampak gapura bergaya Bali bernuansa Hindu, dan/atau kaligrafi yang Islami yang saling menguasai. Simbol-simbol ini bukan sekadar aksesori estetis, melainkan mengandung makna filosofis: eksistensi yang saling mendominasi (Soeprapto, 2013).

Suku Sasak dan Suku Bali memang merupakan dua kelompok etnis terbesar di Lombok. Sasak sebagai penduduk asli merupakan etnis mayoritas Lombok, di samping etnis Samawa dan Mbojo. Kelompok etnis lain seperti Bali, Jawa, Bugis, Arab, dan Cina merupakan pendatang di sana. Orang Bali yang merupakan kelompok etnis terbesar kedua, tinggal di Kota Mataram dan Lombok Barat. Adapun orang-orang Sumbawa umumnya bermukim di Lombok Timur, orang-orang Arab di Ampenan, dan orang-orang Cina yang mayoritas merupakan pedagang tinggal di pusat-pusat pasar, seperti di wilayah

Ampenan dan Cakra. Keragaman etnis ini disertai pula keragaman bahasa, budaya, dan agama (Monografi NTB, 1977; Muslim, 1999).

Menyimak profil dan konfigurasi dua kelompok mayoritas di Kota Mataram, yakni suku Sasak yang Islam dan suku Bali yang Hindu, dapatlah dipahami jika kontestasi, kompetisi, gesekan, atau bahkan konflik kerap terjadi di antara mereka. Unsur etnis dan agama memang kerap kali berkelindan dan memiliki afinitas yang sulit dipisahkan. Orang Sasak hampir pasti Islam, dan orang Bali hampir pasti Hindu. Sejarah juga mencatat, beberapa konflik komunal di Indonesia terjadi dengan melibatkan unsur etnis dan agama, meski kedua unsur ini kerap kali muncul kemudian. Unsur agama kerap kali terlibat kemudian dalam suatu kejadian konflik, misalnya dalam kasus Konflik Maluku dan Poso. Menurut Atho, semua pimpinan Majelis Agama di tingkat pusat mengatakan bahwa konflik Maluku bukanlah konflik agama melainkan karena perebutan kekuasaan lokal dan sumber daya yang terbatas, tetapi dalam perkembangannya melibatkan anggota masyarakat berdasarkan garis-garis penganutan agama. Demikian juga konflik Poso yang berakar pada perebutan kekuasaan lokal dan sumber-sumber daya, dalam perkembangannya melibatkan orang berdasarkan perbedaan agama (Atho Mudzhar, 2013: 44).

Percekcokan antara dua pedagang, misalnya, tak jarang kemudian bergeser ke konflik komunal antar etnis dan antar agama. Kasus berlatar ekonomi itu, membawa-bawa sentimen agama sebagai pemerkuat dan pemercepat gerakan massa. Bandingkan dengan Williem Vendley yang bahkan menyebut konflik kekerasan telah menjadi sinonim dengan konflik agama dan bukan sekadar pemerkuat atau pemercepat. Lindey juga mencontohkan pada peristiwa lain

seperti konflik-konflik berkepanjangan seperti Yahudi dan Muslim di Palestina, Budhis dan Hindu di Srilanka, Hindu dan Muslim di India, Muslim dan Kristen di Nigeria, "Barat" Judeo-Kristen dan Muslim ekstrimis serta banyak kasus kekerasan lain yang menggunakan nama agama (Elza Peldi Taher, ed., 2009: 698; Suprpto, 2013: 2).

Hubungan panas-dingin antara Islam-Sasak dan Hindu-Bali memang sudah sering terjadi bahkan menyejarah di Kota Mataram. Telah terjadi banyak kasus gesekan antara kedua kelompok ini di Mataram, sejak lama, bahkan sejak sejarah pembentukan wilayah ini. menurut Suprpto:

"Secara historis, kehadiran komunitas Bali-Hindu di Lombok berlangsung dalam moda penguasaan atau penjajahan. Keberadaan Kerajaan Bali-Hindu yang pernah lama memerintah Lombok dan meneguhkan kekuasaannya di Kota Mataram merupakan bentuk penjajahan. Bahkan penjajahan yang dilakukan Kerajaan Hindu tersebut berlangsung lebih lama dibanding penjajahan Belanda. Memori kolektif ini masih ada di sebagian besar masyarakat Sasak dan sering menguat terutama dalam kondisi konflik dan pasca konflik. Penguatan ini semakin nampak terutama pada komunitas yang pola permukimannya tersegregasi secara etnis dan agama." (Suprpto, 2013: 329).

Kasus gesekan hingga konflik yang meminta korban muncul-tenggelam dalam dinamika masyarakat heterogen yang terus berubah. Upaya penanganan konflik dan pemeliharaan kerukunan juga telah banyak dilakukan, baik oleh pemerintah maupun kelompok masyarakat. Pemerintah dan aparat keamanan melakukan tindakan penghentian pada tahap konflik terbuka, dan upaya pemulihan serta rekonsiliasi setelahnya. Sedangkan umat beragama

dan masyarakat sipil melakukan penanganan konflik antar umat beragama dalam bermacam bentuknya, pada pra ataupun pasca konflik.

Sayangnya, sejauh ini sejumlah upaya penanganan pascakonflik kerap kali terkesan tidak tuntas. Selain ditengarai masih bersifat parsial dan dilakukan masing-masing, belum terintegrasi secara komprehensif-berkelanjutan, pendekatan dan metode yang dilakukan pun belum cukup variatif dan menjawab kebutuhan lapangan. Karena itu, perlu dilakukan upaya pengayaan metode-metode dan bentuk-bentuk pendekatan dalam penanganan konflik keagamaan di berbagai komunitas dan oleh berbagai pihak.

Persis pada posisi itu penelitian ini hendak dilakukan. Penelitian yang mengambil lokus Kecamatan Cakranegara, Kota Mataram, NTB, ini hendak melihat praktik penanganan konflik keagamaan oleh para pihak, untuk melihat pendekatan dan tingkat efektivitasnya, sekaligus untuk memperkaya metode yang selama ini diterapkan. Metode dialog atau workshop dengan pelibatan dua-pihak yang pernah berkonflik, misalnya, perlu diperkaya dengan cara-cara lain yang lebih mendorong pada ketercapaian tujuan jangka panjang rekonsiliasi-permanen. Diketahui, sejumlah kelompok pegiat kerukunan dan resolusi konflik di sejumlah daerah memiliki cara-cara penanganan konflik keagamaan yang, dalam satu dan lain hal, mungkin dapat diujiterapkan pada kasus serupa di tempat lain.

Berdasarkan pemikiran di atas, penelitian ini hendak mengkaji "bagaimana penanganan konflik bernuansa keagamaan yang dilakukan oleh berbagai pihak dalam kasus konflik keagamaan di Kecamatan Cakranegara, Kota Mataram." Untuk memahami permasalahan tersebut, dapat diajukan beberapa pertanyaan

penelitian: (1) Bagaimana gambaran pendekatan penanganan konflik keagamaan yang dilakukan?; (2) Bagaimana keberhasilan penanganan tersebut, dan apa saja indikatornya?; serta (3) Apa saja faktor pendukung dan penghambat penerapan metode penanganan tersebut?

Selain bertujuan untuk mendeskripsikan pendekatan penanganan konflik keagamaan yang dilakukan, juga hendak mengetahui indikator-indikator keberhasilan penanganan tersebut. Selain itu, berupaya mengeksplorasi faktor-faktor pendukung dan penghambat penerapan metode penanganan konflik keagamaan dimaksud.

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

Telah banyak penelitian dan kajian yang berfokus pada upaya penanganan atau resolusi konflik. Di antaranya dilakukan oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan. Puslitbang ini pada tahun 2009 dan 2010 melakukan kajian yang difokuskan pada upaya membangun kedamaian (*peace making*) masing-masing di enam lokasi. Kajian ini berhasil mengidentifikasi akar konflik etno-religius antara lain, bahwa gejala konflik musiman seringkali menjadi fenomena populer di tengah masyarakat Indonesia yang multikultur. Hampir semua konflik yang terjadi pada seluruh wilayah kajian memiliki konsistensi penyebab yang sama dengan konflik-konflik sebelumnya, yaitu: akibat

kemiskinan, perebutan sumber ekonomi, desain tata ruang kota atau wilayah yang tidak beraturan, dominasi suatu etnis, kebijakan publik yang menguntungkan golongan atau pihak tertentu, dan kontrol sosial masyarakat yang lemah hingga mengerucut pada provokasi kelompok-kelompok oportunis. Namun konflik tersebut berhasil diredam sehingga tidak muncul kembali tindak anarkis, kekerasan dan pengrusakan, sekalipun ada yang masih berpotensi konflik. Pada tahun 2011 kajian kembali dilakukan dengan berfokus pada pemeliharaan kedamaian (*peace building*) di empat lokasi, yakni: Medan, Manado, Bali, dan Yogyakarta. Ditemukan, meski keempat wilayah ini dikenal damai namun tidak berarti kebal terhadap konflik, potensi konflik sebesar apapun pasti ada pada setiap komunitas masyarakat beragama. Konflik horizontal bernuansa etno-religius di Indonesia tidak jarang kembali muncul setelah sekian lama stabil atau damai.

Dari pengamatan dan kajian Yusuf Asry, dkk. (2013), program *peacemaking* dan *peacekeeping* telah cukup berhasil setidaknya pada tahap penyadaran kedamaian. Hanya saja, masih harus menanti untuk melihat sejauhmana efektivitasnya pada tahapan praktik para kader perdamaian peserta program ini dalam penanganan kasus yang terjadi di daerah masing-masing. Penerapan pendekatan Participatory Action Research memang meniscayakan waktu yang lama dan pengulangan.

Kajian lain dilakukan oleh Ihsan Ali Fauzi, dkk. (2009) dengan tajuk "Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia" (1990-2008). Kajian yang dilakukan oleh Yayasan Waqaf Paramadina (YWP) bekerjasama dengan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF) ini antara lain menemukan bahwa dari segi tingkat insiden, dua pertiga

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

Distingsi penelitian kali ini ialah pada deskripsi mendalam terkait penanganan konflik keagamaan yang dinilai sukses, mengidentifikasi tingkat efektivitasnya, dan merumuskan pola penanganannya sehingga siap diujiterap. Sebuah pengembangan dari program *peace making* dan *peace keeping* 2010-2011, dan kajian sebelumnya.

Sebagaimana akan terlihat kemudian, dalam menjelaskan "penanganan" akan digunakan beberapa teori mengenai resolusi konflik. Kasus yang dapat dikategorikan sebagai telah melalui masa titik kulminasi *open conflict*, melibatkan kekerasan bahkan korban jiwa ini, diasumsikan telah selesai pada tahap hingga penelitian ini dilakukan: penandatanganan kesepakatan damai. Mencapai deeskalasi dan tidak meningkat kembali. Berangkat dari asumsi (dan pembatasan) ini, maka kriteria keberhasilan penanganan akan dapat ditentukan.

Beberapa teori resolusi konflik yang dipinjam untuk melihat proses penanganan kasus ini adalah teori intervensi konflik. Christopher W. Moore (1996) menjelaskan bahwa intervensi berarti masuk ke dalam sistem hubungan yang sedang berlangsung, melakukan kontak di antara dua pihak atau beberapa pihak, untuk membantu mereka.

Metodologi Penelitian

Penelitian dengan pendekatan kualitatif ini mengumpulkan data dengan studi kepustakaan/dokumentasi, wawancara, dan pengamatan lapangan (observasi). Studi kepustakaan dilakukan dengan mengumpulkan referensi terkait, baik berupa buku, dokumen kebijakan/regulasi, maupun informasi dari dunia maya. Wawancara dilakukan dengan sejumlah informan kunci di Kota Mataram, NTB, antara lain adalah: pejabat pada Kantor Kementerian Agama dan Kesbangpol Linmas, FKUB, lembaga keagamaan, camat, lurah, serta beberapa aktivis pegiat kerukunan. Sedangkan observasi dilakukan langsung ke titik-titik penting yang mendukung penelitian ini, bersamaan dengan proses wawancara.

Data kemudian dianalisis secara deskriptif-analitik, melalui tahap-tahap editing, klasifikasi data, reduksi data, dan interpretasi untuk memperoleh kesimpulan. Interpretasi data dalam upaya analisis dilakukan dengan bantuan teori sosial terkait. Untuk menguji keabsahan data, digunakan teknik triangulasi dengan cara pemeriksaan melalui sumber-sumber lain. Menurut Patton (dalam Lexy J. Moleong, 1987) triangulasi dengan sumber berarti membandingkan dan mengecek balik derajat keterpercayaan suatu informasi melalui waktu dan alat yang berbeda. Triangulasi misalnya dilakukan dengan mengecek data/informasi tertulis dengan wawancara, ataupun mengecek suatu informasi dari pihak tertentu dengan informan lainnya.

Penelitian ini dilakukan di Kecamatan Cakranegara, Kota Mataram. Alasan pemilihannya karena pernah terjadi beberapa kali kasus konflik etno-religijs dan secara demografi menunjukkan adanya komunitas Sasak-

Islam dan Bali-Hindu dengan segregasi yang cukup kentara. Lingkungan Tohpati dihuni mayoritas Suku Bali-Hindu, dan Lingkungan Karang Mas Mas dan Pandan Salas mayoritas Suku Sasak-Muslim. Pengumpulan data dilakukan selama 16 hari, yakni pada tahap penjajakan lima hari, dan dilanjutkan pengumpulan data pada tanggal 4-14 September 2013.

Potensi Konflik Kota Mataram

Kota Mataram adalah ibukota Provinsi Nusa Tenggara Barat yang terdiri dari sepuluh kabupaten/kota, yakni: Kota Mataram, Kab. Lombok Barat, Kab. Lombok Utara, Kab. Lombok Tengah, Kab. Lombok Timur, Kab. KSB, Kab. Sumbawa, Kab. Dompu, Kota Bima, dan Kab. Bima.

Secara demografis, menurut data pada Kanwil Kementerian Agama NTB, di Kota Mataram ada 388.900 orang muslim, 12.760 orang Kristen, 5.760 orang Katolik, 68.242 orang Hindu, dan 7.680 orang Buddha. Meski diduga terdapat pemeluk agama Khonghucu sebagaimana terlihat pada keberadaan kelenteng, tidak ada data yang memadai pada instansi-instansi Pemerintah tentang hal ini. Sedangkan jumlah rumah ibadat, ada 251 masjid, 12 gereja Kristen, 3 gereja Katolik, 132 pura, 11 vihara, dan 1 buah kelenteng.

Adapun Cakranegara, lokus kajian ini, adalah sebuah kecamatan yang terletak di Kota Mataram, yang memiliki luas wilayah sekitar 16,40 km.² Secara administratif, kecamatan ini terbagi atas 9 kelurahan, 99 lingkungan, 156 RW dan 471 RT. Berdasarkan data BPS tahun 2009, jumlah penduduk Cakranegara tercatat 60.333 jiwa. Jumlah tersebut merupakan jumlah penduduk terbanyak keempat dari 6 kecamatan yang ada di Mataram. Penduduk di kecamatan ini hampir merata

di setiap kelurahan dengan penduduk terbanyak terdapat di Kelurahan Cakranegara Selatan Baru, kemudian disusul dengan Kelurahan Sayang-Sayang, dan Kelurahan Cakranegara Timur yang memiliki penduduk paling sedikit. Wilayah yang paling padat adalah Kelurahan Cakranegara Selatan Baru.

Sementara itu, berdasarkan data BPS tahun 2010, penduduk Kecamatan Cakranegara mayoritas beragama Islam (49,59%), yang sebagian besar adalah penduduk asli pulau Lombok, yaitu suku Sasak, dan juga beberapa suku asli di wilayah Nusa Tenggara Barat, yakni dari Sumbawa, Dompu, dan Bima (Mbojo). Lalu pada urutan kedua (44,03%), penganut agama Hindu, lalu pemeluk Kristen dan Katolik (2,93%) serta Budha dan lainnya (3,45%). Untuk menunjang kegiatan-kegiatan keagamaan, khususnya tempat ibadat, tersedia masjid 49 buah dan mushola 51 buah, pura 62 buah, gereja 4 buah, dan vihara 1 buah. Sebagai kecamatan dengan latar historis dan fakta demografis yang menunjukkan "keseimbangan kekuatan" Islam-Sasak dan Bali-Hindu, Cakranegara cukup menarik dikaji hubungan antar umat beragamanya.

Di tengah kemolekan alam dan harmoni budaya masyarakat Lombok, Kota Mataram, ternyata memendam potensi konflik yang cukup besar. Meski potensi konflik itu dapat ditemukenali sebelumnya, namun semakin yakin ketika konfliknya telah memanifestasi. Dalam amatan kajian yang ada, setidaknya sejak 1980-an telah terjadi gesekan dan konflik sosial keagamaan (*ethno-religious conflict*) di Kota Mataram, termasuk di dalamnya Kecamatan Cakranegara. Di bawah ini secara kronologis catatan tentang rangkaian konflik sosial keagamaan yang pernah terjadi di Kota Mataram dan

sekitarnya yang disusun dari berbagai sumber informasi, antara lain: Israil dkk., 2004: 1-16; Suprpto, 2013; *Slide* paparan Walikota Mataram pada Pertemuan

Terbatas dengan Wantimpres terkait Model Penanganan Konflik Sosial Berlatar Belakang Agama di Kota Mataram, 26 Juli 2013).

Tabel 1

Peristiwa Konflik Sosial Keagamaan di Kota Mataram dan sekitarnya

No	Waktu	Keterangan	Para Pihak
1	1980	Terjadi <i>mesiat</i> (perang) yang melibatkan komunitas Hindu dari kampung Tohpati dan Sindu, dengan Muslim dari Karang Taliwang, yang antara lain disebabkan persoalan pendirian tempat ibadat yang saling berdekatan. Pembangunan masjid yang berdekatan dengan pura, sementara pura telah lama berdiri.	Warga Karang Taliwang dengan Sindu dan Tohpati
2	2000	Warga Bali di Tohpati yang sedang merayakan Nyepi yang merasa terganggu oleh suara pembacaan <i>sholawat</i> dalam kegiatan <i>selakaran</i> . Meski sempat menegang, konflik dapat segera dikendalikan sehingga tidak meluas menjadi kerusuhan terbuka.	Warga Tohpati dan warga sekitarnya
3	2001	Terjadi bentrok warga muslim Nyangget dengan Kampung Saksari yang Hindu. Kedua kampung ini terletak di sebelah timur Karang Taliwang. Pemicunya adalah perkelahian antar pemuda yang sedang dalam keadaan mabuk.	Warga Nyangget dengan Saksari
4	2003-2005	Konflik terjadi antara warga masyarakat Petemon dan Karang Genteng Kelurahan Pagutan Kecamatan Ampenan, yang masih mempunyai hubungan keluarga/kerabat, suku/etnis, dan agama yang sama (Islam). Persoalan dipicu oleh batas tanah pekuburan (luas batas wilayah).	Warga masyarakat Petemon dan Karang Genteng
5	2006	Ecudus warga jamaah Ahmadiyah yang mengalami kekerasan, berasal dari Lombok Timur, Lombok Tengah, Lombok Barat yang ditampung di Asrama Transito Majeluk, Kecamatan Mataram. Hingga kini belum ada penyelesaian yang tuntas	Warga Jemaat Ahmadiyah dan masyarakat
6	2008	Konflik antar warga lingkungan <i>Sindu</i> (Bali, Hindu) dengan warga lingkungan <i>Nyaget</i> (sasak/Islam). Konflik ini menimbulkan 1 korban jiwa/meninggal dunia dan 3 orang luka-luka	Warga Lk. Sindu dan Lk. Nyaget
7	2011	Perkelahian antar pemuda yang berujung bentrok antar Warga Lingkungan Karang Bagu dan Warga Lingkungan Karang Taliwang, Kec. Cakranegara. Kedua pihak yang bertikai sama-sama bersuku Sasak dan beragama Islam. Tidak terdapat korban jiwa, hanya luka-luka	Warga Karang Bagu dan Karang Taliwang
8	Desember 2012	Perselisihan antara pemuda yang dipengaruhi oleh minuman keras, antara Warga Lingkungan Tohpati (Bali, Hindu) dengan Warga Lingkungan Karang Mas-Mas (Sasak/Islam) di wilayah Kelurahan Cakra Utara, Kecamatan Cakranegara. Perselisihan berubah menjadi bentrok massa kedua lingkungan yang menimbulkan satu orang korban jiwa berasal dari Kelurahan Karang Mas-Mas	Warga Tohpati dan Karang Mas-Mas

9	Maret 2013	Bentrok kedua (lanjutan) antara pemuda warga Lingkungan <i>Tohpati</i> dengan pemuda Warga Lingkungan <i>Karang Mas-Mas</i> , Kelurahan Cakra Utara, Kecamatan Cakranegara. Kali ini korban jiwa meninggal dunia dari pemuda Lingkungan <i>Tohpati</i> .	Warga Tohpati dan Karang Mas-Mas (lanjutan)
10	Juni 2013	Perkelahian antar pemuda dari Lingkungan <i>Pandas Salas</i> Kelurahan Mayura dengan pemuda dari Lingkungan <i>Tohpati</i> Kelurahan Cakra Utara, yang membias sehingga melibatkan warga kedua lingkungan yang beragama Hindu/Bali dan Islam/Sasak. Terdapat korban luka-luka dan kerusakan ringan rumah ibadah.	Warga Tohpati dan Pandan Salas
11	Mei 2013	Terjadi perselisihan antara warga Lingkungan Penjarakan Kel. Pejarakan Karya, Kec. Ampenan, dengan sekelompok orang penganut aliran Salafi/Wahabi, dimana warga masyarakat lingkungan Penjarakan menolak aktivitas pengikut jama'ah ini.	Warga Pejarakan dan penganut aliran Salafi/Wahabi

Dari rentetan catatan konflik keagamaan di atas, penulis akan memfokuskan pada butir 8, 9, dan 10, yakni terkait kasus gesekan warga Tohpati dan Karang Mas Mas (Desember 2012 dan Maret 2013), serta kasus gesekan warga Tohpati dengan Pandan Salas (Juni 2013). Keduanya kasus etnoreligius antara Muslim-Sasak dan Hindu-Bali.

Kronologi Kasus Konflik

Kasus pertama, bermula pada Desember 2012 terjadi kesalahpahaman dan perkelahian antar dua pemuda di depan sebuah toko waralaba. Adalah A, anak dari Bapak S, (warga Lingkungan Karang Mas Mas, suku Sasak, beragama Islam) telah berkelahi dengan B, anak dari Bapak I Wayan S (warga Lingkungan Tohpati, suku Bali, beragama Hindu). Dikabarkan penyebabnya hanya karena salah seorang di antara mereka merasa tersinggung dengan sorot mata yang dianggapnya menantang. Setelah saling berkata-kata menantang, mereka lalu berkelahi di lapangan terdekat, dan akhirnya dilerai kawan-kawannya yang ada disana. Lalu, mereka pulang kembali ke lingkungannya masing-masing. Mendapat cerita dari pemuda B, kelompok pemuda di Tohpati timbul

solidaritasnya dan kemudian menyerang kelompok pemuda Kampung Karang Mas Mas. Bentrok dan perkelahian massal tak terhindarkan, dan pada akhirnya menyebabkan seorang warga Karang Mas Mas meninggal dunia, terkena senjata tajam. Aparat dan keamanan turun menghentikan kisruh massa, dan berhasil meredam dan menghentikan adu kekuatan ini.

Setelah kasus itu, kedua kelompok senantiasa saling waswas dan waspada, kalau-kalau akan ada serangan susulan. Dan sesekali memang terjadi kondisi memanas. Hingga pada Maret 2013 terjadilah bentrok antarwarga kedua lingkungan yang menyebabkan meninggalnya salahsorang warga Lingkungan Tohpati, yang kebetulan sang adik dari B. Mungkin karena sudah merasa seimbang, korban mati masing-masing satu orang, kondisi pertentangan mulai mengendur. Upaya-upaya rekonsiliasi yang dilakukan aparat sejak kasus pertama mulai menemukan harapan penyelesaian.

Adapun kasus kedua, nyaris serupa, kasus perselisihan warga Lingkungan Pandan Salas dan Tohpati ini pada mulanya terjadi karena adanya cekcok dua pemuda pada 24 Juni 2013. Adalah Az (seorang pelajar, 17 tahun, warga

pandan Salas, beragama Islam) cekcok berselisih paham dengan Ida Bagus WA (pegawai swasta, 22 tahun, warga Tohpati, beragama Hindu) di Jalan Hasanuddin, Cakranegara, Mataram. Cekcok itu sendiri dikabarkan hanya disebabkan masalah gengsi anak muda, hebat-hebatan. Cekcok mulut yang kemudian sempat saling pukul bisa dilerai kawan-kawannya. Namun kemudian, efek-rambat informasi yang salah dan sebetuk *prejudice* telah cukup mengonsolidasikan warga di kedua lingkungan. Maka terjadilah perselisihan antar warga kedua lingkungan, yang kebetulan tersegregasi dan memiliki identitas etnorelijius yang berbeda. Warga Pandan Salas yang mayoritas beragama muslim dengan warga Tohpati yang mayoritas beragama Hindu (Wawancara dengan KT, Kasi Intelkam Polsekta Cakranegara, pada 26 Juli 2013; Berkas Surat Perjanjian Perdamaian (Acte van Dading) antara Keluarga Bapak MA dengan Keluarga Ibu JW; Berkas Kesepakatan Bersama antara Warga Lingkungan Pandan Salas Kelurahan Mayura dengan Warga Lingkungan Tohpati Kelurahan Cakra Utara Kecamatan Cakranegara Kota Mataram, 8 Juli 2013).

Tidak terjadi korban jiwa dalam bentrokan tersebut, selain kerusakan sarana lingkungan dan luka psikologis di kedua pihak. Demikianlah, kedua kasus dipicu dan disebabkan kasus 'kenakalan' pemuda yang berkelahi dan kebetulan sedang dalam keadaan mabuk. Hal itu kemudian memobilisir emosi dan solidaritas kawan seidentitas (kampung, suku, agama) dan dibekali *prejudice* sisa-sisa sejarah lama hubungan kelim dua etnis terbesar di Lombok ini.

Pihak-pihak yang terlibat pada mulanya hanyalah kalangan muda yang secara psikologis masih labil, suka jago-jagoan, hebat-hebatan, dan kerap kurang bisa mengendalikan emosi. Namun kemudian pihak lain ikut terlibat, termasuk kalangan tua, atas nama solidaritas

kesukuan dan agama. Korban materi dan bahkan jiwa masing-masing satu dari kedua pihak (pada kasus pertama), serta luka psikologis di kedua pihak, menjadi korban dari konflik ini. Sejak lama dan selama ini sebenarnya mereka baik-baik, dapat hidup rukun bersama, apalagi berada bersama dalam satu wilayah yang meski tersegregasi namun berdampingan dalam satu wilayah.

Penanganan Konflik

Tidak lama setelah kasus pertama terjadi, pada 27 Desember 2012, segenap kalangan Pemerintah setempat melakukan langkah penanganan. Misalnya, Camat Cakranegara dan masing-masing lurah kedua pihak berupaya menenangkan massanya, menahan jangan sampai terjadi bentrokan lagi. Namun demikian, upaya ini belum mendapat respon baik masyarakat yang lebih terdorong emosinya untuk melakukan serangan-serangan balasan atas geliat pihak lainnya. Tidak jarang, hanya karena terdengar suara ramai di pihak lain, lalu ada SMS gelap yang memprovokasi mereka, lalu mereka mempersiapkan perlawanan. Suasana malam di kedua lingkungan kerap kali mencekam. Di antara penanganan juga adalah dibangunnya tembok pemisah antara Lingkungan Karang Mas Mas dan Lingkungan Tohpati. Hal ini dimaksudkan Pemerintah untuk mengurangi kesalahpahaman diantara kedua pihak.

Setelah sekian kali terjadi bentrokan, pada 7 Maret 2013 terjadi bentrokan yang lumayan besar dan hingga menewaskan satu orang di pihak Lingkungan Tohpati. Aparat keamanan melakukan penanganan dengan memblokir jalan kedua lingkungan. Yang menarik, pascatewasnya korban di kedua pihak ini, terjadi suasana *cooling down* di kedua pihak. Hubungan tegang antara lingkungan Karang Mas Mas dan Tohpati mulai mengendur. Upaya

penanganan pun lebih mendapat jalan ke arah kesepakatan damai. Puncaknya, setelah melalui tahap-demi-tahap mediasi ke arah rekonsiliasi, pada 20 April 2013 terlaksana penandatanganan “Surat perjanjian Perdamaian” antara kedua pihak bertikai bersama keluarganya masing-masing, dan sekaligus penandatanganan “Kesepakatan Bersama” antara warga masyarakat Lingkungan Karang Mas Mas dan Lingkungan Tohpati. Hingga saat itu, pertentangan kedua pihak dianggap selesai. Penanganan dianggap telah berhasil.

Adapun dalam kasus kedua, ketika bentrok terjadi pada Selasa, 25 Juni 2013, Pukul 18.00 WITA, Camat Cakranegara yang baru pagi harinya dilantik yaitu M. Salman Rusdi, S.Ip, pengganti camat terdahulu yakni Ahsanul K malam itu langsung turun ke lokasi melakukan penanganan. Dia langsung berkoordinasi dengan lurah-lurah di bawah kendalinya, yang *notabene* belum ia kenali karena belum pernah bertemu dan berkomunikasi, kecuali seorang lurah, yakni Lurah Mayura, tempat terjadinya konflik malam itu. Camat yang ingin terjun langsung ke lokasi, disarankan para lurahnya untuk tidak ke lokasi terlebih dahulu, karena masyarakat belum mengenalnya, sehingga dikhawatirkan Camat akan dianggap provokator dari luar. Maka koordinasi dilakukan melalui telepon, baik kepada aparat keamanan, aparat pemerintah setempat, dan tokoh-tokoh penting yang ia percayai. Salah satu tokoh itu adalah Bapak H. Chasbah, seorang pemuka adat yang dihormati masyarakat dan kebetulan pernah menjadi dosennya di Universitas 1945 di mana kampus tersebut berada tidak jauh dari titik konflik. Camat pada intinya meminta bantuan beliau untuk memediasi para pihak yang berkonflik.

Pada Jumat, 28 Juni, 2013 selepas sholat Jumat, dilaksanakan rapat khusus terbatas di Pendopo Walikota

dipimpin oleh Walikota Mataram, terkait penyelesaian kasus di atas. Rapat ini dihadiri oleh Walikota Mataram (pimpinan rapat), dua orang utusan Kapolda NTB, Asisten II Mataram, Kepala Badan Kesbangpol Kota Mataram, Kepala Satpol PP Binmas Polres Mataram, Camat Cakranegara, Kapolsek Cakranegara, Danramil Cakranegara, Lurah Cakra Utara, dan Lurah Mayura. Kesimpulan rapat ini, Walikota memerintahkan Kaban Kesbangpol bersama Camat dan aparat keamanan terkait untuk segera menyelesaikan permasalahan pertikaian tersebut, dengan melibatkan civitas akademika Universitas 45 Mataram dalam melakukan mediasi kepada masyarakat di kedua belah pihak.

Kemudian, pada hari itu juga, pukul 20.00 WITA, langsung diadakan pertemuan bertempat di Hotel Santika Mataram. Peserta rapat berjumlah 20 orang, terdiri atas: Utusan Polda NTB, Rektor Univ 45 Mataram yang diwakili oleh Sekretaris Rektor Drs. H. Chasbah, Staf Ahli Walikota Mataram, Kaban Kesbangpol Kota Mataram, Ketua FKUB Mataram, Camat Cakranegara, Kapolsek Cakranegara, Danramil Cakranegara, Binmas Polres Mataram, Lurah Cakra Utara, Lurah Mayura, dan dua orang tokoh masyarakat dari kedua lingkungan. Mereka membahas langkah-langkah persiapan penanganan konflik yang terjadi antara warga Tohpati dan Pandan Salas tersebut. Kesimpulan rapat antara lain, akan segera diadakan pertemuan mediasi yang pertama dan seterusnya bertempat di Bale Sangkep Universitas 45 Mataram dan tempat-tempat lainnya yang disepakati oleh Tim Penanganan Konflik yang telah ditugaskan oleh Walikota Mataram.

Mediasi pertama pun dilaksanakan. Pada Senin, 1 Juli 2013, pukul 17.00 WIT diadakan pertemuan Mediasi I yang bertempat di Bale Sangkep Universitas 45 Mataram. Pertemuan ini khusus antara

Tim dengan pihak Lingkungan Tohpati yang dihadiri oleh pihak yang bertikai, sdr. Ida Bagus WA yang didampingi keluarga, tokoh masyarakat, tokoh agama, tokoh pemuda, dan warga terkait, dan dari tim penanganan konflik. Jumlah peserta pertemuan ini mencapai 65 orang, yakni terdiri atas: Sdr. Ida Bagus WA, didampingi keluarga dan masyarakat, Sekretaris Rektor Universitas 45 yakni Drs. H. Chasbah bersama civitas akademika, Kepala Badan Kesbangpol Kota Mataram Drs. H. Bondan Wisnujati, SH, Ketua FKUB dan 2 orang anggotanya, Kabid Wasnas Bakesbangpol Kota Mataram, dua orang utusan Polda NTB, Binmas Polres Mataram, Kapolres Cakranegara, Binmas Cakra Utara, Danramil Cakranegara, Babinsa Cakra Utara, Camat Cakranegara, Lurah Cakra Utara, unsur Kominda Kota Mataram, dan Kepala Lingkungan Tohpati. Dalam pertemuan ini ditanyakan kepada pihak Tohpati, apa saja aspirasi yang dikehendaki. Selain itu, posisi-posisi yang seharusnya dilakukan oleh pihak Tohpati. Dari pertemuan Mediasi I ini, tim cukup jelas menangkap harapan damai dari pihak Tohpati.

Selanjutnya, pada Rabu, 3 Juli 2013 pukul 16.30 WITA, tim mengadakan pertemuan mediasi II bertempat di Bale Sangkep Universitas 45 Mataram. Kali ini khusus untuk Lingkungan Pandan Salas, Kelurahan Mayura, yang dihadiri oleh pihak yang bertikai, sdr. Az, yang didampingi oleh orang tua dan keluarga, tokoh agama, tokoh masyarakat, tokoh pemuda, dan kepala lingkungan kelurahan Pandan Salas. Jumlah peserta pertemuan adalah 40 orang yang terdiri atas: Sdr Az didampingi keluarga dan masyarakat, Sekretaris Rektor Universitas 45 Drs. H. Chasbah bersama civitas akademika, KaBadan Kesbangpol Kota Mataram, Ketua FKUB dan 2 orang anggota, Kabid Wasnas Bakesbangpol Kota Mataram, dua orang utusan Polda

NTB, Binmas Polres Mataram, Kapolsek Cakranegara, Binmas Kelurahan Mayura, Danramil Cakranegara, Babinsa Mayura, Camat Cakranegara, Lurah Mayura, unsur Kominda Mataram, dan Kepala Lingkungan Mayura. Hal serupa ditanyakan dan diminta ke pihak Lingkungan Tohpati, kali ini diberikan kesempatan ke pihak Lingkungan Pandan Salas. Hasilnya pun serupa, ada itikad kuat untuk menyelesaikan masalah dan memilih damai.

Selanjutnya, tim terus beraktivitas. Pada Rabu, 3 Juli 2013, malam hari pukul 19.00 WITA, Tim mengadakan rapat penanganan konflik, yang bertempat di ruang rapat Rektor Univ. 45 Mataram. Jumlah peserta rapat adalah 15 orang yaitu: Sekretaris Rektor Universitas 45, Drs. H. Chasbah bersama civitas akademika, Kaban Kesbangpol Kota Mataram, Ketua FKUB dan 2 orang anggota, Kabid Wasnas Bakesbangpol Kota Mataram, dua orang utusan Polda NTB, Binmas Polres Mataram, Kapolsek Cakranegara, Binmas Mayura, Danramil Cakranegara, Babinsa Mayura, dan unsur Kominda Mataram. Pertemuan ini merumuskan hal-hal yang ditemukan pada proses sebelumnya, serta langkah ke depan. Disepakati, misalnya, membuat rumusan surat kesepakatan.

Keesokan harinya, Kamis, 4 Juli 2013, pukul 16.30 WITA, diadakan pertemuan Tim Penanganan Konflik guna membahas draf rencana "Surat Perjanjian Perdamaian" dan draft rancangan "Kesepakatan Bersama" antar warga kedua lingkungan Pandan Salas dan Tohpati. Rapat bertempat di lesehan Rumah Makan Gading, Sayang-Sayang. Jumlah peserta rapat 20 orang, terdiri atas: Sekretaris Rektor Univ. 45 Drs. H. Chasbah, Dekan FH Univ. 45 Mataram, Dekan Fisipol Universitas Mataram, Ka. Badan Kesbangpol, Camat Cakranegara, Kasi Binmas Polres Mataram beserta staf, Kapolsek Cakranegara, Danramil

Cakranegara, Sekretaris FKUB Mataram, seorang anggota FKUB Mataram, Lurah Cakra Utara, Kepala Lingkungan Tohpati, Lurah Mayura, Kepala Lingkungan Pandan Salas, Para intel dari Kominda Kota Mataram, dan beberapa staf camat dan kelurahan. Pertemuan ini menghasilkan draf rumusan Surat Perjanjian Damai dan Kesepakatan Bersama itu.

Keesokan harinya, Jumat, 5 Juli 2013, Pukul 16.00 WITA, Tim mengadakan Mediasi III bertempat di Bale Sangkep Universitas 45 Mataram. Mediasi kali ini mempertemukan kedua belah pihak penyebab pertikaian, yakni Sdr. Az, warga Pandan Salas beserta keluarga, dengan Sdr. Ida Bagus WA, warga lingkungan Tohpati, beserta keluarga, juga bersama para tokoh agama, tokoh masyarakat, tokoh pemuda serta masing-masing lurah dan kepala lingkungan kedua belah pihak. Pertemuan ini dimediasi oleh: Rektor Universitas 45 Mataram beserta pejabat kampus, Kaban Kesbangpol Mataram, Kasubdit Binmas Polda NTB beserta staf, Kasi Binmas Polres Mataram, Ketua FKUB Mataram beserta sekretaris, Kabid Wasbang Bakesbangpol Mataram, Camat Cakranegara, Babinsa Cakra Utara, dan para intel dari Kominda Mataram. Kedua pihak ditanya keinginan baiknya untuk berdamai, termasuk butir kesepakatan sebagaimana telah disusun drafnya. Setiap butir dibacakan dan dikoreksi bersama. Akhirnya, draf bisa diterima kedua belah pihak.

Pada Senin, 8 Juli 2013, pukul 16.30 WITA diadakanlah acara Penandatanganan "Surat Perjanjian Perdamaian" di Bale Sangkep Univ. 45 Mataram, antara pemuda yang bertikai, keluarga MA (orang tua sdr Az) dan keluarga ibu JW (orangtua Sdr Ida Bagus WA). Selain itu, ditandatangani pula "Kesepakatan

Bersama" antara warga lingkungan Pandan Salas Kelurahan Mayura dengan warga Lingkungan Tohpati Kelurahan Cakra Utara. Hadir sebagai saksi dalam penandatanganan ini antara lain: Walikota Mataram (diwakili Sekda Kota Mataram), Dandim 1606 Lobar, Kapolres Mataram, Rektor Universitas 45 Mataram beserta Civitas Akademik, Ka Dit Binmas dan Ka Dit Op Polda NTB, Kapolsek Cakranegara, Danramil Cakranegara, tokoh agama, tokoh masyarakat, dan tokoh pemuda kedua belah pihak, Pimpinan SKPD, Ketua FKUB Kota Mataram, Camat Cakranegara, para Camat lainnya se-Kota Mataram, Lurah se-Kecamatan Cakranegara, intel Kominda, wartawan media cetak dan elektronik, serta para undangan yang mencapai sekitar 300 orang. Selain penandatanganan surat perjanjian juga dibacakan deklarasi/pernyataan sikap dari kedua belah pihak yang bertikai. Kasus kemudian dinyatakan ditutup.

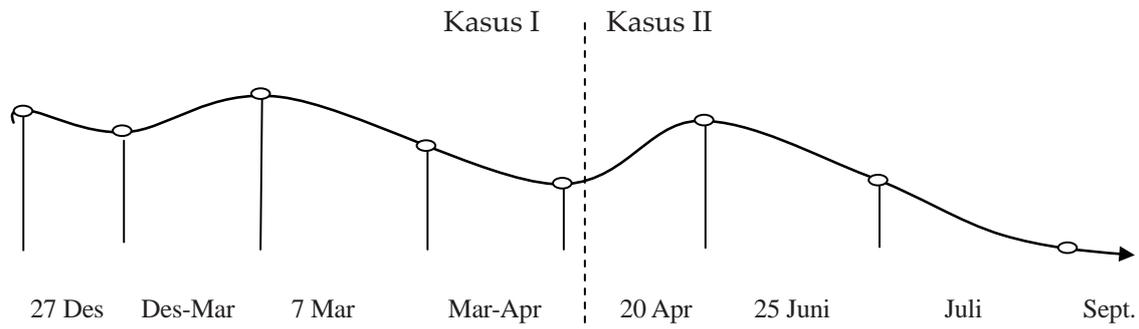
Selain langkah-langkah di atas, hingga penandatanganan, pemerintah setempat jugamelakukanbeberapa langkah sebagai bentuk *social recovery*. Langkah itu antara lain dengan pengerahan anak-anak mahasiswa untuk melakukan KKN (Kuliah Kerja Nyata) di daerah-daerah tersebut. Hal ini dilakukan oleh kampus Univ. 45 Mataram. Selain itu, pemerintah juga mengupayakan segera dibangunnya Sekolah Dasar, sebagaimana aspirasi warga, serta bantuan ekonomi berupa pinjaman serta BMT. Selain itu, warga juga akan diberikan pembuatan akta kelahiran gratis, pemasangan lampu di gang-gang, serta pembuatan pos polisi di perempatan jalan sekitar lokasi. Yang terakhir ini telah berhasil diwujudkan, sedangkan yang lainnya masih dalam proses. Untuk memudahkan memahami alurnya, berikut bagan kronologis dua kasus ini:

Tabel 2

Kronologi Kasus I dan II serta Penanganannya

27 Des. 2012	<ul style="list-style-type: none"> • Kasus I (Tohpati-Karang Mas Mas) terjadi, 1 warga Kr. Mas Mas meninggal. • Malamnya Camat memerintahkan perdamaian
Des-Maret 2012	<ul style="list-style-type: none"> • Hubungan antar kedua lingkungan kerap memanas. Bentrok berkali-kali terjadi. Upaya penyelesaian dilakukan, belum berhasil meredakan ketegangan/bentrok.
7 Maret 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Sebagaimana beberapa malam sebelumnya, terjadi bentrok antarwarga. • Bentrok kali ini menewaskan 1 orang warga Tohpati.
Maret-April 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Terjadi <i>cooling down</i> suasana hubungan tegang antara lingkungan Kr. Mas Mas dan Tohpati. Upaya penanganan lebih mendapat jalan, ke arah kesepakatan damai. Terjadi tahap-demi-tahap mediasi ke arah rekonsiliasi.
20 April 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Penandatanganan "Surat perjanjian Perdamaian" antara kedua pihak keluarga dan penandatanganan "Kesepakatan Bersama" antara warga masyarakat Lingkungan Karang Mas Mas dan Lingkungan Tohpati.
25 Juni 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Kasus bentrok kedua (antara Tohpati-Pandan Salas) terjadi jam 18.00 wita • Camat dan aparat langsung turun ke lapangan.
28 Juni '13 Pagi	<ul style="list-style-type: none"> • Rapat Khusus Terbatas oleh Walikota • Pembentukan Tim Penanganan dan Posko Tim di Universitas 45
28 Juni '13 Malam	<ul style="list-style-type: none"> • Rapat Tim Penanganan • Perumusan langkah-langkah Tim
1 Juli 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Mediasi I: Tim bertemu dengan warga Lingkungan Tohpati • Menyerap aspirasi dan mencari alternatif penyelesaian
3 Juli 2013 Pagi	<ul style="list-style-type: none"> • Mediasi II: Tim bertemu dengan warga Lingkungan Kr Mas Mas • Menyerap aspirasi dan mencari alternatif penyelesaian
3 Juli 2013 Malam	<ul style="list-style-type: none"> • Rapat Tim merumuskan hasil pertemuan dg 2 pihak • Diusulkan membuat "Kesepakatan Bersama"
4 Juli 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Pertemuan Tim merumuskan naskah Kesepakatan.
5 Juli 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Mediasi III: Tim mengundang kedua pihak, mempertemukan dua aspirasi, dan mencermati rumusan kesepakatan.
8 Juli 2013	<ul style="list-style-type: none"> • Penandatanganan "Surat Perjanjian Perdamaian" kedua pelaku dan keluarganya, dan, "Kesepakatan Bersama" antarwarga lingkungan Pandan Salas dan Tohpati.
s.d. 14 Sept. 2013 (saat penelitian dilakukan)	<p><i>Social recovery</i> yang sudah terlaksana:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Penempatan mahasiswa KKN di lokasi 2. Pembuatan lampu penerangan di gang-gang kedua lingkungan 3. Bantuan ekonomi: BMT, bantuan usaha, dan sebagainya. 4. Pembuatan "Pos Polisi Penjagaan" di perempatan jalan kedua lingkungan. <p><i>Social recovery</i> yang belum terlaksana:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Rencana pembangunan SD di antara dua lingkungan. 2. Pemberian Akta Lahir gratis untuk kedua warga.

Jika digambarkan dalam fluktuasi (eskalasi-deeskalasi) kasus, sebagai berikut:



Merujuk pada teori resolusi konflik Christopher W. Moore di atas, beberapa bentuk dan tingkat intervensi konflik tampak dilakukan pada proses penanganan kasus ini. Tahap *peace making* dilakukan oleh aparat kepolisian pada saat puncak eskalasi bentrok massa. Aparat menahan pelaku kekerasan dan menutup akses jalan. Kemudian, *peace keeping* juga oleh aparat agar pihak yang sudah tidak bertikai tidak kembali melakukan aksi kekerasan. Hal ini misalnya dengan blokade jalan dan pembuatan tembok pemisah. Lalu, *conflict management* mulai dilakukan dengan serangkaian langkah mediasi dan tahap lainnya oleh banyak pihak. Dalam kasus ini terlihat sejumlah pihak secara sinergis terus berperan. Mereka selalu hadir dalam terlibat dalam tahapan-tahapan tersebut. Adapun *peace building* yang merupakan proses peningkatan kesejahteraan, pembangunan infrastruktur dan rekonsiliasi seluruh pihak bertikai, dilakukan dengan langkah *social recovery* berupa bantuan BMT dan Bansos, pembangunan penerangan jalan, dan rencana pembangunan sekolah tersebut.

Meski semua langkah penanganan ini bertepatan dengan bentuk dan tingkat intervensi konflik sebagaimana paparan teoritik di atas, tidak semua pihak yang terlibat (sebagaimana hasil wawancara) secara sadar mengetahui dan menyadari sedang mempraktikkan suatu teori resolusi konflik tertentu. Semua seolah

alamiah, mengalir bersama kepatutan yang semestinya sebagaimana mereka perkirakan.

Berhasilkah Perdamaian?

Jika ukurannya adalah berhentinya konflik, maka perdamaian kedua pihak dengan simbol adanya penandatanganan kesepakatan bersama tersebut di atas, telah menunjukkan keberhasilan proses penanganan ini. Konflik pun, hingga laporan ini ditulis, tidak terjadi lagi. Meski begitu, Camat Cakranegara sendiri enggan untuk menyatakan keberhasilannya dan tidak ingin terburu-buru menilai. Beliau ingin melihat setidaknya dalam dua tahun ke depan kondisi benar-benar damai. Dalam perkembangannya, evaluasi dan koordinasi terus dilakukan demi terus terciptanya kedamaian terkait kasus ini, juga menjaga agar di tempat lainnya tetap rukun.

Meski indikator keberhasilan penanganan konflik dapat diperdebatkan, setidaknya ada hal-hal faktual yang dapat menunjukkan keberhasilan itu, yakni:

1. Kondisi sudah membaik, tidak ada lagi bentrok fisik sebagaimana pernah terjadi.
2. Kepala Lingkungan di kedua pihak telah sejak awal berrangkul, dan berupaya menenangkan warganya. Upaya mengurangi masih adanya

prejudice dan aura pertentangan terus diupayakan melalui pengaruh kepala lingkungan dan tokoh masyarakat.

3. Warga di kedua lingkungan telah bersosialisasi lagi. Bahkan, beberapa anak warga Tohpati ada yang ikut sekolah sore (mengaji) di lingkungan Karang Mas Mas.
4. Kalangan anak muda dan warga pada umumnya tidak lagi cepat tersulut isu untuk melakukan tindakan-tindakan penyerangan dan lainnya. Mengenai hal ini, ada dugaan, sejak adanya korban jiwa di kedua pihak "*tension*" memang menurun, hal ini boleh jadi karena sudah merasa seimbang. Ketika ditelusuri apakah ada adat/kebiasaan menyeimbangkan korban – seperti berlaku pada lingkungan-lingkungan di Papua – ternyata di sini tidak berlaku. Hal itu nampaknya hanyalah semata kepuasan psikologis: impas/adil.
5. Kegiatan sosial ekonomi warga telah berjalan sebagaimana biasa, sebagaimana sebelum konflik dulu terjadi.

Menarik untuk dicatat, memperhatikan gambaran fluktuasi dua kasus ini, di mana terjadi eskalasi dan de-eskalasi konflik secara cepat, maka *judgement* keberhasilan memang masih harus diuji oleh waktu. Ketika pada 20 April 2013 terjadi kesepakatan damai dalam kasus antara warga Tohpati dan Karang Mas Mas, dan penanganan dinilai berhasil, ternyata dua bulan kemudian kasus hampir serupa juga terjadi di antara warga Tohpati dan Pandan Salas. Meski masih belum ditemukan keterkaitan tegas antara dua kasus ini – namun terdapat informan yang menegaskan bahwa kedua kasus berhubungan dengan Tohpati, sebagai pusat komunitas Hindu-Bali di Kota Mataram, dalam *enclave* yang tersegregasi secara tegas (Wawancara dengan Suprpto, 7 September 2013) – aura

pemicu dan penyebab yang hampir serupa, menjadikan kemungkinan meletusnya hal serupa di tempat lain perlu diwaspadai semua pihak.

Penjelasan mengenai penanganan konflik sebagaimana diuraikan di atas, didasarkan pada sejumlah sumber tertulis dan wawancara, secara kompilatif-komplementatif. Sumber tertulis didapat dari Kabangkesbangpolinmas dan Kepolisian. Sedangkan sumber lisan didapat dari wawancara dengan banyak pihak di kedua/ketiga pihak. Antara lain: Bondan, Kepala Badan Kesbangpolinmas Mataram (wawancara tgl. 5 September 2013), M. Chasbah (6 Sept. 2013), Sigit (Polres Mataram 6 Sept. 2013), Salman, Camat Cakranegara (10 Sept. 2013), Murad, Kepala Lingkungan Karang Mas Mas (11 Sept. 2013), Made Welken, Kepala Lingkungan Tohpati (12 Sept. 2013), dan FGD pada 13 Sept. 2013.

Faktor Pendukung dan Penghambat Penanganan

Beberapa hal yang mendukung penanganan ini, sebagaimana dikatakan Camat Cakranegara dan beberapa anggota Tim (Catatan Forum FGD, 13 September 2013) adalah: (1) Adanya kebersamaan dan keikhlasan semua pihak untuk terlibat dalam proses penanganan. Hal ini terlihat dari keterlibatan yang terus menerus dalam setiap tahap penanganan di atas; (2) Peran pimpinan yang tegas, cepat, dan egaliter (turun ke lapangan) juga sangat menentukan keberhasilan proses penanganan; (3) Secara alamiah, semua warga pada dasarnya cenderung pada kondisi damai. Warga merasa capek dan terus khawatir ketika belum ada kesepakatan damai. Setelah ada komitmen bersama untuk damai dengan penandatanganan, semua pihak merasa nyaman dan saling menjaga perdamaian; (4) Adanya *local wisdoms* dan nilai-nilai lokal (*awig-awig*) yang bisa menjadi

bridging antar pihak bertikai; dan (5) Kerjasama pihak-pihak terkait, misalnya *provider* seluler, yang turut menciptakan kedamaian. Bahwa ketika banyak berseliweran SMS yang mengadu domba dan memprovokasi warga di kedua pihak, ada *provider* yang digaget penda untuk menyebarkan “informasi resmi” yang disebar kepada warga. Hal ini sangat membantu mengimbangi berita sesat, sekaligus pegangan informasi yang benar bagi warga.

Sedangkan faktor yang dinilai menghambat, antara lain: keterbatasan anggaran untuk operasional tahapan penanganan, efek buruk komunikasi dengan mudahnya tersebar isu sesat via SMS, adanya “provokator” dari luar wilayah, dan masih adanya *prejudice* sehingga masyarakat masih mudah cepat terpengaruh isu tertentu.

Penutup

Secara umum dapat dijelaskan bahwa pendekatan penanganan konflik yang dipakai dalam kasus bentrok antar warga dengan nuansa agama ini adalah “akomodasi aspirasi dan kesepakatan/komitmen damai.” Tahapan yang dilakukan, secara berurut, sebagai berikut: (a) Mediasi I: temui dan serap aspirasi dari pihak A saja; (b) Mediasi II: temui dan serap aspirasi dari pihak B saja; (c) Mediasi III: pertemuan kedua pihak untuk menginfokan butir aspirasi kedua pihak; (d) Mediasi IV: susun rancangan “Surat Kesepakatan Bersama”; (e) Mediasi

V: pertemuan elit kedua pihak, dan bicarakan konsep kesepakatan; dan (f) Penandatanganan “Surat Kesepakatan Bersama”, dan pengawalan komitmen tersebut.

Penanganan konflik melalui pendekatan tersebut menunjukkan keberhasilan dengan indikator antara lain tidak ada lagi *open conflict*, masyarakat mulai berinteraksi, berbaur, dan kehidupan sosial-ekonomi telah kembali berjalan seperti semula. Dalam hal interaksi yang harmonis di antara masyarakat, tembok pemisah di antara lingkungan Karang Masmam dan Tohpati, fungsional pada masa konflik untuk membatasi pertentangan. Meskipun demikian, “Tembok Berlin” tersebut secara praktis mempersulit kedua pihak untuk berbaur dan secara simbolik mempertegas adanya segregasi dan kesan pertentangan.

Faktor-faktor yang mendukung penanganan konflik ini adalah adanya kebersamaan semua pihak dalam proses penanganan, pemimpin yang peka, tegas, dan bersedia “turun” ke lapangan, serta dukungan *local wisdoms*, dan keinginan damai dalam masyarakat. Sedangkan faktor penghambat antara lain terbatasnya anggaran *contingency* bagi konflik, provokasi luar via SMS dan media lainnya, serta masih adanya prejudis dalam kelompok. Dalam jangka panjang, upaya *social recovery* pemerintah yang belum direalisasikan seperti pembangunan SD dan ruang publik terbuka dapat menjadi hambatan penanganan konflik.

Daftar Pustaka

- Asry, Yusuf, dkk. *Masyarakat Membangun Harmoni: Resolusi Konflik dan Bina Damai di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2013.
- Fauzi, Ihsan Ali, dkk. “Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008).” YPW-MPRK UGM-TAF, 2009.

- Israil, dkk. "Dinamika Pluralisme Agama di Nusa Tenggara Barat," dalam *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 1, No. 1, Desember 2014.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2002.
- Moore, Christopher W. *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflict, 2nd Ed.* San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1996.
- Mudzhar, Atho. *Merayakan Kebhinnekaan Membangun Kerukunan*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013.
- Muslim, Sriibanun. *Islam Pulau di Lombok Kajian Historis tentang Perkembangan Islam di Lombok*. Laporan Penelitian. STAIN Mataram. 1999.
- Slide paparan Walikota Mataram pada Pertemuan Terbatas dengan Wantimpres terkait Model Penanganan Konflik Sosial Berlatar Belakang Agama di Kota Mataram, 26 Juli 2013.
- Soeprapto. "Islam-Hindu di Lombok," Disertasi UIN Jakarta, 2013.
- Taher, Elza Peldi, ed. *Merayakan Kebebasan Beragama: Bungai Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*. Jakarta: ICRP dan Kompas, 2009.
- Tim Penyusun. *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Depdikbud RI, 1977.

Dokumen

Naskah Surat Perjanjian Perdamaian

Naskah Kesepakatan Bersama

Penistaan/Penodaan Agama dalam Perspektif Pemuka Agama Islam di DKI Jakarta

M. Taufik Hidayatulloh

Penyuluh Agama Kabupaten Bogor

Email: taufikmtht@yahoo.co.id

Diterima redaksi tanggal 30 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 21 Agustus 2014

Abstract

This study aims to: (1) Understand and analyze levels of understanding amongst religious leaders on the contents of Law No. 1 / PNPS / 1965; (2) Understand and analyze the concept of religious leaders on the definition of blasphemy; (3) Understand and analyze the perspectives of religious leaders on the punishment that should be given to those who commit religious defamation; (4) Understand and analyze the principal religious teachings from the perspective of religious leaders; and (5) Understand the responses of religious leaders on the implementation of Law No. 1 / PNPS / 1965. This is a qualitative study that looks at the opinions of religious leaders. It was conducted in Jakarta in 2013. Subjects of the study were elected Islamic religious leaders. The results showed that only a few religious leaders who knew the Law No. 1 / PNPS / 1965. These leaders criticized the way some of the concepts were operationalized and implemented by the government, which has not implemented the legislation in a way that has satisfied most parties.

Keywords: Islam, Interpretation, Blasphemy, Regulation

Abstrak

Tujuan penelitian adalah untuk: (1). Mengetahui dan menganalisis tingkat pemahaman pemuka agama terhadap isi UU No 1/PNPS/1965; (2). Mengetahui dan menganalisis konsep para pemuka agama tentang apa yang dimaksud dengan penodaan agama; (3). Mengetahui dan menganalisis pandangan pemuka agama tentang hukuman yang harus diberikan kepada mereka yang berbuat tindakan penodaan agama; (4). Mengetahui dan menganalisis pokok-pokok ajaran agama dari perspektif pemuka agama; (5). Mengetahui tanggapan pemuka agama terhadap pelaksanaan UU No 1/PNPS/ Tahun 1965. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, dalam bentuk studi kasus terhadap para pemuka agama. Penelitian ini dilaksanakan di DKI Jakarta pada Tahun 2013. Subjek penelitian adalah pemuka agama Islam yang dipilih secara ditentukan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hanya sebagian kecil pemuka agama yang mengetahui UU No 1/PNPS/1965, terdapat beberapa konsep yang dikritisir dan diperkuat definisi operasionalnya oleh para pemuka agama, dan para pemuka agama di DKI Jakarta melihat bahwa pemerintah sudah berusaha untuk menerapkan undang-undang ini meskipun dalam prakteknya belum memuaskan berbagai pihak.

Kata Kunci: Islam, Penafsiran, Penodaan Agama, Regulasi

Pendahuluan

Di beberapa daerah muncul beragam sekte/paham/aliran baru dan beberapa paham keagamaan lama yang dapat dikategorikan sebagai penodaan/penistaan terhadap agama tertentu. Menyikapi hal tersebut muncul pro dan kontra dalam masyarakat. Di satu sisi ada yang mendukung keberadaan sekte/paham/aliran baru tersebut karena dianggap sebagai kebebasan dalam mengekspresikan keyakinannya. Di sisi lain dianggap menimbulkan keresahan karena bertentangan dengan paham keagamaan arus utama (*mainstream*). Kondisi demikian sudah tentu kurang kondusif dalam menciptakan ketertiban dalam kehidupan keagamaan.

Dalam rangka mencegah terjadinya penyalahgunaan dan penodaan terhadap agama tertentu, pemerintah pada masa pemerintahan Presiden Soekarno telah mengeluarkan Penetapan Presiden No. 1 Tahun 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama yang kemudian dinamakan UU Nomor: 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama (Alamsyah M Djafar, 2010).

Dalam konsideran UU Nomor: 1/PNPS/1965 disebutkan beberapa hal yang melatarbelakangi kelahiran UU ini yaitu: *Pertama*, Undang-Undang ini dibuat untuk mengamankan negara dan masyarakat, cita-cita revolusi dan pembangunan nasional di mana penyalahgunaan atau penodaan agama dipandang sebagai ancaman revolusi. *Kedua*, timbulnya berbagai aliran-aliran atau organisasi-organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang dianggap bertentangan dengan ajaran dan hukum agama. Aliran-aliran tersebut dipandang telah melanggar hukum, memecah persatuan nasional dan menodai agama,

sehingga perlu kewaspadaan nasional dengan mengeluarkan UU tersebut. *Ketiga*, aturan ini dimaksudkan untuk mencegah agar jangan sampai terjadi penyelewengan ajaran-ajaran agama yang dianggap sebagai ajaran-ajaran pokok oleh para ulama dari agama yang bersangkutan; dan aturan ini melindungi ketenteraman beragama tersebut dari penodaan/penghinaan (Ahmad Suaedy dan Rumady, 2006).

Dalam pelaksanaannya UU ini menimbulkan kontroversi di masyarakat. Bagi para pemuka agama UU Nomor: 1/PNPS/1965 dijadikan dasar untuk menetapkan suatu aliran atau paham keagamaan yang telah menodai suatu agama sehingga perlu dibubarkan dan dilarang. Bagi kelompok aktifis hak asasi manusia, UU ini dianggap dapat menghalangi kebebasan beragama yang dijamin oleh UU dan dapat menjadi alat pembenaran bagi perilaku penodaan dan bahkan tindakan kekerasan dan penistaan terhadap kelompok agama tertentu (Alamsyah M Djafar, 2010).

Adapun Mahkamah Konstitusi berpendapat, UU Pencegahan Penodaan Agama masih diperlukan dan sama sekali tidak bertentangan dengan perlindungan HAM sebagaimana diatur di dalam UUD 1945. Dalam kaitan ini, Mahkamah Konstitusi sependapat dengan mantan Ketua Umum PBNU KH Hasyim Muzadi yang menyatakan: *Pertama*, UU Pencegahan Penodaan Agama bukan Undang-Undang Tentang Kebebasan Beragama Sebagai Hak Asasi Manusia melainkan Undang-Undang Tentang Larangan Penodaan Terhadap Agama. *Kedua*, UU Pencegahan Penodaan Agama lebih memberi wadah atau bersifat antisipatif terhadap kemungkinan terjadinya tindakan anarkis apabila ada penganut suatu agama yang merasa agamanya dinodai. Dengan adanya UU Pencegahan Penodaan Agama,

jika masalah seperti itu timbul maka dapat diselesaikan melalui hukum yang sudah ada (UU Pencegahan Penodaan Agama). Di samping itu, substansi Pasal 1 UU Pencegahan Penodaan Agama bukan dimaksudkan untuk mengekang kebebasan beragama, melainkan untuk memberikan rambu-rambu tentang pencegahan penyalahgunaan dan/atau penodaan agama. Penodaan agama atau penghinaan terhadap agama (*blasphemy* atau *defamation of religion*) juga merupakan bentuk kejahatan yang dilarang oleh banyak negara di dunia. Secara substantif Pasal 1 UU Pencegahan Penodaan Agama tidak dapat serta merta diartikan sebagai bentuk dari pengekangan *forum externum* terhadap *forum internum* seseorang atas kebebasan beragama (Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, No. 140/PUU-VII/2009: 294)

Terkait dengan penafsiran sebagaimana disebutkan dalam pasal 1 Undang-Undang No1/PNPS/Tahun 1965, menurut Mahkamah Konstitusi, penafsiran terhadap suatu ajaran atau aturan tertentu merupakan kebebasan berpikir setiap orang. Tafsir dapat memberikan keyakinan terhadap sesuatu hal, sehingga tafsir dapat mengarah kepada kebenaran maupun berpotensi kepada terjadinya kesalahan. Walaupun penafsiran keyakinan atas ajaran agama merupakan bagian dari kebebasan yang berada pada *forum internum*, namun penafsiran tersebut haruslah berkesesuaian dengan pokok-pokok ajaran agama melalui metodologi yang benar berdasarkan sumber ajaran agama yang bersangkutan yaitu kitab suci masing-masing, sehingga kebebasan melakukan penafsiran terhadap suatu agama tidak bersifat mutlak atau absolut. Tafsir yang tidak berdasarkan pada metodologi yang umum diakui oleh para penganut agama serta tidak berdasarkan sumber kitab suci yang bersangkutan akan menimbulkan

reaksi yang mengancam keamanan dan ketertiban umum apabila dikemukakan atau dilaksanakan di muka umum. Dalam hal demikianlah menurut Mahkamah Konstitusi pembatasan dapat dilakukan. Hal itu sesuai juga dengan ketentuan Article 18 ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Right*) yang menyatakan, "Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others." Dengan demikian, menurut Mahkamah Konstitusi pembatasan dalam hal ekspresi keagamaan (*forum externum*) yang terkandung dalam Pasal 1 dan Pasal 4 UU Pencegahan Penodaan Agama adalah dibenarkan oleh UUD 1945 maupun standar internasional yang berlaku (Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, No. 140/PUU-VII/2009: 288-289).

Sebagai akibat dari terjadinya perbedaan dalam memaknai konsep "Penistaan/Penodaan agama" dalam masyarakat, maka konsep tersebut telah menjadi salah satu pemicu konflik-konflik yang timbul di masyarakat. Oleh karena itu, penelitian tentang "Penistaan/Penodaan Agama dalam Perspektif Pemuka Agama Pusat dan Daerah" menjadi amat penting dilakukan untuk dapat memberikan gambaran dan analisis dari pandangan para tokoh agama yang memberikan pengaruh cukup besar dalam membentuk perilaku masyarakat. Selanjutnya, hasil penelitian ini juga penting sebagai landasan kebijakan pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama untuk mengatasi konflik-konflik atas nama penistaan atau penodaan agama yang terjadi dan akan terjadi.

Berdasarkan uraian tersebut di atas, masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: 1). Bagaimana

pengetahuan pemuka agama Islam terhadap isi UU Nomor: 1/PNPS/ Tahun 1965? 2). Bagaimanakah sesungguhnya konsep penodaan agama menurut para pemuka agama Islam? 3). Bagaimanakah bentuk hukuman yang diberikan kepada mereka yang melakukan perbuatan penodaan terhadap agama Islam menurut perspektif para pemuka agama Islam tersebut? 4). Apakah yang sesungguhnya dimaksud dengan pokok-pokok ajaran agama Islam? 5). Bagaimanakah tanggapan pemuka agama Islam terhadap pelaksanaan UU No 1/PNPS/ Tahun 1965?

Mengacu pada rumusan permasalahan tersebut maka tujuan penelitian ini dimaksudkan untuk menjawab kelima point di atas.

Kerangka Konseptual

Penodaan Agama

Inggris, Amerika, dan India merupakan sedikit negara yang relatif jelas menyebut bentuk dan benda-benda yang menjadi obyek perbuatan penodaan. Undang-undang Inggris menyebutkan *blasphemy* sebagai perbuatan mengeluarkan kata-kata kotor, keji atau tidak sopan, menjelek-jelekan atau mencemooh atau mengejek Tuhan, Yesus Kristus, Roh Kudus, Kitab Perjanjian Lama dan Baru, atau tentang masalah agama Kristen pada umumnya, dengan maksud menggonggokkan dan menghina para penganutnya. Undang-Undang di Negara Bagian Massachusetts di Amerika Serikat menyebutkan penodaan agama adalah orang yang dengan sengaja menghina kesucian nama Tuhan dengan menyangkal, mengingkari, mengutuk, mencela atau menghina Tuhan atau dengan mengutuk, mencela serta menghina Yesus Kristus atau Roh Kudus, atau dengan mengutuk atau mencela secara menghina atau mengungkap

penghinaan dan ejekan firman-firman Tuhan yang terdapat di dalam Kitab Injil. Di India, segala tindakan penghancuran, perusakan atau pencemaran tempat ibadah apapun, atau benda suci yang diselenggarakan oleh setiap orang dengan maksud menghina agama adalah bentuk tindakan *blasphemy* (Djafar, 2010: 43-45).

Di Indonesia, konsep penodaan agama merujuk pada Pasal 1 Undang-Undang No1/PNPS/Tahun 1965 hanya menyebutkan bahwa: “*setiap orang dilarang dengan sengaja dimuka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu; penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu*”. Konsep penodaan agama menurut undang-undang ini tidak secara jelas menerangkan hal-hal apa saja yang termasuk dalam penodaan agama. Tentu saja definisi ini sangat terbuka untuk ditafsirkan dan beragam persepsi yang mengiringinya.

Berlatar beberapa kasus yang diduga masuk kriteria penodaan agama dan dijerat dengan Undang-Undang No1/PNPS/Tahun 1965, maka ada kalangan yang merasa undang-undang ini dijadikan dasar bagi kalangan mayoritas (*mainstream*) untuk menetapkan suatu aliran atau paham keagamaan telah menodai suatu agama—sehingga perlu dibubarkan dan dilarang. Mereka kemudian melayangkan gugatan *judicial review* kepada Mahkamah Konstitusi meski hasil keputusannya menolak gugatan. Pesan yang dapat ditangkap dari hasil keputusan Mahkamah Konstitusi menghendaki jalan tengah di mana perlu ada revisi terhadap undang-undang ini sehingga tidak ada lagi konsep yang dapat dimultitafsirkan dan mengundang kontroversi. Tujuannya agar tercipta

suatu keadilan dan nondiskriminasi terhadap pihak manapun juga.

Studi Pustaka

Penistaan/penodaan agama belum banyak dikaji oleh berbagai pihak. Namun demikian, beberapa kasus penghinaan, peresahan, dan penodaan agama di berbagai daerah, telah membangkitkan minat para cendekiawan untuk mengkaji persoalan tentang penistaan/penodaan agama terutama dalam rangka uji materil terhadap UU No. 1/PNPS/1965, yang menjadi dasar para hakim di Pengadilan dalam memutus perkara-perkara yang terkait dengan penyalahgunaan dan/atau penodaan agama. Beberapa contoh dari hasil penelitian yang patut untuk diuraikan secara ringkas di sini adalah sebagai berikut: *Pertama*, hasil penelitian Agung Dhedy Dwi Handes yang berjudul: “Peranan Kejaksaan dalam Pengawasan Aliran Kepercayaan dan Pencegahan/ Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama ditinjau dari Perspektif Penegakan Hukum Pidana,” salah satu kesimpulannya mengungkapkan bahwa Kejaksaan dalam pengawasan Aliran Kepercayaan dan Penodaan Agama mengalami beberapa kendala, seperti faktor hukum, faktor penegakan hukum, sarana, fasilitas, masyarakat dan kebudayaan. Meskipun demikian, UU No.1/PNPS/1965 tetap dibutuhkan sebagai pengendali ketertiban umum dalam rangka kerukunan umat beragama (Handes. 2011).

Kedua, tulisan M. Atho Mudzhar tentang *Pengaturan Kebebasan Beragama dan Penodaan Agama di Indonesia dan Berbagai Negara*, diperoleh kesimpulan bahwa pengaturan oleh suatu negara guna mencegah terjadinya penistaan, penyalahgunaan dan/atau penodaan agama, merupakan produk sejarah peradaban manusia yang panjang bukan

hanya terjadi di negara-negara Muslim seperti Indonesia, tetapi juga di negara-negara Kristen seperti di Eropa (Mudzhar, 2010). *Ketiga*, tulisan Asasriwarni yang berjudul *UU No. 1/PNPS/ 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau penodaan Agama dari Perspektif Agama di Indonesia*. Dalam tulisannya, Asasriwarni menyimpulkan bahwa kewajiban memelihara agama merupakan kewajiban pemerintah dan juga kewajiban setiap umat beragama. Oleh karena itu, UU No.1/PNPS/1965 tersebut sangat tepat untuk dipertahankan. Dipertahankannya UU tersebut bukan untuk kepentingan salah satu umat beragama, tetapi untuk keseluruhan umat beragama di Indonesia.

Keempat, tulisan Mudzakkir yang berjudul *UU. No. 1 PNPS Tahun 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama*. Menurut Mudzakkir, rumusan delik agama dalam UU No.1/PNPS/1965, KUHP dan RUU KUHP telah memberi dasar hukum yang cukup mengenai asas hukum pidana dalam menjatuhkan pidana dan dalam melaksanakan pidana dan mengatur perbuatan pidana atau perbuatan yang dilarang sebagai bentuk jaminan perlindungan hukum terhadap agama dan kehidupan beragama. Ketentuan tersebut hendaknya ditempatkan sebagai bagian dari usaha untuk melaksanakan amanat konstitusi UUD 1945. Pengaturan Agama dalam hukum administrasi dan hukum pidana tidak boleh mengurangi hak-hak seseorang untuk meyakini suatu keyakinan agama yang dianut karena urusan keyakinan adalah urusan yang sangat pribadi dan berada dalam dunia batin seseorang. Oleh sebab itu, kewenangan negara dibatasi hanya mengatur wilayah eksternal atau wilayah publik suatu agama.

Kelima, tulisan Rumadi yang berjudul *Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam RUU KUHP*.

Dalam tulisannya, Rumadi menyebutkan bahwa secara garis besar delik penodaan terhadap kehidupan beragama dapat diterima. Namun demikian, tetap saja perlu diwaspadai kemungkinan kesewenang-wenangan yang justru dapat mengancam kebebasan kehidupan beragama. Misalnya saja, apa yang dimaksud “...membuat gaduh di dekat bangunan tempat ibadah...”, “....mengejek orang yang sedang menjalankan ibadah...” atau siapa yang dimaksud dengan “petugas agama”. Lebih lanjut Rumadi menyimpulkan bahwa hal-hal tersebut di atas perlu dirumuskan secara lebih tajam agar rumusan tersebut tidak justru merusak harmoni kehidupan beragama.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dalam bentuk studi kasus terhadap para pemuka agama Islam. Penelitian dilaksanakan di DKI Jakarta pada Tahun 2013. Pemilihan daerah ini di pilih secara sengaja berdasarkan adanya kasus penistaan/penodaan agama. Sumber data dalam penelitian ini adalah para informan yang terdiri dari pimpinan organisasi-organisasi keagamaan Islam di Jakarta, dan tokoh agama Islam yang tidak menjadi pimpinan majelis-majelis agama dan organisasi keagamaan seperti kyai, ustadz, dan cendekiawan agama serta tokoh agama yang terlibat dalam organisasi swadaya masyarakat. Beberapa tokoh agama yang diwawancarai berasal dari: Badan Pelaksana Pengelola Masjid Istiqlal, Pusat Kajian Hadist, Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Jakarta, Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSIST), Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia (DDII), Al-Irsyad Al-Islamiyyah, Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT), Jakarta Islamic Center (JIC), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Ikatan Dai Indonesia (IKADI), dan Al-Ittihadiyah.

Pemilihan pemuka agama Islam tersebut dipilih berdasarkan beberapa pertimbangan yaitu: tokoh agama yang dianggap mengetahui permasalahan penodaan agama dan merupakan seseorang yang ditokohkan pada lembaga atau organisasi keagamaan. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara mendalam dengan berbagai informan, penelusuran dokumen dan *focus group discussion* (FGD). Selanjutnya, data dianalisis dengan menggunakan teknik yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman (dalam Idrus, 2009: 147-148), yakni reduksi data (pemilahan, pemusat perhatian), penyajian (*display*) data dan penarikan kesimpulan.

Pemahaman Pemuka Agama Islam Terhadap Isi UU Nomor: 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama

Hasil wawancara terhadap beberapa informan menunjukkan fakta bahwa lebih dari setengahnya belum pernah membaca secara khusus naskah UU Nomor: 1/PNPS/1965 meskipun di antara mereka menyatakan pernah mendengar istilah Undang-Undang Pencegahan Penodaan Agama. Beberapa faktor penyebabnya antara lain: (1). Lemahnya sosialisasi UU ini di kalangan pemuka agama Islam; (2). Rentang waktu pembuatan UU tersebut terbilang sangat lama; (3). *Blow up* media terhadap kasus penistaan/penodaan agama yang dikaitkan dengan UU ini masih terbilang sedikit; dan (4). para pemuka agama tidak secara fokus membidangi masalah penistaan/penodaan agama di organisasinya masing-masing.

Dari hasil wawancara dengan informan juga terungkap pemahaman para pemuka agama bahwa latar belakang

pemberlakuan UU ini terkait dengan beberapa hal yaitu: (1). Kondisi negara multi agama dan multikultural rentan menimbulkan konflik sehingga harus ada pengaturan di bidang keagamaan termasuk perihal penistaan/penodaan agama; (2). Memastikan hukum dijunjung tinggi tanpa diskriminasi. Negara Indonesia yang tidak tergolong negara agama dan juga bukan juga negara sekuler, melainkan negara kebangsaan yang religius, menjadikan ajaran agama sebagai dasar moral dan sumber hukum materiil dalam penyelenggaraan dan kehidupan masyarakatnya. Hukum dalam negara Pancasila menjamin keutuhan bangsa, karenanya tidak boleh ada hukum yang bersifat diskriminatif berdasarkan ikatan primordial, sehingga hukum nasional harus menjaga keutuhan bangsa dan negara baik dalam hal teritorial maupun ideologi; (3). Negara menjamin hak beragama masyarakat sebagaimana tertuang dalam UUD 1945. Atas dasar itu, pemerintah membuat UU ini agar tidak terjadi penghinaan terhadap ajaran agama. Sehingga tujuan dari UU Pencegahan Penyalahgunaan dan Penodaan Agama Tahun 1965 ini begitu penting. Selain terjaminnya stabilitas dan keamanan nasional, Hak Asasi Manusia, termasuk hak beragama pun dapat terjamin dengan adanya UU ini.

Latar belakang pemberlakuan UU Nomor: 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama ini bermakna bahwa pengaturan relasi agama mengandung tiga hal, yaitu: (1). Ada nilai agama yang melekat dalam pelaksanaan ajaran agama; (2). Negara berkewajiban mengatur urusan kemasyarakatan sekaligus melindungi agama yang dianut masyarakat. Agama dalam perspektif tersebut yaitu agama yang diakui oleh negara seperti Islam, Katolik, Protestan, Hindu, Budha, dan Konghucu. Oleh

karena itu, kerukunan antar umat beragama harus dijaga dengan cara membangun toleransi. Kesadaran hidup beragama juga perlu mengedepankan nilai-nilai toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agama, kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara sesuai dengan UUD 1945 dan Pancasila. Dengan demikian, adanya keragaman agama di Indonesia ini memerlukan sikap kedewasaan dan kesadaran menciptakan kerukunan antar umat beragama; (3). Di dalam masyarakat berkembang wacana dan aspirasi untuk dapat mengamalkan ajaran agama yang dianutnya tanpa merasa khawatir dan terancam.

Mengenai penodaan agama, secara umum para pemuka agama merujuk pada beberapa kasus, yaitu: (1). Jemaat Ahmadiyah Indonesia; (2). Kasus Arswendo (pemuatan hasil angket yang menempatkan nama Nabi Muhammad SAW sebagai tokoh idola pemuda urutan ke-11 pada tabloid Monitor); (3). Kasus Musadek (yang mengaku menjadi Nabi), aliran sempalan dalam Islam yang dinilai sesat dan menyesatkan sesuai 10 kriteria aliran sesat hasil fatwa MUI Pusat; (4). Kasus Lia Aminuddin yang mendakwahkan agama baru Salamullah serta mengeluarkan fatwa agar agama Islam dan agama-agama yang lain dihapus.

Konstruksi Konsep dalam UU Nomor: 1/PNPS/1965 Menurut Para Pemuka Agama Islam

Mengenai tiga konsep dan definisi penodaan agama sebagaimana yang ditanyakan kepada para pemuka agama Islam di DKI Jakarta yakni: *Pertama*, "Setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum untuk

melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan dari keagamaan itu, penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran itu, atau yang menyebarkan kebencian dan permusuhan terhadap suatu agama." (PNPS 1965); *Kedua*, "Penodaan agama adalah perbuatan sengaja yang dilakukan dengan tujuan untuk melukai, menghina suatu agama dan perbuatan tersebut merupakan kejahatan."; dan *Ketiga*, "Barang siapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalahgunaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia."

Semua informan menyatakan setuju dengan semua definisi di atas. Namun demikian, ada beberapa catatan yang dikemukakan sehubungan dengan definisi tersebut, yaitu: (1). Perlunya penjelasan dan penegasan definisi penodaan dalam UU Nomor: 1/PNPS/1965; (2). Perlunya menambahkan pasal lain karena bisa saja seseorang tidak sengaja melakukan pelecehan atau penodaan karena ketidaktahuannya.

Catatan tersebut diberikan karena para pemuka agama di DKI Jakarta memandang antara lain: (1). Para pemuka agama melihat beberapa konsep tersebut terlalu bersifat umum sehingga akan menyebabkan multitafsir yang tidak sesuai dengan hukum dan keadilan; (2). Para pemuka agama khawatir jika tujuan menjadikan jera terhadap para pelaku penistaan/penodaan agama tidak tercapai; (3). Para pemuka agama menyadari bahwa sebagai pihak mayoritas pasti akan dihadapkan pada 'serangan' ketidakpuasan dari mereka yang melakukan pembelaan terhadap pelaku penistaan/penodaan agama dengan adanya pemberlakuan UU penistaan/penodaan agama ini.

Selanjutnya, mengenai kriteria penodaan agama, para pemuka agama di DKI Jakarta mengemukakan antara lain: 1). Dari sisi keyakinan: tidak percaya kepada keyakinan beragama; 2). Dari sisi perilaku: menghina nabi, menghina kitab suci, menghina cara beragama, perkataan atau perbuatan yang merendahkan simbol yang diyakini orang beragama, menyinggung hal-hal yang dianggap prinsip, menafsirkan ajaran bukan dengan semestinya, merusak simbol keagamaan; 3). Dari sisi media: dikemukakan di depan umum (terkecuali forum diskusi, debat dan sejenisnya); 4). Dari sisi batasan: keluar dari mainstream dan termasuk ke dalam 10 kriteria aliran menyimpang yang difatwakan MUI.

Mengenai penafsiran, disebutkan dengan jelas dalam UU Nomor: 1/PNPS/1965 bahwa "Setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan dari keagamaan itu, penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran itu, atau yang menyebarkan kebencian dan permusuhan terhadap suatu agama".

Dalam merespon kata penafsiran, muncul pandangan di masyarakat bahwa penafsiran acapkali dimaknai dan disamakan dengan kebebasan berpendapat. Terhadap kedua hal tersebut, para pemuka agama Islam umumnya berpendapat bahwa konsep keduanya sangatlah berbeda di dalam agama Islam. Penafsiran dalam konteks kebebasan berpendapat dapat dibenarkan manakala memenuhi unsur menghormati hak dan kebebasan orang lain, menghormati aturan moral serta hukum yang berlaku. Dalam hal penafsiran, para pemuka agama Islam juga berpendapat

bahwa terdapat beberapa syarat yakni: mengikuti kaidah penafsiran, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, tidak bertentangan dengan al-Quran dan al-Hadist, tidak berdasarkan pada hawa nafsu, didasarkan pada tanggungjawab ilmiah, menggunakan metodologi yang benar, dan harus sesuai dengan jumbuh ulama. Dengan demikian semua pemuka agama Islam di DKI Jakarta bersepakat bahwa siapapun yang melakukan penafsiran harus memiliki kapasitas tertentu dan diakui kapasitasnya.

Mengenai pengertian di muka umum, para pemuka agama Islam di DKI Jakarta umumnya berpandangan bahwa pengertian di muka umum meliputi: di depan orang banyak seperti saat melakukan ceramah, khutbah, pidato, kampanye, tulisan di media massa, tulisan atau video di media internet yang intinya dapat di konsumsi oleh publik. Pengertian tersebut sedikit *debatable*. Pengertian di muka umum adalah jika menyampaikan pendapat di hadapan masyarakat yang terseleksi. Sedangkan apabila menyampaikan pendapat di hadapan kelompok masyarakat tidak terseleksi seperti media internet yang *audiencenya* tidak jelas maka tidak tergolong di muka umum.

Namun demikian, secara umum para pemuka agama Islam di DKI Jakarta menyatakan bahwa pengertian di muka umum itu manakala suatu pernyataan dikemukakan di hadapan masyarakat baik bertemu langsung langsung maupun tidak langsung seperti melalui media massa dan internet.

Selanjutnya, mengenai aliran kepercayaan sebagai produk kebudayaan yang tidak dapat dikategorikan sebagai penodaan agama, semua pemuka agama Islam di DKI Jakarta bersepakat. Alasannya, aliran kepercayaan ini termasuk pada budaya lokal. Namun, apabila bersinggungan dengan ajaran agama tertentu dan terlebih jika mengklaim berasal dari suatu agama

tertentu akan menjadi delik aduan penodaan agama.

Adapun mengenai agama-agama yang disebutkan dalam UU Nomor: 1/PNPS/1965, para pemuka agama Islam umumnya mengatakan bahwa agama tersebut perlu diakui keberadaannya dan agar penganutnya dapat menjalankan ritual ibadah sesuai dengan agamanya tersebut. Namun demikian, pengakuan tersebut tidak secara otomatis bisa diberlakukan terhadap agama apapun karena perlu ada standar baik dari segi ajaran, kitab suci, nabinya maupun pengikutnya. Selain itu, pengakuan keberadaan agama tertentu di luar 6 agama yang disebutkan dalam UU Nomor: 1/PNPS/1965, tentunya perlu dilihat terlebih dahulu sisi sejarah perkembangan agama tersebut.

Pandangan pemuka agama Islam tentang hukuman yang harus diberikan kepada mereka yang berbuat tindakan penodaan agama

Para pemuka agama di DKI Jakarta menanggapi secara beragam terhadap hukuman bagi pelaku penistaan/penodaan agama sebagaimana disebutkan pula dalam UU Nomor: 1/PNPS/1965. Pendapat tersebut antara lain: Ada yang berpendapat bahwa hukuman sebaiknya kurang dari 5 tahun; cukup dengan hukuman 5 tahun; tergantung kondisi; harus lebih dari 5 tahun.

Dari beragamnya pendapat tersebut dapat dikemukakan bahwa semakin ringan hukumannya, mengindikasikan bahwa efektivitas hukuman yang diatur UU tersebut tercapai. Semakin berat hukumannya mengindikasikan bahwa pendekatan hukum Islam digunakan dalam merespon sanksi terhadap pelaku penodaan agama tersebut. Sebab dalam hukum Islam, pelaku penodaan agama dikategorikan sebagai murtad, dan hukumannya adalah dibunuh.

Meskipun demikian, terlepas dari beragamnya pandangan tersebut, inti dari penerapan hukum ini tiada lain adalah harus dapat menimbulkan efek jera bagi para pelaku penodaan agama, dan bagi para pelaku penistaan/penodaan agama perlu diberi peringatan terlebih dahulu (oleh tokoh agama/ulama) sebelum dijatuhi hukuman pidana. Selain itu, pertaubatan para pelaku penistaan/penodaan agama juga perlu diawasi, karena belum tentu para pelaku tersebut benar-benar bertaubat.

Pokok-Pokok Ajaran Agama Islam dalam Perspektif Pemuka Agama Islam

Menurut para pemuka agama Islam di DKI Jakarta, pokok-pokok ajaran agama Islam terdiri atas rukun iman (tauhid), rukun Islam dan ihsan. Pokok-pokok ajaran Islam merupakan prinsip utama yang bersumber dari ajaran Tauhid yang menjadi sumber dari seluruh aktifitas Muslim serta menjadikan prinsip tersebut bersifat operasional dalam kehidupan. Adapun sumber-sumber pokok-pokok ajaran agama Islam tersebut tersebar baik dalam al-Quran maupun al-Hadist.

Atas dasar itu, penyimpangan terhadap pokok ajaran agama Islam dimaknai secara umum sebagai upaya untuk menambah atau mengurangi ajaran yang tidak berdasarkan al-Quran dan al-Hadist. Terhadap mereka yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama dikategorikan sebagai penodaan agama. Namun apabila penyimpangan tersebut masih dalam hal furuiyah atau perbedaan dalam hal yang sekunder dari agama adalah diperbolehkan bahkan perbedaan tersebut adalah rahmat.

Kebijakan Pemerintah dalam Pelaksanaan UU Nomor: 1 PNPS/1965

Persepsi para pemuka agama terhadap pelaksanaan UU No. 1/

PNPS/1965 terbagi menjadi dua kelompok. Ada yang berpendapat bahwa pemerintah belum maksimal dan ada juga pendapat yang menyatakan bahwa pemerintah sudah maksimal dalam melaksanakan UU tersebut. Secara umum, para pemuka agama Islam di DKI Jakarta melihat bahwa pemerintah sudah berusaha untuk menerapkan UU ini meskipun pada praktiknya belum memuaskan berbagai pihak.

Selanjutnya para pemuka agama Islam di DKI Jakarta menilai bahwa institusi yang paling berhak menentukan bentuk-bentuk penistaan atau penodaan agama adalah: Pemerintah dengan MUI dengan melibatkan organisasi massa Islam lain. Dengan demikian, lembaga yang terlibat tersebut harus memiliki otoritas keagamaan yang menaungi berbagai organisasi, paham dan kepentingan kelompok keagamaan.

Analisis

Keberagaman agama di Indonesia berpotensi besar dalam memunculkan *the splinter group* yang dapat berbeda bahkan sangat jauh dari *mainstream*. Di sisi lain aliran kepercayaan yang sudah mengakar dengan budaya lokal telah menghasilkan suatu sintesis dengan beragam keyakinan. Fenomena semacam ini juga sangat mungkin dianggap bertentangan dengan ajaran dan hukum agama, juga dianggap rawan penodaan agama.

Sejak tahun 1965 atas dasar keragaman dan demi menjaga stabilitas negara yang sedang memulai pembangunan, maka negara membuat UU No. 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan atau Penodaan Agama. Alhasil banyak pelaku penistaan dan penodaan agama yang dijerat dengan UU ini.

Meskipun demikian, keberhasilan memantapkan stabilitas di kalangan

mayoritas umat beragama belum dianggap cukup adil bagi kalangan tertentu. Gugatan kalangan yang belakangan dikenal dengan pembela Hak Asasi Manusia ke Mahkamah Konstitusi setidaknya mengindikasikan dua hal: (1). Semangat peninjauan kembali UU Nomor: 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama untuk menjadi payung hukum yang memuaskan semua pihak. Pasalnya terdapat kata-kata yang *debatable* dalam UU tersebut yang perlu dipertegas dan diperjelas. Salah satu kata tersebut adalah kata-kata penafsiran dan penyimpangan yang dipersepsikan berbeda oleh beberapa kalangan.

Kalangan mayoritas menganggap bahwa perihal penafsiran, tidak semua orang bisa melakukannya karena diperlukan berbagai kriteria dan berbagai perangkat keilmuan. Sementara itu kalangan minoritas menganggap bahwa penafsiran merupakan kebebasan berpendapat yang dijamin Undang-Undang Dasar 1945. Sehingga selama itu tidak menghalangi kebebasan beragama maka penafsiran tersebut sah; (2). Adanya kekhawatiran kalangan minoritas terkait pemaksaan kalangan mayoritas dalam merekonstruksi gagasan beragama yang dipaksakan dan harus sesuai dengan mainstream. Situasi semacam ini – sebagaimana teori Gramsci yang menganalisis berbagai relasi kekuasaan di masyarakat – memperlihatkan adanya bentuk penguasaan terhadap kelompok tertentu dengan menggunakan kepemimpinan intelektual dan moral secara konsensus. Artinya, kelompok-kelompok yang terhegemoni menyepakati nilai-nilai ideologis penguasa atau menciptakan cara berpikir atau wacana tertentu yang dominan, yang dianggap benar, sementara wacana lain dianggap salah (Gramsci, 1999).

Terhadap UU tersebut, para pemuka agama Islam di DKI Jakarta berpendapat bahwa sejatinya perlu

peninjauan terhadap definisi dan konsep yang digunakan pada UU Nomor: 1/PNPS/1965, di antaranya dengan merinci secara detail definisi penafsiran, kriteria apa saja yang dinamakan dengan penistaan atau penodaan agama beserta dengan jenis hukumannya. Adapun terhadap keberatan adanya pemaksaan dan dominasi mayoritas terhadap minoritas khususnya menyangkut kata penafsiran para pemuka agama Islam membantah dengan tegas dan menyatakan bahwa tata cara penafsiran sudah di atur dalam agama Islam, dan agama Islam sudah tersusun secara sempurna termasuk dalam hal menangani masalah penodaan agama dan mengenai tata cara menafsirkan suatu *nash*.

Para pemuka agama Islam juga menyatakan dengan tegas bahwa penghapusan UU Nomor: 1/PNPS/1965 akan memicu kekacauan baru yang lebih besar. Alasannya, dengan keberadaan UU ini saja, potensi konflik agama sudah besar, apalagi jika tidak diatur dalam UU tersebut. Oleh karena itu, jalan tengahnya adalah menyetujui direvisinya UU ini demi kemaslahatan bersama agar menjadi lebih operasional, mengikat, jelas aturan utamanya sehingga tidak menimbulkan celah terbuka bagi terjadinya perdebatan. Namun demikian, tanpa adanya peristiwa gugatan kalangan pembela HAM terhadap UU tersebut, para pemuka agama Islam sudah menyadari bahwa kriteria dalam menentukan seseorang terjerat UU Nomor: 1/PNPS/1965 masih jauh dari harapan keadilan sebagaimana telah diatur dalam ajaran agama Islam.

Penutup

Berdasarkan uraian-uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, terhadap UU Nomor: 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, para pemuka agama Islam di DKI Jakarta sebagian besar belum mengetahui

isi UU tersebut; *Kedua*, konsep-konsep yang mendapatkan sorotan dari pemuka agama Islam di antaranya: penafsiran tidak dapat dilakukan secara sembarangan kecuali orang yang memiliki kriteria sebagaimana dipersyaratkan kapasitasnya sebagai seorang mufasir. Dengan demikian, penafsiran tidak sama dengan kebebasan berpendapat di mana semua orang dapat mengungkapkan pendapatnya secara bebas sepanjang tidak bertabrakan dengan kebebasan orang lain; *Ketiga*, definisi di muka umum diartikan oleh sebagian besar pemuka agama Islam di DKI Jakarta sebagai media maupun saluran baik langsung maupun tidak langsung seperti media cetak, televisi maupun internet yang memiliki audience tertentu. Kemudian mengenai penyimpangan terhadap pokok ajaran agama terjadi apabila seseorang menyimpang dari rukun iman dan rukun Islam; *Keempat*, terdapat keragaman pendapat di antara pemuka agama Islam di DKI Jakarta dalam merespon ancaman hukuman bagi pelaku penodaan agama yakni ada yang berpendapat hukuman 5 tahun adalah cukup dan bahkan ada yang berpendapat harus lebih dari 5 tahun penjara. Namun

intinya harus memberikan efek jera bagi para pelaku penodaan agama; *Kelima*, para pemuka agama Islam di DKI Jakarta mengatakan bahwa yang dimaksud dengan pokok-pokok ajaran agama Islam adalah meliputi rukun iman (tauhid), rukun Islam dan ihsan. Pokok-pokok ajaran Islam merupakan prinsip utama yang bersumber dari ajaran Tauhid yang menjadi sumber dari seluruh aktifitas Muslim; *Keenam*, para pemuka agama Islam di DKI Jakarta melihat bahwa pemerintah sudah berusaha melaksanakan UU ini meskipun pada praktiknya belum memuaskan berbagai pihak.

Selain kesimpulan tersebut, penelitian ini juga menghasilkan beberapa rekomendasi yakni para pemuka agama Islam di DKI Jakarta menginginkan peran yang lebih tegas dari pemerintah dalam memberlakukan UU Nomor: 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan atau Penodaan Agama terhadap para pelaku penistaan atau penodaan agama. Apabila dilakukan revisi terhadap UU ini, maka diharapkan lebih memberi penekanan pada definisi penafsiran dan penyimpangan.

Daftar Pustaka

- Assasriwarni. *Undang Undang-Undang No. 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama dari Perspektif Agama di Indonesia*. Makalah.
- Djafar, Alamsyah M. *Mengadili keyakinan: Kajian Putusan Mahkamah Konstitusi atas UU Pencegahan Penodaan Agama*. Jakarta: ICRP, 2010.
- Gramsci, Antonio. *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London: ElecBook, 1999.
- Handes, Agung Dhedy Dwi. *Peranan Kejaksaan dalam Pengawasan Aliran Kepercayaan dan Pencegahan/Penyalahgunaan dan/atau penodaan Agama di Tinjau dari Perspektif penegakan Hukum Pidana*. Tesis. Jakarta: Program Pascasarjana FHUI, 2011.

- Idrus, Muhammad. *Metode Penelitian Ilmu Sosial : Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*. Jakarta: Erlangga, 2009.
- Mudzakkir. *Undang-Undang No. 1 /PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/ atau Penodaan Agama: Tinjauan dari Aspek Hukum Pidana*. Makalah.
- Mudzhar. M. Atho. *Pengaturan kebebasan Beragama dan Penodaan Agama di Indonesia dan Berbagai Negara*. Makalah disampaikan pada kegiatan Kajian Putusan MK tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama terhadap UUD 1945, di Hotel Inna Muara Padang, Penyelenggara Kementerian Hukum dan HAM RI, Senin, 28 Juni. 2010.
- Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, No. 140/PUU-VII/2009
- Rumadi. *Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam KUHP*. Makalah.
- Tim Penyusun. *Kompilasi Kebijakan dan Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Umat Beragama*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2012.
- Suaedy, Ahmad dan Rumadi, *Pasal Penodaan Agama dalam KUHP*. Buletin The Wahid Institute, No.2/Juni 2006

Kerusuhan Sampang: Kontestasi Aliran Keagamaan dalam Wajah Kebudayaan Madura

M. Alie Humaedi

Peneliti Kajian Budaya Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Email: m.alie.humaedi@lipi.go.id dan aliehumaedi@yahoo.com

Diterima redaksi tanggal 24 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 22 Agustus 2014

Abstract

The riot in Sampang Madura, on August 26, 2012 is the greatest incident of violence against Shia followers in Indonesia. This conflict has resulted a number of victims, as well as had great material and immaterial losses. The settlement of the conflict has still not been reached. The Sampang riot was caused by many factors—not only the issue of religion, but also the spiritual-social legitimacy that has economic and political impacts for Sampang’s Shiites. How did the contestation of religious thought lead to a riot – a form of conflict often attributed to Madurese culture? This study uses qualitative methods, specifically in-depth interviews, observations, and use of primary documents. Both actors in the inner and outer ring of perpetrators, victims, motives were investigated. This study finds that the Sampang riot was caused by many factors, including religious debates and the political interests of the religious elite. Specifically, religious elites faced threats to the economic and social legitimacy, thus leading them to frame their actions in the language of cultural practices.

Keywords: *Sampang Riot, Social-Spiritual Legitimacy, and Cultural Practices*

Abstrak

Peristiwa kerusuhan di Sampang Madura, 26 Agustus 2012 adalah kejadian paling besar yang menimpa pengikut Syiah di Indonesia. Kerusuhan ini telah menelan korban jiwa, kerugian material dan immaterial cukup besar. Penyelesaian konfliknya juga tidak kunjung datang. Penyebab kerusuhan Sampang telah mencakup banyak aspek, tidak sekadar persoalan agama, tetapi juga mencakup aspek legitimasi sosial spiritual yang berimbas pada ekonomi dan politik para penganut paham keagamaannya. Permasalahannya, bagaimana kontestasi paham keagamaan yang menjelma menjadi kerusuhan itu diperagakan dalam wajah kebudayaan Madura? Penelitian kualitatif dan riset investigasi melalui wawancara mendalam, observasi, dan penelusuran dokumen dengan analisis lingkaran dalam dan lingkaran luar terhadap pelaku, korban, motif, dan jaringan setidaknya telah menemukan adanya faktor internal, eksternal dan pengalih dari penyebab kerusuhan Sampang. Pemaknaan agama, kepentingan politik agama, ancaman terhadap legitimasi ekonomi dan sosial spiritual para tokoh agama pun terlihat jelas saat mereka mengemasnya dengan praktik kebudayaan masyarakat.

Kata kunci: Kerusuhan Sampang, Legitimasi Sosial Spiritual, dan Praktik Kebudayaan

Pendahuluan

Sebagian besar masyarakat Indonesia barangkali tidak begitu akrab dengan Syiah, baik berupa ajaran, aliran ataupun organisasi dan jaringan pengikutnya. Hal inilah yang menyebabkan sebagian besar masyarakat akan lebih percaya pada informasi tentang suatu peristiwa konflik dari versi yang berkembang luas, dibandingkan versi yang berasal dari kelompok korban sendiri. Kasus Sampang pun membuktikan fenomena itu. Masih banyak anggota masyarakat di Madura yang dibingungkan oleh penyebab dari peristiwa kerusuhan Sampang yang melibatkan kelompok Syiah sebagai salah satu pihak yang bertikai. Bahkan, sebagian masyarakat di Madura kemudian hanya menganggap bahwa peristiwa Sampang hanya merupakan kejadian biasa, seperti halnya kejadian *carok* antar laki-laki yang memperebutkan dan membela kehormatan para istri atau perempuan lain, sebagaimana dikenal dalam tradisi dan kebudayaannya (Rozaki 2004). Ketidakakraban terhadap paham Syiah ini pula yang membuat masyarakat kemudian dengan mudah melupakan kejadian-kejadian yang berhubungan dengan pengikut Syiah sebagai korbannya.

Syiah adalah salah satu aliran keagamaan dalam Islam yang mengedepankan penghormatan terhadap *Ahlul Bait*, yaitu keluarga Nabi Muhammad Saw dari putri Fatimah dan menantunya (Ali bin Abi Thalib) yang berketurunan Hasan dan Husain. Penghormatan itu diwujudkan dalam bentuk pelekatan nama *Ahlul Bait* dalam pengucapan syahadat, tawasul, dan doa kesehariannya; ketidakpercayaan sifat amanah (terpercaya) dan *siddiq* (benar) terhadap para sahabat Nabi, khususnya Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan yang bersangkutan paut dalam alih

kepemimpinan pasca meninggalnya Rasulullah Saw; penganan atas peristiwa *Ghodur Khum* dan terbunuhnya Husain di Karbala dengan berbagai ritual keagamaan yang merunut pada madzhab tertentu; dan adanya ajaran yang berbeda dengan kelompok besar kaum Muslimin (kelompok Ahlussunnah Wal Jamaah) dalam hal pandangan tentang al-Qur'an (*muharrar* [diubah] atau tidak), sifat *ma'sum* para sahabat Nabi dan khususnya Ali bin Abi Thalib, kawin *mut'ah* (kawin kontrak), *taqiyah* (penyembunyian identitas diri), dan lain sebagainya (al-Kaf 2012).

Oleh karena itu, Syiah seringkali diperhadapkan pemahannya dengan kelompok Sunni (Ahlussunnah wal-Jamaah) yang dipegang oleh sebagian besar kaum Muslimin dengan penggunaan empat mazhabnya (Syafii, Hambali, Hanafi dan Maliki). Dalam perkembangannya, aliran Syiah sendiri terpecah menjadi Syiah Zaidiyah, Syiah Ismailiyah, Syiah Imamiyah, Itsna 'Asyariyah dan lainnya. Setiap aliran ini memiliki *marji* (guru spiritual), serta jaringan dan pemanfaatan dana *humus* (harta perlimaan). Setiap *marji* kemudian berusaha menyebarkan aliran Syiah ke seluruh dunia, termasuk Indonesia. Penyebaran mereka umumnya menggunakan sistem sel dengan memanfaatkan jaringan *hauzah* (lembaga pendidikan) di Iran, yaitu antara murid Indonesia dengan para gurunya di *hauzah-hauzah* Iran (Humaedi, 2007; 2012). Pasca revolusi Iran di tahun 1976-an, Syiah kemudian mulai berkembang di Indonesia, melalui lembaga pendidikan, pesantren, lembaga kesehatan, penerbitan buku dan pencerahan pemikiran (Shihab 2007). Di tahun 2008, jumlah organisasi yang mengafiliasikan diri ke jaringan dan paham Syiah mencapai 108 organisasi. Namun, mereka sangat jarang mempopulerkan diri secara langsung sebagai organisasi ataupun pengikut aliran Syiah, karena ada anjuran mengenai

taqiyah sebagai strategi penyembunyian diri dari gerakan anti-Syiah. Karena *taqiyah* inilah, masyarakat Indonesia akhirnya tidak begitu mengenal tentang Syiah beserta gerakannya.

Padahal, pascareformasi tahun 1998, berdasarkan laporan M. Alie Humaedi (2008) sedikitnya ada lima peristiwa besar yang berhubungan dengan ajaran dan pengikut Syiah. Pada tahun 1999 pernah terjadi penyerangan dan pengrusakan pesantren Syiah al-Hadi di Batang. Serangan ini berlanjut pada tahun 2002 dengan target pesantren al-Hadi di Pekalongan yang keduanya milik Habib Ahmad Baragbah di Pekalongan. Setelah peristiwa Pekalongan, secara beruntun tercatat pula penyerangan dan pengucilan kelompok Syiah pimpinan Abdullah Bafaqih dan Miqdad Turkam di Jepara, dari tahun 1998 sampai sekarang. Tercatat pula kejadian penghinaan, penyerangan dan pemukulan santri di pesantren Syiah YAPI di tahun 1999, 2000, 2004, 2008, dan terakhir di tahun 2011 sebagai penyerangan besar yang dilakukan oleh kelompok yang mengatasnamakan Sunni ke pesantren YAPI. Beberapa santri remaja pun menjadi korban dengan luka-luka yang cukup serius.

Terakhir, kejadian relatif besar yang menarik perhatian masyarakat adalah kerusuhan Sampang. Kerusuhan "besar" ini terjadi sebanyak dua kali, yaitu pada Desember 2011 dan Agustus 2012 yang diiringi dengan bentrokan-bentrokan kecil antara pengikut Syiah dengan pengikut Sunni. Dikatakan sebagai peristiwa besar karena empat hal. *Pertama*, karena jatuhnya korban jiwa, baik meninggal ataupun luka-luka; *Kedua*, selain korban jiwa, kerugian material dan psikis yang dialami oleh pengikut Syiah di Sampang dapat dinyatakan berjumlah besar. Sebanyak 47 rumah beserta isinya "sengaja" dibakar massa, 30 ternak sapi hilang, dan sebanyak 76 KK atau sekitar 352 jiwa harus meninggalkan tanah

kelahiran dan mengungsi di Gedung Olah Raga (GOR) Kabupaten Sampang. Hal ini belum ditambah dengan kerugian dan beban moril ataupun trauma psikis yang akan terus menghantui para korban penyerangan, khususnya pada anak-anak kecil itu; *Ketiga*, sebelum peristiwa besar itu terjadi telah ada peristiwa-peristiwa kecil yang terus-menerus menimpa pengikut Syiah di wilayah Sampang, baik berupa intimidasi, provokasi dan ancaman langsung yang membahayakan jiwa dan material para pengikut Syiah; *Keempat*, potret kejadian ini dipantau oleh media massa nasional dan internasional seperti media Al-Jazeera, karena kejadiannya relatif besar. Namun, di balik pemberitaan itu sesungguhnya ada pesan yang bisa dibaca bahwa kejadian itu setidaknya memiliki makna lebih luas, tidak hanya kontestasi politik keagamaan bersifat lokal dan melibatkan masyarakat awam dengan segala pandangan dan praktik kebudayaan saja, tetapi juga memiliki muatan kepentingan politik regional, nasional dan internasional.

Empat hal di atas dapat dirunut menjadi satu hipotesis penting bahwa suatu kerusuhan tidak akan mungkin terjadi bila tidak memiliki akar atau penyebab masalah dan pemicu kerusuhan itu sendiri. Akar atau penyebab kerusuhan dalam persoalan agama biasanya berhubungan dengan perbedaan paham, aliran, agama, dan interpretasi atas ajaran dan praktik keagamaan. Rangkaian kemenangan dalam perebutan aspek-aspek itu dilakukan secara unik oleh setiap kelompok aliran atas nama ajaran agama yang diyakininya. Pola gerakannya berbeda dengan pola Islamisasi dalam konsep *learning processes* yang ditawarkan Siebert (1985), atau Islamisasi berpola penguatan lembaga Islam seperti Riaz Hassan (1985), gerakan pemurnian Islam seperti penelitian Abdul Munir Mulkhan (2000), atau tradisionalisme radikal NU yang dipopulerkan Nakamura (2003). Proses persaingan untuk memenangkan

perebutan semua aspek dalam penelitian ini tidak mengarah kepada “*zero sum game*”, yaitu konsep kekuasaan sebagai terbatas dan dibagi, sehingga kalau satu kelompok maju, berarti kelompok lain akan rugi. Sementara pemicu kejadian bisa berupa sesuatu yang bersifat spontan, kekeliruan mengartikulasikan kebudayaan leluhur, dan kejadian yang umum dalam kehidupan keseharian, namun dilakukan oleh individu yang berasal dari kelompok yang sedang disorot atau diperhatikan gerak geriknya. Kelompok minoritas atau terpinggirkan dalam persoalan keagamaan adalah mereka yang paling sering diincar.

Hipotesis di atas melahirkan beberapa pertanyaan, apa dan bagaimana akar dan pemicu kerusuhan dalam konteks kebudayaan Madura? Apakah sekadar hal-hal menduniawi (suatu praktik kehidupan) ataukah lebih dari itu, yaitu bersangkut paut dengan persoalan pemaknaan agama, perbedaan praktik kebudayaan, kepentingan politik agama, ancaman terhadap legitimasi ekonomi dan sosial spiritual? Pertanyaan ini menjadi penting untuk menjelaskan bahwa penyebab kerusuhan Sampang tidak semata berkuat pada persoalan agama, tetapi juga mencakup penyebab-penyebab yang berada di luar keagamaan, khususnya pandangan dan praktik kebudayaan para penganutnya terhadap sesuatu atau kelompok yang dianggap berbeda (*liyan*) dan minoritas.

Ada kerangka pemikiran yang perlu disodorkan dalam kasus Sampang, bahwa penyerangan terhadap pengikut Syiah di Nangkernang dan Bluuran, bukan peristiwa atau kejadian amuk massa yang melibatkan dua kelompok berbeda. Menurut Robert Cribb (1997), amuk massa atau tawuran umumnya bersifat tidak terencana, spontan, dan tidak ada pimpinan atau koordinasi di tingkat lapangannya. Penyebab kejadiannya pun bersifat umum atau sesuatu yang

biasa tampak ke permukaan, misalnya persoalan perempuan, penangkapan pencuri, senggolan mobil, penghinaan atau pelecehan atas bentuk fisik tertentu, dan rebutan lahan parkir. Setelah amuk massa atau tawuran, para pelaku akan bubar dengan sendirinya, setelah orang atau kelompok yang dianggap salah itu telah terluka, meninggal, menyerah atau lari menyelamatkan diri. Perbedaan antara amuk massa dengan penyerang dalam kasus kerusuhan Sampang adalah adanya koordinasi atas proses kejadian, khususnya dalam upaya memprovokasi massa untuk menyerang kelompok Syiah yang dianggap berbeda secara umum oleh masyarakat Madura. Provokasi seperti ini umumnya hadir melalui transfer informasi yang keliru ataupun penafsiran ajaran agama yang menyudutkan pihak tertentu. Oleh karena itu, setiap kerusuhan yang berdasarkan keagamaan, harus dilihat secara substantif, bahwa penyebab utamanya adalah penilaian diri tentang “yang lain (*liyan*)” dalam suatu kerangka konsep keagamaan. Penilaian diri terhadap yang lain itu tidak terlepas dari proses interpretasi ajaran agama, baik bersifat terbatas, kecenderungan *truth claim* ataupun indoktrinasi yang menggugulkan kapasitas *al-ana* (diri dan kelompok) yang lebih baik dibandingkan kelompok lain (*hiya huwa, hum*).

Proses transfer dan penerimaan penafsiran agama sesungguhnya sangat penting dalam mempengaruhi seseorang. Dari proses ini, pengertian tentang agama sebagai *drive integrating motive* pribadinya akan tumbuh sesuai dengan pesan-pesan substantif yang diberikan saat pembelajaran mengenai ajaran agama yang ditafsirkannya. Kalau penafsiran yang diajarkan itu memiliki makna baik, dalam arti moralitas individual dan kebaikan dalam kehidupan bersama, maka ia akan berguna bagi para pengikutnya, khususnya dalam soal mengontrol tindakan yang tidak menyakitkan bagi

orang dan kelompok lain. Sebaliknya, jika ajaran agama tersebut disusupi pesan-pesan pengejawantahan *truth claim* dengan caranya sendiri, termasuk kekerasan, maka secara langsung ia akan ikut mempengaruhi pandangan dan tindakan kekerasan dari para pembelajarnya. Oleh karena itulah, di dalam proses menjadikan pembelajaran agama sebagai *drive integrating motive*, artikulasi para pemimpin kelompok keagamaan menjadi sangat penting. Artikulasinya pun sebenarnya dikehendaki sama dengan proses keyakinan dan penumbuhan kesadaran beragama bagi para pengikut kelompok keagamaannya (Berger 1997).

Tidak jarang, penafsiran ajaran agama dapat menghadirkan kekerasan yang cukup membahayakan bagi kelompok lain, bila secara substantif ia ditujukan pada aspek-aspek yang bersifat memojokkan kelompok dan paham lain. Dilema seperti ini akan sering terjadi, ketika secara ajaran agama, mereka dianggap berbeda dari kelompok *mainstream*, terlebih ketika kelompok *mainstream* tersebut telah mulai melakukan pembatasan dari pemenuhan hak-hak kelompok yang dianggap minoritas. Seiring hal tersebut, kelompok minoritas yang cenderung radikal pun akan berusaha menunjukkan eksistensinya bahkan melalui jalan kekerasan sekalipun. Alasan-alasan non-keagamaan, seperti latar dan nilai kebudayaan masyarakat pendukungnya bisa saja masuk menyeruak sebagai legitimasi pembenaran tindakannya.

Metode Penelitian

Pertanyaan yang sering menggelitik, mengapa penyebab kerusuhan Sampang kemudian direduksi menjadi persoalan yang hanya bertumpu pada dua hal, yaitu asmara dan warisan, sebagaimana laporan Kementerian Agama Kabupaten Sampang (2012)? Bila penyebabnya memang benar

dua hal itu, mengapa persoalan ini dapat melibatkan massa dalam jumlah ribuan orang dari berbagai wilayah yang tersebar di puluhan desa dan tiga kecamatan, baik di wilayah Kabupaten Sampang sendiri ataupun kabupaten tetangganya, yaitu Kabupaten Pamekasan? Bila benar, mengapa ulama se-Madura yang tergabung dalam organisasi Bassra secara intens melakukan rapat-rapat khusus tentang penyesatan Syiah sebelum dua kejadian besar terjadi? Dengan demikian, penyebab-penyebab utama kerusuhan Sampang harus dinyatakan, setidaknya kepada para pihak yang berkepentingan.

Untuk mencari kenyataan esensial di atas, peneliti memilih menggunakan metode kualitatif dengan cara riset investigasi, khususnya yang berhubungan pada penyelidikan ranah-ranah kehidupan sosial di dalam masyarakat luas (*livelihood investigatory*). Riset investigasi (Cresweel 2002), "terpaksa" dilakukan, karena adanya kecenderungan kuat para pihak lokal untuk mengunci informasi yang sebenarnya dan kemudian menyederhanakan pada dua persoalan sederhana di atas, yaitu asmara dan warisan. Riset investigasi dilakukan pada bulan Oktober 2012, sekitar 30 hari pasca kerusuhan, dengan cara wawancara mendalam kepada para pelaku dan korban kerusuhan dengan teknik analisis lingkaran luar dan lingkaran dalam. Jumlah informan mencapai 32 orang dengan berbagai statusnya.

Analisis lingkaran luar, yaitu dengan menghadirkan informasi sekitar obyek untuk menggali dan mendalami informan. Sementara analisis lingkaran dalam, yaitu menggali pengetahuan dan pemahaman dari sudut pandang para informan sendiri. Wawancara mendalam diperkuat dengan observasi langsung terhadap para pelaku, korban dan lokasi peristiwa. Penelusuran dokumen terkait persoalan pun digali sedemikian rupa. Karena itu, teknik pengumpulan

data seperti ini akan mampu menggali informasi berdasarkan cara pandang masyarakat pelaku dan korban dalam memaknai kerusuhan Sampang. Melalui cara ini, penelitian dapat memperoleh data secara berimbang.

Kronologi Kerusuhan

Kerusuhan Sampang dalam penelitian ini dikhususkan pada kejadian 26 Agustus 2012 atau 7 hari pasca hari raya Idul Fitri. Orang Madura menyebutnya sebagai lebaran ketupat atau lebaran sehabis pelaksanaan ibadah puasa enam hari bulan Syawal. Seperti keadaan lebaran, masyarakat pun telah bersiap-siap meramaikannya dengan berbagai menu makanan dan silaturahmi antar keluarga dan tetangga, baik dalam satu desa ataupun desa tetangganya. Namun, kebiasaan itu tidak pernah terwujud di masyarakat Karanggayam pada lebaran ketupat 2012, terlebih bagi para pengikut Syiah yang berada di dusun Nangkernang Karanggayam, Omben, Sampang Madura.

Tanda-tanda akan dilakukannya penyerangan dan pembakaran oleh sekelompok massa dalam jumlah besar itu telah terlihat jelas di tingkat masyarakat di Omben, Karangpeunang dan Robatal. Tanda-tanda itu antara lain: adanya ancaman penyerangan pada satu minggu sebelum lebaran, yaitu "biar mereka kenyang dulu, nanti setelah lebaran kita bubarkan" telah terdengar nyaring; Di bulan Ramadan, beberapa rapat yang dilakukan kiai-kiai lintas pesantren secara intens dilakukan untuk membahas tindaklanjut dari fatwa sesat tentang Syiah oleh MUI Sampang dan Jatim. Kiai-kiai ini diwadahi dalam organisasi Bassra (Badan Silaturahmi Ulama Pesantren Madura); Pesan SMS yang tersebar satu malam sebelum waktu penyerangan, telah tersebar ke masyarakat Sunni untuk bersikap waspada saat penyerangan

nantinya; Jumlah massa yang besar dan tidak wajar telah memacetkan jalan dari rute Sampang-Omben-Karangpeunang atau sebaliknya. Mengenai hal tersebut, setidaknya terdapat dua pandangan untuk melihat tanda-tanda ini. *Pertama*, apakah benar aparat keamanan tidak mampu membaca tanda-tanda penyerangan tersebut; *Kedua*, barangkali aparat mengetahui, tetapi telah terjadi pembiaran atau tutup mata terhadap proses aksi massa ini.

Di hari penyerangan, walaupun saat itu sedang lebaran ketupat, kemacetan yang begitu parah tidak pernah terjadi sebelumnya. Massa yang menaiki kendaraan berupa truk, pick up, dan motor itu pun banyak ragam, tidak serta merta berpakaian putih atau bersurban atau dengan identitas yang khas, misalnya berjenggot. Setelah massa dari dua arah itu bertemu di pintu masuk dusun Nangkernang dan Bluuran, massa lalu memasuki jalan setapak sepanjang kurang lebih 1-2 kilometer. Menurut versi Ustadz Iklil (Wawancara 12 September 2012), massa itu dipecah dalam tiga kelompok. Kelompok pertama mengarah ke perkampungan di mana rumah, surau dan pesantren Tajul berada; Kelompok kedua menuju rumah pengikut Syiah di bagian timur dusun Nangkernang; dan kelompok ketiga dipecah kembali menjadi tiga kelompok kecil yang mengarah ke tempat-tempat berikut yakni: rumah-rumah yang terpencar di Nangkernang; rumah yang berada di Bluuran; dan rumah orang Syiah yang ada di wilayah Selong, baik Selong Timur ataupun Selong Barat, khususnya dengan target khusus rumahnya Siful.

Semua kegiatan pengrusakan dan pembakaran rumah para pengikut Syiah oleh tiga kelompok besar dan tiga kelompok kecil massa penyerang itu dilakukan secara cepat dan tepat. Dikatakan cepat, karena proses penyerangan dan pembakaran terhadap

47 rumah itu tidak lebih dari empat jam, yaitu dari pukul 10.00 sampai 14.00. Sementara dikatakan tepat, karena tidak ada satu kasus pun dari penyerangan itu yang salah sasaran. Semua rumah yang dibakar betul-betul milik pengikut Syiah pimpinan Tajul. Para tetangganya yang Sunni tidak ikut pula melarang atau membela tetangganya yang Syiah. Sepertinya, ada orang yang bertugas khusus untuk menginformasikan bahwa rumah-rumah beserta letaknya itu adalah milik orang Syiah. Dapatlah dikatakan bahwa proses penyerangan dan pembakaran itu telah direncanakan secara baik dan sistematis. Peristiwa itu bukanlah penyerangan yang sifatnya tiba-tiba atau spontan seperti pada peristiwa "amuk massa" dari dua belah pihak.

Kesimpulan ini dimunculkan karena semua informan, baik yang berasal dari masyarakat Sunni di tempat kejadian seperti NS, A, dan M, maupun anggota pengikut Syiah seperti Iklil, Umi Kultsum, Hani, N, M, dan lainnya sama-sama menyatakan bahwa mereka mendengar langsung perkataan penyerang, seperti perkataan berikut: "ayo cepat-cepat diselesaikan, sebelum polisi datang" (dalam bahasa Madura); "bakar semua, jangan ada yang tertinggal, biar bapak tahu"; dan "bawa itu ternak, jangan ada yang lari." Selain tiga perkataan tersebut, terdengar juga suara-suara yang menyebutkan nama tokoh yang mengorganisir semua kelompok penyerang yang ada.

Pihak aparat keamanan baik polisi maupun tentara dan perangkat pemerintah sendiri belum juga datang bahkan hingga 47 rumah hangus terbakar. Polisi tingkat kecamatan dan kabupaten baru datang ke lokasi kejadian pada pukul 15.00. Hampir dapat dikatakan bahwa saat polisi datang, semua kelompok massa yang ada tidak lagi dijumpai di tempat. Mereka telah membubarkan diri,

dan kembali ke desanya. Saat itu, polisi dan tentara hanya mengamankan dan mengevakuasi orang Syiah yang tercerai berai dan luka-luka. Rumah yang masih terbakar pun dibiarkan begitu saja. Dua jam kemudian, "pasukan hitam" sebutan untuk Brimob dari Jawa Timur datang ke lokasi kejadian. Seperti rombongan polisi pertama, mereka pun hanya menyisir tempat kejadian untuk mengevakuasi dan mengamankan orang Syiah yang tercerai berai dan luka-luka. Dengan penjagaan dari pasukan hitam itu, orang Syiah itu pun kemudian diungsikan ke GOR Kabupaten Sampang. Sehari atau dua hari kemudian, polisi melakukan tindakan pencidukan kepada orang yang diketahui langsung dan menjadi "aktor utama" melakukan pembunuhan atas Hamamah dan satu orang lainnya. Namun, mereka sejak awal tidak mampu melakukan pencegahan atas aksi penyerangan dan pembakaran terhadap rumah-rumah pengikut Syiah pimpinan Tajul itu.

Penyebab Kerusuhan

Kerusuhan Sampang, menurut versi Pemerintah Kabupaten Sampang dan Dinas Kementerian Agama Kabupaten Sampang, disebabkan oleh beberapa hal yakni: persoalan asmara; warisan; perbedaan fatwa keagamaan; dan politik kultural yang akumulasinya sebagai penyebab, dan konflik yang tidak mudah diselesaikan (Laporan Kanwil Depag Jatim, 2012). Dari empat penyebab kerusuhan itu, hanya dua penyebab yang paling sering dimunculkan, yaitu persoalan asmara dan warisan, sebagaimana saat Menteri Agama diwawancarai Metro TV (30 Agustus 2012). Sementara dua penyebab lainnya disembunyikan dan tidak begitu ditampakkan dalam berbagai penyelesaian masalah. Penyebab kerusuhan Sampang kemudian direduksi pada persoalan sederhana, yaitu asmara dan warisan. Apakah demikian adanya?

Dalam kasus Sampang, peneliti membedakannya menjadi tiga faktor penyebab kerusuhan. *Faktor pertama*, adalah faktor internal dalam ajaran Syiah yang menjadi bahan untuk disesatkan; *Faktor kedua*, faktor eksternal, berhubungan dengan praktik dan politik kebudayaan masyarakat Sampang Madura, yaitu adanya aspek ancaman terhadap legitimasi ekonomi, sosial dan spiritual tokoh masyarakat (kiai, ustadz) dan ide pembaharuan yang ditawarkan oleh Syiah kepada masyarakat luas. Adapun faktor terakhir, penulis menyebutnya sebagai faktor pengalih dari logika penyebab utama konflik, yaitu asmara, warisan, dan beberapa hal lainnya.

Faktor Internal dalam Ajaran Syiah

Melihat kerusuhan “besar” Sampang, 26 Agustus 2012, haruslah dikaitkan dengan kejadian-kejadian sebelumnya, yaitu Desember 2011, April 2006, dan Oktober 2004. Semua peristiwa kekerasan itu, menurut versi masyarakat Sunni di sekitar Karanggayam, seperti Ibu J, Bpk. M, AM, dan Th (Wawancara di Karangpeunang, 2 Oktober 2012), disebabkan oleh paham dan praktik keagamaan baru yang diajarkan Tajul pada pengikutnya, dan terdengar oleh masyarakat di luar pengikutnya yang kemudian dilaporkan kepada para kiai setempat. Mendengar keresahan masyarakat tentang ajaran Tajul itu, para kiai berusaha menjelaskan kepada masyarakat Sunni bahwa ajaran Tajul adalah keliru dan dapat dikategorikan sebagai kelompok Syiah dan sesat.

Di awal perkembangannya, paham Syiah tersebut tidak disebut para kiai sebagai paham atau aliran sesat. Mereka hanya mengatakan bahwa Tajul dan pengikutnya adalah kelompok Syiah yang berbeda mazhab, baik *fikhiah* ataupun *ubudiyah* dengan kelompok

Sunni. Beberapa perbedaan yang tampak ke permukaan itu misalnya, soal tata cara shalat, di mana orang Syiah tidak melakukan *sedakep* (menempelkan tangan di dada) atau shalatnya hanya tiga kali waktu, atau pengucapan kalimat syahadat yang juga berbeda, di mana setelah penyebutan *Muhammadar-rasulullah*, dilanjutkan dengan *Ali habibullah* dan seterusnya.

Untuk mendukung dan memasyarakatkan bahwa Syiah adalah aliran sesat, maka ceramah dan diskusi tentang beberapa ajaran Syiah pun selalu ditampakkan oleh para kiai Sunni Sampang Madura. Beberapa ajaran yang menjadi poin argumen penyesatan Syiah, sebagaimana disebutkan juga oleh Al-Kaff (2012), di antaranya adalah: *Pertama*, ajaran Syiah tentang penghinaan terhadap sahabat Nabi, khususnya Abu Bakar as-Shiddiq, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, dan Aisyah r.a. *Kedua*, ajaran Syiah tentang al-Qur’an adalah *muharraf*. *Muharraf* dimengerti sebagai perubahan kata-kata dan huruf yang dilakukan oleh para Sahabat Nabi, dan hal ini berbeda dengan firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril. Menurut kiai, Syiah telah menganggap bahwa Mushaf Utsmani itu adalah *muharraf* dan tidak sah, karena ayat-ayat yang ada di dalamnya telah berkurang banyak. Menurut versi Syiah, ayat itu mencapai 7.500 ayat, sementara Mushaf Utsmani hanya menyimpan 6666 ayat saja. *Ketiga*, ajaran *kawin mut’ah* (kontrak). Kiai Sunni berusaha menampilkan ajaran Syiah tentang kawin *mut’ah* ini sebagai ajaran yang berbahaya, karena *mut’ah* diartikan kawin dalam dan dengan kesepakatan waktu tertentu. Bahkan, menurut kiai Sunni, kawin *mut’ah* yang dikenal Syiah dapat dilakukan dengan pelacur, bila seseorang berkehendak melakukan hasrat seksualnya.

Tiga ajaran pokok dan beberapa perilaku *fiqhiyah* Syiah di atas sebenarnya bersifat *debatable*. Ulama besar pun masih mendebatkannya, apakah yang dilihat dan dipandang orang Sunni itu betul-betul dilakukan oleh orang Syiah? Quraish Shihab (2007) pernah menyatakan bahwa “perbedaan Sunni Syiah hanya dalam tingkat kekaguman kepada *ahlul bait* saja”. Bahkan Said Agil Siraj pernah menyatakan bahwa “Muslimin di Indonesia yang dikenal sebagai Ahlussunah sesungguhnya sudah menjadi Syiah minus Imamah” (Kompas, 13 Mei 2007). Demikian juga dengan ketua umum PP Muhammadiyah, Din Syamsuddin, pernah menegaskan bahwa antara Sunni dan Syiah ada perbedaan, tetapi hanya pada wilayah cabang (*furuiyyat*), tidak pada wilayah dasar agama (akidah), karena keduanya berpegang pada akidah islamiyah yang sama, walau ada perbedaan pendapat mengenai derajat penghormatan terhadap Ali bin Abi Thalib (Konferensi Islam Sedunia, 05 Mei 2008 di Teheran)

Faktor Eksternal

Bila pemahaman terhadap tiga ajaran Syiah di atas menjadi faktor internal penyebab kerusuhan, maka tentu ada faktor eksternal yang bisa jadi lebih penting dari faktor internalnya. Faktor eksternal ini berhubungan dengan praktik kebudayaan beserta politik kultural yang berkembang di masyarakat Madura. Kehadiran paham Syiah yang dibawa dan dikembangkan oleh Tajul yang salah satu anjurannya untuk mengadakan kegiatan maulid secara kolektif, dan tidak bersifat per keluarga, misalnya akan dianggap sebagai serangkaian ancaman terhadap legitimasi ekonomi, sosial dan spiritual tokoh masyarakat (kiai, ustadz) yang *mainstream* dan mapan. Hal ini belum ditambah dengan ide-ide pembaharuan dalam bidang pendidikan yang ditawarkan oleh Syiah kepada

masyarakat luas. Apa yang disebut dengan politik kultural dalam konteks kerusuhan Sampang adalah siasat menyiasati dalam bentuk pengelolaan kebudayaan (baca juga keagamaan) untuk kepentingan-kepentingan pihak-pihak tertentu dengan atas nama agama dan tradisi turun temurun.

Seperti diketahui masyarakat Madura, khususnya Sampang, mempraktikkan tradisi penghormatan luar biasa kepada para guru agama (kiai dan ustadz). Mereka menjadikan tokoh agama ini sebagai panutan dan sumber hukum satu-satunya dalam keputusan yang bersangkutan pada semua aspek kehidupannya: sosial, ekonomi, politik dan agama, baik bersifat individual ataupun kolektif. Bahkan penghargaan itu melebihi orang tua, guru biasa (mata pelajaran umum), dan pemerintah. Tokoh agama ini selalu disebut dalam setiap aktivitas kehidupannya, baik untuk urusan kebaikan ataupun untuk urusan yang bertentangan dengan norma umum sekalipun, seperti pada kasus *Blater* (Rozaki, 2008). Tokoh agama panutan pun ada tiga ragam. *Pertama*, ada tokoh agama yang tinggal mewarisi garis keturunan ketokohan generasi sebelumnya (orang tua, kakek, buyut atau *bujunya*), seperti Kiai A, Kiai M, Kiai AH, dan lainnya. Tokoh agama dalam kategori ini tinggal menjaga keahlian, kepakaran dan tingkat pengetahuannya. Mereka tidak lagi mengkhawatirkan soal jumlah pengikut, santri ataupun penghargaan dari masyarakat yang diwujudkan dalam banyak bentuk dan jaminan (sosial dan ekonomi). Salah satunya, masyarakat akan menempatkan anaknya ke madrasah atau pesantren miliknya. *Kedua*, ada tokoh agama yang berusaha menciptakan dirinya sebagai tokoh panutan masyarakat. Mereka yang menganggap dirinya telah mampu dalam kapasitas keilmuan agama, akan mengembangkan suraunya untuk madrasah. Bisa saja gedung-gedung

madrasah ini kemudian dibangun di luar dari konsep perumahannya, misalnya berada di tanah-tanah yang dibeli atau diwarisi dari orang tuanya. *Ketiga*, tokoh-tokoh agama (Islam) baru yang menawarkan ide-ide baru, baik aliran ataupun misi yang berbeda dengan tokoh agama *mainstream*.

Para tokoh agama ini sesungguhnya dapat menjadi pelopor, inisiator, dan sekaligus pendamping bagi kemajuan masyarakat Madura. Dalam bidang sosial, kiai dan ustadz mendirikan madrasah dan pesantren. Sayangnya, kasus perebutan untuk memperoleh murid paling sering terjadi di masyarakat Sampang. Para ustadz berusaha mengajak orang tua untuk memasukkan anaknya ke madrasah yang mereka dirikan, dan sangat mungkin melakukan pencitraan yang buruk terhadap madrasah atau tokoh agama lain. Bila hal ini yang dilakukan, maka ustadz lain yang memiliki madrasah juga akan berusaha menimpalnya. Semua usaha ini dilakukan untuk melegitimasi diri sebagai tokoh masyarakat. Legitimasi ini sangat penting karena berhubungan erat dengan praktik kebudayaan yang ada di dalam masyarakat Madura. Ketika mereka menjadi bagian dari legitimasi sosial keagamaan, maka persoalan sumber ekonomi dan eksistensi diri dalam pergaulan masyarakat pun akan terjamin dengan sendirinya.

Oleh karena itulah, wajar bila perselisihan antar ustadz sesama paham Sunni di Sampang pun telah, sedang dan akan sering terjadi. Apalagi terhadap kelompok-kelompok atau orang baru yang menawarkan paham dan ide baru, maka pertentangan kepadanya akan semakin kuat. Terlebih bila orang baru, seperti Tajul, pimpinan pengikut Syiah di Karanggayam itu berani menyatakan pandangannya bahwa (i) anak-anak Sampang tidak akan maju dan memperoleh peruntungan atau

penghidupan yang lebih baik, bila tetap bertumpu pada pendidikan madrasah atau pesantren non formal seperti itu; (ii) bagaimana mungkin masyarakat Sampang akan maju secara sosial dan ekonomi, bila masih terikat kuat, tidak mau lepas dari pengaruh kiai, khususnya dalam urusan-urusan non agama; (iii) apakah mungkin kita masih menghormati dan patuh kepada kiai atau ustadz yang tidak bisa menjaga kehormatan dirinya dan tidak melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* seperti apa yang sering dinyatakan mereka (catatan tersendiri, tidak dimasukkan dalam dokumen laporan, karena banyak kasus kiai atau ustadz yang disebutkan oleh para informan, baik Sunni ataupun Syiah tentang soal ini); dan (iv) pencerahan pemikiran dan keagamaan hanya bisa dilakukan bila orang beragama mau berpikir secara akal, mau merenung melalui hati, dan mau bertindak kebaikan dengan perbuatan tangan dan kakinya (Wawancara dengan Umi Kultsum, istri Tajul; dan dipertegas oleh Hani, adik Tajul, Oktober 2012).

Tajul pun tidak segan-segan menentang beberapa praktik kebudayaan masyarakat Sampang yang seringkali dimanfaatkan untuk kepentingan "menghidupi" kiai dan keluarganya. Acara maulidan Nabi, *syabanan*, khitanan anak, dan perkawinan adalah serangkaian kegiatan keagamaan berbungkus kebudayaan lokal yang menumpukan sepenuhnya pada peran serta para kiai dan ustadz. Pernyataan-pernyataan visioner Tajul terhadap realitas yang ada dan fenomena yang ditampilkan oleh para kiai dan ustadz dalam bentuk kelembagaan pesantren dan madrasah, serta praktik kebudayaan inilah yang telah membuat satu kekhawatiran tersendiri bahwa alirannya akan bisa diterima dan berkembang luas di masyarakat Sampang Madura. Terlebih ketika ada campur tangan atau keterlibatan dari lembaga donor B dan yayasan al-B yang jelas-jelas memiliki misi dan visi anti Syiah.

Dengan demikian, penulis menyimpulkan bahwa selain politik kultural yang ada di masyarakat Sampang Madura, gerakan anti Syiah sampai pada bentuk kerusuhan berupa penyerangan dan pembakaran juga diwarnai oleh adanya kepentingan politik regional-internasional dari lembaga donor B dan Yayasan By. Sayangnya, ulama atau kiai NU yang menjadi tokoh agama potensial pencegah konflik di masyarakat Sampang Madura dan beberapa daerah lainnya juga terpengaruh oleh misi-misi utama anti Syiah dari yayasan By dan lembaga donor B. Bahkan, tidak jarang mereka kemudian ikut serta dalam proses penyesatan dan menjadi supporter atau semacam “penyuluh” dari penyerangan terhadap para pengikut Syiah pimpinan Tajul.

Faktor Pengalih

Apa yang disebut faktor pengalih dari penyebab kerusuhan Sampang lebih pada aspek-aspek yang tampak ke permukaan sebagai penyebab terjadinya kerusuhan. Faktor ini berperan untuk mengalihkan perhatian publik dari penyebab utamanya, yaitu persoalan hubungan yang meruncing dari kontestasi Syiah dan Sunni di Sampang Madura. Faktor pengalih itu adalah asmara dan warisan. Titik berangkat faktor “asmara” ini adalah bermula ketika Halimah, santriwati Tajul diminta untuk dinikahi oleh Rois, adiknya Tajul pada tahun 2004.

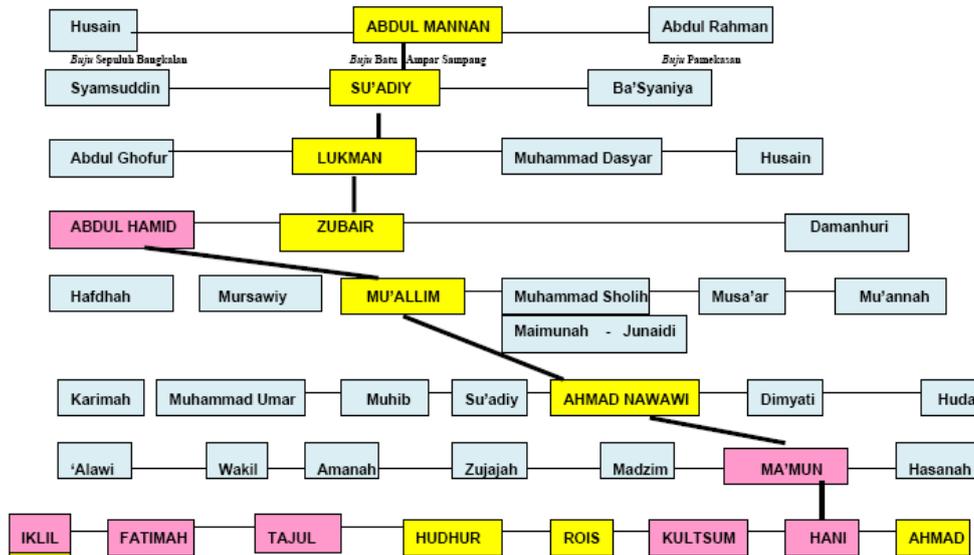
Sementara faktor pengalih pada soal warisan mungkin masih bisa diuraikan, sepanjang masalah warisan dibedakan menjadi dua bentuk. Dua bentuk itu adalah sebagai berikut: warisan berupa harta benda (fisik: rumah, sawah, ternak, ladang, surau) yang sudah dianggap selesai oleh keluarga karena pembagian waris telah dilakukan secara

jelas; dan bentuk warisan dari legitimasi garis keturunan *buju* (nenek buyut) atau kekhiaian. Dalam soal terakhir, terjadi perdebatan apa sebenarnya paham yang dianut oleh generasi tuanya. Hal ini dilakukan untuk melegitimasi paham yang dianut para keturunannya secara sosial-spiritual pada masa-masa setelahnya.

Versi pertama atau versi Rois, setelah Rois keluar dari Syiah (Berdasarkan wawancara dengan Ustadz NS dan A, adiknya Rois, 2 Oktober 2012), menyatakan bahwa Kiai Ma'mun (ayahnya) dan Kiai Abdul Hamid (Nenek buyutnya-*buju*) adalah 100 persen mutlak Sunni. Sementara menurut versi Tajul (Berdasarkan wawancara dengan Ustadz Ikilil dan Hani, Di GOR, 3 Oktober 2012), bahwa garis keturunan dari Kiai Ma'mun dan Kiai Abdul Hamid adalah 100 % mutlak Syiah. Pandangan ini didasarkan pada beberapa pertimbangan yakni: Kiai Ma'mun telah memiliki, membaca, dan mengajarkan kitab-kitab Syiah; Kiai Ma'mun pernah menyatakan bahwa ia adalah pengikut Habib al-Attas di Bangil. Dengan demikian, semua pemikiran gurunya tersebut akan selalu diikuti, termasuk dalam persoalan fikh Syiahnya; Kalau ia tidak memiliki pemikiran atau perhatian tentang paham Syiah, mengapa anak-anaknya disekolahkan ke YAPI Bangil; dan Seorang ulama besar Madura (Kiai M.A), pernah mengatakan langsung kepada Kiai Ma'mun dan Tajul bahwa *bujunya* (nenek moyangnya) adalah seorang Syiah. Sepertinya, faktor warisan mengenai legitimasi spiritual antar generasi keluarga Kiai Ma'mun dan Tajul yang menjadi faktor pengalih yang bisa diajukan untuk merunut penyebab kasus kerusuhan Sampang ini.

Di bawah ini dipetakan silsilah orang tua dan nenek moyang dari keluarga Tajul dan Rois, sebagaimana diceritakan, ditulis, dan diklarifikasi anak-anak Kiai Ma'mun.

Silsilah Keluarga Tajul: Tokoh Syiah di Karanggayam, Sampang, Madura
Didokumentasikan oleh M. Alie Humaedi (Peneliti LIPI)



Sumber : Wawancara dengan Ustadz Ildil, Hani dan Umi Kultsum (2 Oktober 2012); wawancara dilakukan juga dengan Ahmad (1 Oktober 2012);
 Sumber Primer : Diperoleh dan Didokumentasikan oleh M. Alie Humaedi, PME LIPI (Oktober, 2012)
 Catatan : (i) *Bujin*, sebutan kaum tokoh yang dikeramatkan oleh masyarakat; (ii) Silsilah ini didasarkan pada Verzi Ust. Ildil

Selain soal warisan di atas, faktor pengalih lain adalah Tajul dituduh melakukan dakwah Syiah secara berlebihan. Dalam suatu pengajian pada hari Rabu, tanggal 28 Juli 2008, di Bluuran misalnya, Tajul pernah menyampaikan pengajian yang isinya terdiri dari: *Pertama*, pengucapan kalimat syahadat versi Syiah; *Kedua*, rukun iman mereka yang ada lima; *Ketiga*, rukun Islam mereka yang ada delapan. Faktor pengalih lain, adalah Tajul dan pengikutnya seringkali melakukan pemangkiran atau pembangkaran terhadap kesepakatan yang telah ditandatanganinya. Faktor-faktor pengalih seperti ini menjadi penting sebagai stimulus kebencian dari kelompok Sunni yang kemudian diletupkan dalam bentuk penyerangan ke komunitas Syiah di Kecamatan Omben itu.

Massa Penyerang dan Mekanisasi Motif Provokasi

Penyerangan terhadap para pengikut Syiah di Nangkernang dan Bluuran, sekali lagi bukan peristiwa

atau kejadian amuk massa yang melibatkan dua kelompok berbeda. Merunut pendapat Robert Cribb (1997) di atas, kerusuhan sampang bukanlah amuk massa atau tawuran, tetapi lebih pada konflik yang diwujudkan dengan penyerangan langsung terhadap calon korbannya. Penyerang telah memiliki motif, dan dikoordinasikan bersama melalui berbagai cara. Motif penyerangan dari massa umum penyerang itu bersangkut paut dengan masalah penyebab kerusuhan di atas, khususnya pada persoalan faktor internal dari ajaran Syiah sendiri. Mereka menganggap bahwa "apa yang didengar tentang ajaran Syiah" berbahaya bagi akidah dan kebudayaan masyarakat Madura, terlebih ketika MUI Sampang dan Jawa Timur telah mengeluarkan fatwa bahwa Syiah adalah sesat dan menyesatkan. Artinya, motif massa penyerang bisa jadi didasarkan pada persoalan ideologi yang diyakininya, dan buah dari kepatuhannya terhadap tokoh agama yang diyakini benar dan mampu menjaga tradisi nenek moyangnya. Dalam konteks masyarakat Madura, persoalan ideologi juga

terkait erat dengan sistem dan praktik kebudayaan yang diyakini sebagai sesuatu yang benar. Sementara motif lain dari massa pelaku penyerangan, berupa aspek ekonomi dan politik kekuasaan tidak pernah ditemukan selama wawancara.

Namun demikian, motif ekonomi dan politik berada pada tingkat atau menjadi motif utama dari tokoh agamanya, karena hal ini bersambung dengan pemeliharaan legitimasi sosial spiritualitasnya. Sayangnya, motif terakhir yang hanya ada pada tokoh-tokoh agama harus dimekanisasikan dalam bentuk dukungan dan kepatuhan dari massa fanatiknya. Melalui jalan penyiaran agama yang mendasarkan diri pada fatwa MUI tentang aliran sesat Syiah dan argumen yang dinyatakan oleh Rois, penghadapan terhadap Syiah dapat menjadi daya dukung untuk mengikat kepatuhan massa fanatiknya. Para kiai berusaha menyosokkan Rois sebagai pahlawan dalam kasus penentangan Syiah. Pencitraan atas sosok Rois oleh para kiai Sunni menjadi penting untuk memekanisasi motif yang dimilikinya. Dalam tradisi masyarakat Madura, adalah sebuah kebanggaan bila nama diri selalu disebut tokoh agama sebagai contoh kebaikan (Rozaki 2008). Artinya, para pengikut fanatik tersebut pun berusaha untuk menjadi sosok Rois yang selalu disebut-sebut oleh para tokoh agamanya.

Selain memekanisasi motif penyerangan, maka kriminilisasi terhadap Tajul pun perlu dilakukan untuk memudahkan upaya mereka menekan dan menghambat perkembangan Syiah di Sampang Madura. Kasusnya hampir mirip dengan peristiwa Ahmadiyah di Cikeusik Banten, maka yang menjadi pihak yang paling sering disalahkan atau pelaku kriminalnya adalah mereka yang menjadi korban, yaitu pengikut Syiah dan Tajul Muluk khususnya. Kriminilisasi ini sangat terlihat jelas pada putusan sidang terhadap Tajul Muluk yang dituduh

dengan pasal penghinaan agama.

Hakim ketua Purnomo Amin Cahyo, 12 Juli 2012 membacakan berita acara persidangan (BAP). Tajul Muluk "dinilai menyebarkan ajaran sesat. Antara lain Al-Quran yang beredar saat ini sudah tidak asli atau tidak original", menurut keyakinan Tajul dan pengikutnya, Al-Quran yang asli berada di tangan Al-Mahdi yang kini keberadaannya masih misterius. Sesuai pasal 156 KUHP, perbuatan terdakwa terbukti memenuhi syarat untuk dipidana. "Selaku majelis hakim, menimbang dan tidak sependapat dengan JPU yang menuntut empat tahun penjara, selain itu, terdakwa sepakat untuk keluar dari Sampang ketika konflik sedang berlangsung, itu merupakan bukti bahwa etiket baik dari terdakwa, selain itu hal yang meringankan terdakwa, juga dalam proses persidangan terdakwa bersikap santun dan mempunyai tanggung jawab terhadap keluarganya. Sebab itu putusan selama 2 tahun penjara dan dikurangi masa tahanan merupakan putusan yang adil," (*Radar Madura*, 13 Juli 2012).

Bahkan ketika keputusan itu ditinjau ulang di Surabaya, pasca peristiwa Sampang 26 Agustus 2012, Tajul mendapatkan vonis tambahan, yaitu menjadi empat tahun penjara. Putusan ini pun kemudian dijalankan oleh Tajul di penjara Surabaya. Pertanyaannya mengapa Tajul malah menjadi pihak yang dianggap bersalah dan bertanggungjawab atas peristiwa kerusuhan sampang I, 29 Desember 2011 ataupun bersangkut paut dengan anggapan bahwa Tajul menjadi penyebab utama kerusuhan II pada 26 Agustus 2012. Kriminilisasi terhadap korban kerusuhan sebenarnya hanya menimpa Tajul saja. Para pengikutnya sementara ini tidak disentuh oleh polisi, karena mereka dianggap melakukan tindakan pembelaan diri. Dari peristiwa terakhir ini, ada sedikit kemajuan, yaitu ditetapkannya empat orang pelaku

kerusuhan Sampang. Selain Rois, tiga orang lainnya yang telah melarikan diri ke Kalimantan telah ditangkap.

Penyelesaian Masalah yang Berkembang

Pasca kerusuhan Sampang Jilid I, dan dilanjutkan dengan kerusuhan Jilid II, terlebih ketika pengikut Syiah telah kehilangan rumah, harta benda, dan trauma psikis, ada beberapa solusi penyelesaian masalah yang dikembangkan. Penyelesaian masalah yang ditawarkan Pemerintah Sampang dan diikuti oleh Kementerian Agama dan MUI Kabupaten Sampang (2012) misalnya; bahwa pengikut Syiah yang ada di Sampang Madura, dan khususnya mereka yang ada di GOR itu antara lain: kembali ke Sunni atau tradisi nenek moyang masyarakat Madura yang dikenal jauh sebelumnya; relokasi, yaitu pengalihan atau pemindahan secara keseluruhan ke wilayah lain di luar Madura. Dalam hal ini, Pemerintah Propinsi sendiri menyerahkan sepenuhnya kepada Pemerintah Kabupaten.

Pertanyaannya, apa konsepsi tentang kembali ke Sunni? Para kiai dan aparat pemerintah mengatakan bahwa konsepsi itu merujuk pada usaha para pengikut Syiah untuk dikembalikan secara ikhlas dan bersungguh-sungguh mengikuti ajaran Sunni, sebagaimana diwariskan nenek moyang sebelumnya. Keikhlasan dan kesungguhan itu harus dibuktikan dengan pengislaman kembali dengan cara melafalkan dua kalimat syahadat dan melupakan syahadat yang dilakukan saat menjadi pengikut Syiah sebelumnya; mempraktikkan semua ajaran Sunni, baik dalam soal akidah (Asyariah, Maturidiyah), *ubudiyah*, dan *fikhiyyah* (empat madzhab; Hanafi, Maliki, Syafii dan Hambali, atau lebih khusus lagi madzhab Syafii). Dalam arti ini, semua tata cara shalat, perkawinan,

dan lain sebagainya harus disesuaikan dengan paham Sunni yang diajarkan kiai; dan menginduk, patuh, dan *tawadhu* terhadap kepemimpinan agama dan negara, sebagaimana yang ditradisikan dalam masyarakat Madura.

Penyelesaian masalah yang diberikan oleh pemerintah Kabupaten Sampang, MUI dan Kementerian Agama di atas ditolak sepenuhnya oleh pihak Syiah. Para pengikut Syiah berkehendak untuk tetap berkepercayaan dan berkeyakinan Syiah dan tetap kembali ke kampung halamannya, yaitu di Karanggayam. Mereka berpendapat bahwa berkeyakinan dan berkepercayaan adalah hak asasi setiap manusia. Negara juga telah menjamin perlindungan setiap warganya untuk berkeyakinan dan berkepercayaan sesuai dengan agama dan alirannya masing-masing. Oleh karena itu, solusi untuk kembali ke Sunni yang ditawarkan itu merupakan satu bentuk pelanggaran HAM dan pelanggaran terhadap Undang-Undang Dasar 1945.

Sementara masyarakat Sunni di Karanggayam memberikan dua solusi, yaitu: *Pertama*, pengikut Syiah umum tetap diperbolehkan untuk kembali ke tempat tinggal lamanya dengan syarat empat orang yang menjadi titik puncak pemimpin Syiah di Karanggayam tidak diperkenankan ikut serta ke kampung halaman. Empat orang itu adalah Tajul dan istrinya (Umi Kultsum), Iklil, Siful dan Hani. *Kedua*, walaupun mereka kembali ke kampung halaman, masyarakat tidak juga bisa menjamin keselamatannya. Hal ini disebabkan karena adanya kekhawatiran telah terjadi benih-benih (balas) dendam yang berasal dari permusuhan sebelumnya, baik dari kalangan Syiah ataupun Sunni (Wawancara informan F, NS, A, K.M, D di Karanggayam, 1 Oktober 2012).

Dua solusi di atas “terpaksa” diberikan masyarakat Sunni bila tidak ada solusi yang lebih baik dari pihak

manapun. Bahkan seandainya boleh memilih, masyarakat sebenarnya lebih menginginkan agar para pengikut Syiah, walaupun saudara-saudara mereka sendiri, dipilhkan satu tempat yang sama dengan para penganut alirannya, baik di Madura ataupun di luar Madura. Di tingkat masyarakat akar rumput, ada kecenderungan kuat bahwa penolakan tentang Syiah sebenarnya telah mengendur, tidak lagi sekencang atau sekaku di awal kejadian. Mereka bisa memandang persoalan ini lebih disebabkan oleh “kepala batunya” Tajul yang tetap mengajarkan Syiah, walaupun ke pengikutnya sekalipun. Masyarakat umum tidak begitu menyalahkan para pengikutnya, karena mereka hanya korban dari keinginan Tajul (termasuk dengan cara memberikan *mahabbah*, sebagaimana yang sering dilakukan orang yang memiliki hajat tertentu, dan lainnya). Masyarakat bahkan cenderung menggunakan kata-kata seperti ini: “kalau soal paham Syiah sendiri urusan masing-masing pribadi, asal tidak menghina ajaran-ajaran Sunni; juga termasuk untuk tidak lagi berlaku seperti ‘minyak dan air’ dalam kegiatan hidup keseharian, baik dalam hal gotong royong, pernikahan, pengajian, dan sebagainya. Oleh karenanya, menurut masyarakat Sunni di tingkat akar rumput, pengikut Syiah akan diterima apabila kembali ke tradisi nenek moyangnya, dalam arti bukan yang paham Sunni, tetapi praktik kebudayaan lintas generasinya. Dalam konteks ini, masyarakat awam rupanya lebih arif dalam memberikan solusi bagi saudara-saudara mereka yang Syiah. Kearifan lokal ini diikat oleh tradisi kultural masyarakat Madura yang mengedepankan hubungan karib kerabat.

Dengan demikian, pada hakikatnya, masyarakat di mana pun memiliki kearifan lokal dalam mengatasi persoalan konflik yang bersifat laten dan terbuka (Abdullah 2008), tidak terkecuali konflik yang berhubungan dengan perbedaan

aliran keagamaan. Hal ini terbukti dengan masih hidupnya berbagai komunitas. Seandainya mereka tidak memiliki kearifan itu, pastilah kehidupannya telah hancur dan tidak bertahan hingga kini. Demikian pula dengan masyarakat Madura yang menyakini bahwa keluarga (jaringan kekerabatan) dan guru merupakan orang-orang yang harus dijaga, dan dipatuhi segala tuturannya. Sekiranya kedua kelompok ini berusaha dan mendorong agar para keturunan dan muridnya bisa menerima saudara-saudaranya yang Syiah, maka perdamaian sebenarnya akan mudah dilakukan. Sayangnya, kearifan seperti ini dan pemanfaatannya bagi proses penyelesaian konflik seringkali terganggu oleh berbagai kepentingan lain, baik atas nama agama ataupun kepentingan sosial ekonomi yang dibungkus politik aliran keagamaan *mainstream*. Akhirnya, seiring proses sosial dalam praktik kebudayaan masyarakat itulah yang memungkinkan masyarakat dapat menghadirkan kembali kearifan untuk menerima saudaranya yang Syiah.

Penutup

Kerusuhan Sampang yang melibatkan pengikut Syiah dan Sunni tidak hanya disebabkan oleh persoalan perbedaan aliran keagamaan saja, tetapi juga mencakup aspek-aspek yang berhubungan dengan legitimasi sosial spiritual yang bermuatan ekonomi dan politik. Penyelesaian konflik pun harus melibatkan berbagai komponen dan aspek yang tercakup di dalamnya. Dengan mempertimbangkan bahwa semua kelompok yang berada di lokasi kejadian itu adalah korban dengan tingkatnya masing-masing, dan setelah memperhatikan tradisi kultural yang masih kuat dipegang masyarakat Madura, baik konsepsi dan praktik hidup tentang kekerabatan atau sikap *tazim* kepada tokoh agama, maka perlu

dipikirkan bahwa penyelesaian masalah didasarkan pada dua basis itu. Salah satu bentuk tradisi kekerabatan yang bisa diambil adalah konsepsi mereka tentang persaudaraan yang segaris keturunan atau satu *buju*. Berdasarkan dua pertimbangan ini, peneliti menyarankan dua penyelesaian masalah.

Pertama, seluruh pengikut Syiah yang ada di GOR Sampang, Malang, dan Pekalongan dikembalikan ke tempat kelahiran, yaitu di kampung halamannya di Nangkernang dan Bluuran, Sampang Madura. Proses pengembalian mereka ke kampung halaman harus disertai dengan dukungan dan penguatan sistem kekerabatan sebagaimana yang dikenal masyarakat Madura. Para orang tua dari generasi sekarang yang masih hidup, khususnya pada tingkat *buju*, berperan serta membimbing dan mengarahkan jaringan keluarganya (*trah*) untuk menerima para pengikut Syiah. Pendekatan ini menekankan pada kesamaan ranah kekerabatan, dibandingkan mengusung ranah perbedaan atas pemahaman ideologi atau ajaran. Operasional lapangannya, beberapa musyawarah keluarga yang didampingi oleh fasilitator yang netral. Fasilitator itu bisa berasal dari para kiai yang memiliki wawasan dan pengertian yang baik atas perbedaan. Bisa juga berasal dari jaringan santri pesantren-pesantren yang relatif moderat, seperti Al-Amin Perenduan Madura ataupun PP. Gontor misalnya. Peran Kementerian Agama akhirnya jelas, yaitu menyediakan dan mempersiapkan para fasilitator

moderat untuk mendampingi keluarga-keluarga yang menjadi induk semang dari para pengikut Syiah. Soal mereka akan kembali ke Sunni, biarlah perjalanan waktu yang menentukan. Soal mekanisme dan teknis pelaksanaan bisa didiskusikan secara bersama.

Kedua, selain pemberian jalan yang baik bagi kehidupan para pengikut Syiah, usaha-usaha “de-tradisionalisme atau de-tradisionalisasi” khususnya bagi para kiai dan masyarakat luas di Madura pun harus segera dilakukan. Kata “de-tradisionalisme” mirip-mirip dengan kata “de-radikalisasi”, bedanya terletak pada proses pencairan paham yang dimiliki individu dan masyarakat. Konsepsi de-tradisionalisasi menghendaki adanya pencerahan atau pembaharuan pemikiran untuk meminimalisir atau mencairkan paham-paham yang kaku, beku, dan cenderung bersifat eksklusif dalam keberagamaan dan ranah kehidupan lainnya. Ide dan gerakan seperti ini dilakukan agar perbedaan yang ada, khususnya tentang paham dan interpretasi atas ajaran agama, tidak selalu menjadi akar masalah perselisihan atau konflik yang bersifat laten dan fisik dalam hubungan masyarakat. Hal ini perlu disemaikan oleh para pihak, khususnya Kementerian Agama, sebagai alat jaga potensial dari hilangnya sosok kiai besar yang moderat seperti Gus Dur, atau kiai-kiai kecil kampung yang moderat dan toleran yang tidak lagi bereksistensi atau kalah oleh kiai atau ulama yang diterpa paham-paham baru yang menawarkan gerakan Islam transnasional.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Fealy, Greg dan Barton. *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah Nahdlatul Ulama 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

- Gubernur Jawa Timur. *Keputusan Gubernur Jawa Timur Nomor 188/94/KPTS/013/2011 tentang Larangan Aktivitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Jawa Timur*. 2011.
- . *Peraturan Gubernur Jawa Timur Nomor 55 tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat di Jawa Timur*. 2012.
- Hassan, Riaz. *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*, terj. Ahmad Haikal dan Amin Rais. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Humaedi, M. Alie. *Perkembangan Syiah Jejaring Jawa*. Jakarta: Dokumen, 2007.
- . "Strategi Budaya Taqiyah: Dilema Penyembunyian Identitas dalam Perkembangan Syiah". *Jurnal Harmoni*, Vol. 11, No. 3 Juli-September. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Kementerian Agama, 2012.
- Kaf, Achmad Zein al-. *Export Revolusi Syiah ke Indonesia*. Surabaya: Yayasan Al-Bayyinat, 2012.
- Kanwil Kementerian Agama Propinsi Jawa Timur. *Laporan Kanwil Depag Jatim kepada Menteri Agama, 26 September 2012 tentang Perkembangan Penyelesaian Kasus Sampang*. Surabaya, 2012.
- MUI Jawa Timur. *Laporan Hasil Investigasi Kasus Aliran Syiah di Kabupaten Sampang Jawa Timur*, Jumat, 8 April 2011. Surabaya, 2011.
- . *Fatwa MUI Propinsi Jawa Timur tentang Kesesatan Ajaran Syiah*. Surabaya: MUI Jawa Timur, 2012.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni di Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Nakamura, Mitsuo. *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*. terj. Khunaefi. Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1983.
- Robert Cribb. *Rusuh Massa*. Jakarta: Grassindo, 1997.
- Rozaki, Ahmad. *Menebar Kharisma, Menuai Kuasa*. Yogyakarta: LKIS: 2008.
- Shihab, Quraish. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?"* Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Siebert, Rudolf J. *The Critical Theory of Religion the Frankfurt School, From Universal Paradigmatic to Political Theology*. New York: Mouton Publisher, 1985.
- Yaqin, Ainul. *Mengapa Syiah Dinyatakan Sesat oleh MUI Propinsi Jawa Timur*. Surabaya: MUI Jatim, 2012.

Potret Radikalisasi Gerakan Keagamaan (Studi Kasus Organisasi GARDAH di Kota Cirebon, Jawa Barat)

Suhanah

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi tanggal 3 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 19 Agustus 2014

Abstract

In Indonesia today, Islamic religious movements with radical tendencies have emerged across the country. This paper uses qualitative methods to study the Pagar Aqidah (GARDAH) or the Aqidah Protector organization in Cirebon, a movement that has sought to address issues of apostasy, gambling, the distribution of liquor, and heresy. This study shows that GARDAH is an organization based on the Quran and the Hadith and positions itself as the protector and soldier of the people in the face of Aqidah deviation and wickedness.. In their handling of cases of apostasy, gambling, liquor distribution, and heresy, GARDAH has collaborated with other organizations—particularly Almanar (Aliansi Masyarakat Nahi Munkar/Community Alliance of Wickedness Prevention). Due to their actions in cases of apostasy, some members of GARDAH are now facing legal charges. On the other hand, their attempts to address liquor distribution has led to the closure of liquor distributors. Their actions were further strengthened by the passing of a law that prohibited alcohol in the area by the mayor.

Keywords: Government, Islamic Sharia, Religious Movement, Radikalisasi

Abstrak

Dewasa ini berbagai gerakan keagamaan Islam telah muncul di banyak daerah di Indonesia yang menunjukkan kecenderungan radikalisasi dalam berbagai wajahnya. Penelitian tentang organisasi Pagar Aqidah (GARDAH) yang dilakukan di Kota Cirebon, bertujuan untuk mengkaji profil gerakan keagamaan ini dan upaya-upaya penanganan kasus pemurtadan, perjudian, peredaran minuman keras, dan aliran sesat yang dilakukan gerakan keagamaan dengan menggunakan pendekatan kualitatif.

Penelitian ini menunjukkan bahwa organisasi GARDAH yang berazaskan Islam dengan bersumberkan pada al-Quran dan al-Hadits, memposisikan dirinya sebagai pagar kekuatan umat dalam menghadapi gerakan penyimpangan aqidah dan kemaksiatan, serta sebagai penampung dan pejuang aspirasi umat. Dalam penanganannya terhadap kasus pemurtadan, perjudian, peredaran minuman keras, dan aliran sesat, GARDAH bekerja sama dengan organisasi lainnya, terutama pihak Almanar (Aliansi Masyarakat Nahi Munkar). Penanganannya terhadap kasus pemurtadan berakibat para pelakunya kini menghadapi persoalan hukum. Sedangkan penanganan terhadap peredaran minuman keras, berdampak pada penutupan tempat penjualan minuman keras. Hal ini diperkuat dengan pengesahan Perda Pelarangan Minuman Keras oleh Walikota setempat.

Kata Kunci: Pemerintah, Syariat Islam, Gerakan Keagamaan, Radikalisasi

Pendahuluan

Pada masa sekarang ini banyak muncul gerakan keagamaan Islam yang dianggap radikal, baik dalam pemikiran, pemahaman maupun dalam tindakannya. Secara umum berbagai gerakan keagamaan Islam radikal di Indonesia mempunyai bermacam wajah, hari ini menjadi gerakan anti maksiat, besok menjadi anti pemurtadan dan di lain waktu menjadi gerakan anti aliran sesat, dan seterusnya. Misalnya gerakan anti Ahmadiyah, berganti wajah lagi menjadi anti Tahlil, anti Bid'ah dan anti Khurafat (TBC). Beragamnya wajah mereka itu disebabkan oleh beragamnya agenda atau isu perjuangan yang diusung. Setidaknya ada empat agenda perjuangan yang merupakan penerjemahan dari doktrin-doktrin ajaran mereka, yaitu: Penegakkan Syariat Islam; pemberantasan kemaksiatan, seperti perjudian dan peredaran minuman keras; pemberantasan aliran yang dianggap sesat seperti Ahmadiyah; serta anti pemurtadan dan anti TBC.

Hampir semua gerakan keagamaan Islam radikal bertujuan untuk menegakkan amar ma'ruf nahi munkar dan menegakkan Syariat Islam. Tuntutan ini tidak berarti semua kelompok radikal secara terbuka dan tegas menginginkan berdirinya Negara Islam. Misalnya Gerakan Pagar Aqidah (GARDAAH), Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) dan Front Pembela Islam (FPI) yang mengatakan bahwa "Kami tidak sedang merencanakan pendirian Negara Islam", tetapi kami hanya menginginkan masyarakat yang Islami dan menegakkan amar ma'ruf nahi munkar. Otomatis kalau masyarakat sudah Islami, Syariat Islam pasti berjalan. Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) atau apapun namanya silahkan saja, yang terpenting dalam menerapkan sesuatu harus berdasarkan syariat atau nilai-nilai Islam (Ismail Hasani, 2010: 117).

Berbagai aksi pemurtadan, perjudian, peredaran minuman keras dan berkembangnya aliran sesat di Kota Cirebon ini tidak hanya meradikalisasi ormas-ormas yang sudah dianggap radikal tetapi juga menyebabkan tokoh-tokoh Islam "moderat" terbawa dalam arus tersebut. Seperti halnya di Cirebon, Almanar atau Aliansi masyarakat Amar Ma'ruf Nahi Munkar, anggotanya banyak tokoh moderat yang bergabung tetapi saat ini mereka justeru ikut terlibat dalam aksi *sweeping* tempat-tempat perjudian dan penjualan minuman keras.

Penelitian ini ingin mencermati salah satu gerakan radikal keagamaan Islam yaitu Gerakan Pagar Aqidah yang disingkat GARDAAH di Kota Cirebon, sebuah gerakan yang menurut para aktivisnya lahir dalam rangka menjawab maraknya kasus-kasus aliran sesat, minum-minuman keras (MIRAS), tempat-tempat perjudian dan munculnya aksi pemurtadan. Oleh karena itu, penelitian ini difokuskan pada profil gerakan dan upaya-upaya penanganan gerakan keagamaan Islam GARDAAH terhadap kasus pemurtadan, perjudian, peredaran minuman keras dan berkembangnya apa yang mereka sebut aliran sesat.

Mengenai hal tersebut, beberapa kajian terdahulu sudah dilakukan, mulai dari konsep hingga gerakan keagamaan, yaitu sebagai berikut: *Pertama*, Abdul Aziz dalam *Chieftom Madinah Salah Paham Negara Islam*. Buku yang merupakan hasil dari disertasi ini membahas tentang latar belakang awal munculnya gerakan-gerakan radikal yang sering mengusung isu hubungan agama dan negara dalam Islam. Fokus dari buku ini adalah pada konsep tentang Negara Islam yang dianggap oleh beberapa kelompok radikal Islam sebagai cikal bakal Negara Islam yang didirikan Nabi Muhammad SAW. Bagi Aziz, Islam dan tradisi Arab Jahiliyah sama-sama memberikan andil yang cukup besar bagi

kemunculan Chiefdom Madinah yaitu sebetuk pranata kekuasaan terpusat prane-gara yang menjadi sumbu tata kelola masyarakat Muslim Arab di Madinah dan wilayah taklukannya di masa Rasulullah SAW dan para sahabatnya. Praktek pengorganisasian kekuasaan saat itu banyak menyerap pelbagai elemen sosial dan budaya masyarakat setempat, namun masih bersifat sementara dan belum menampilkan bentuknya yang sempurna sebagai suatu Negara. Dengan demikian, tidaklah tepat untuk menyatakan bahwa masa itu telah berdiri Negara Islam. *Kedua*, Jamhari dan Jajang Jahroni (eds.) *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Penelitian ini berfokus pada konflik-konflik yang terjadi dalam gerakan salafi sendiri dalam upaya mereka mewujudkan dan mengimplementasikan ide-ide gerakan mereka. Perselisihan antara kelompok gerakan salafi yang dikenal sebagai Salafi Yamani dan Salafi Haraki yang sangat tajam, berkaitan dengan klaim-klaim mereka pada masalah-masalah bid'ah dan kemudian berujung pada pandangan mereka tentang relasi agama dan Negara. *Ketiga*, Hamami Zada dalam *Islam Radikal; Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Buku ini memberikan gambaran bagaimana gerakan-gerakan radikal Islam di Indonesia memunculkan isu-isu tentang keislaman versi mereka untuk mengkonter pemikiran-pemikiran yang mereka anggap tidak Islami dan terbaratkan. Oleh karena itulah perlu diadakan reformasi dalam pengertian kembali kepada Islam yang kaffah versi mereka sendiri.

Keempat, Ahmad Syafi'i Mufid (Ed), *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia*. Penelitian ini mengungkap tentang munculnya aliran tersebut, transmisi awal masuknya, mekanisme dan proses rekrutmen dan jaringan sosial dari paham keagamaan transnasional. *Kelima*, M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal Di Indonesia*. Buku ini mencoba memotret suatu dinamika

penting yang berlangsung di masa transisi demokrasi, yakni pertumbuhan dan perkembangan elemen-elemen Islam radikal di Indonesia, khususnya sejak 1998 hingga 2006. Dalam tahun-tahun awal reformasi, berbagai kelompok Islam radikal semakin naik daun, seiring dengan proses transisi demokrasi yang makin terseok-seok (tidak selalu berjalan mulus). Kondisi masyarakat yang kurang kondusif, serta pecahnya konflik keagamaan di beberapa daerah, telah memberikan peluang bagi kelompok-kelompok Islam berhaluan radikal memainkan peran dominan dalam isu-isu nasional. Menguatnya tuntutan pemberlakuan syariat Islam dan lahirnya peraturan daerah (Perda) tentang penerapan syariat Islam di beberapa daerah, merupakan salah satu persoalan penting yang banyak mendapatkan perhatian masyarakat. Walaupun demikian, buku ini juga tidak bermaksud menyingkapi secara menyeluruh segi-segi perkembangan Islam radikal di Indonesia, tetapi menelusuri apa dan bagaimana gerakan serta *mainstream* pemikiran yang mereka kembangkan dalam masa transisi demokrasi. *Keenam*, Farid Wajidi dan Shiddiq Al-Jawi *et.al*, *Ilusi Negara Demokrasi*. Buku ini memaparkan bahwa oleh para pemujanya, demokrasi sering di klaim sebagai system pemerintahan terbaik, terutama saat dihadapkan dengan system pemerintahan otoriter atau totaliter. Padahal sejak diperkenalkan sebagai sebuah system politik modern hingga hari ini tipikal Negara yang benar-benar demokratis masih sebatas ada dalam angan-angan. Namun dalam buku ini juga disebutkan adanya keberatan atas penerapan syariat Islam di Negara Indonesia yang heterogen, hanya Negara nasional sekularlah yang paling tepat, karena warga Negaranya berasal dari agama yang beragam.

Dari beberapa hasil penelitian tersebut umumnya membahas faktor penyebab munculnya, ajaran yang

dikembangkan dan jaringan mereka, baik di dalam maupun di luar negeri, belum ada yang membahas masalah penanganan terhadap terjadinya kasus-kasus pemurtadan, perjudian, minuman keras dan aliran sesat yang berada di dalam lingkup lokal atau daerah, seperti di Kota Cirebon.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Data diperoleh melalui beberapa teknik, yaitu wawancara mendalam, observasi dan studi pustaka. Wawancara dilakukan kepada informan yang memenuhi kriteria yaitu tokoh aktivis gerakan yang memiliki informasi relevan dan memadai sesuai kebutuhan penelitian, wawancara mendalam dengan informan dilakukan secara individu dan berkelompok. Cara ini digunakan untuk membantu peneliti menggali pengetahuan responden tentang topik yang diteliti serta berfungsi sebagai cek silang (*cross check*) terhadap catatan-catatan penelitian yang telah dibuat.

Observasi dilakukan untuk mengamati kehidupan para aktivis yang diteliti dalam kurun waktu tertentu, mengamati berbagai peristiwa yang terjadi, menyimak apa yang dikatakan dan mengajukan pertanyaan. Sedangkan studi kepustakaan dilakukan melalui penelaahan terhadap buku-buku, artikel, majalah dan literatur lainnya yang berhubungan masalah penelitian, serta dokumen resmi organisasi yang bersangkutan.

Penelitian ini dibatasi pada Gerakan Keagamaan Islam GARDAAH yang ada di Kota Cirebon yang dapat dianggap sebagai kelompok radikal dalam menghadapi kasus-kasus pemurtadan, pemberantasan perjudian, MIRAS, dan Aliran sesat. Dipilihnya Gerakan Pagar Aqidah (GARDAAH) di Kota Cirebon

sebagai sasaran penelitian dengan pertimbangan bahwa wilayah ini sangat berpotensi bagi terjadinya konflik, karena bermunculan aliran sesat, tempat-tempat perjudian dan minuman keras serta terjadinya kasus pemurtadan.

Sekilas Kota Cirebon

Kota Cirebon merupakan salah satu kota di Propinsi Jawa Barat. Kota Cirebon terdiri atas 5 kecamatan, dengan luas wilayah 37,36 km². Lima Kecamatan tersebut meliputi Kecamatan Harjamukti dengan luas 17,62 km²; Kecamatan Lemahwungkuk 6,51 km²; Kecamatan Pekalipan 1,57 km²; Kecamatan Kesambi 8,05km²; dan Kecamatan Kejaksan 3,61km². Secara geografis wilayah Kota Cirebon mempunyai luas wilayah 37,36 km², dengan batas: Sebelah Utara, Selatan, dan Timur berbatasan dengan Kabupaten Cirebon; dan Sebelah Barat berbatasan dengan Laut Jawa.

Dalam sejarahnya, Cirebon merupakan bekas ibu kota kerajaan besar yang kekuasaannya meliputi seluruh Jawa Barat. Kerajaan yang didirikan oleh Sunan Gunung Jati (1479-1568) merupakan pusat pengembangan Islam di Jawa Barat. Meskipun sebagai pusat kerajaan Islam, Keraton Cirebon merupakan keraton yang terbuka. Secara turun-temurun mulai dari Sunan Gunung Jati sampai Sultan Sepuh Hasanudin (1786-1791). Kerajaan ini selalu menjalin hubungan antar bangsa baik dalam hubungan dagang maupun politik. Persahabatan antar bangsa juga digambarkan secara nyata oleh Sultan Kasepuhan Cirebon dalam bentuk kereta kerajaan yang berbentuk binatang buroq yang bermahkotakan naga dan berbelalai simbol persahabatan antara Cirebon, Cina, Arab, dan India yang beragama Hindu.

Penduduk Kota Cirebon berjumlah 299.996 Jiwa, yang terdiri atas penduduk perempuan sebanyak 149.589 jiwa, dan

penduduk laki-laki sebanyak 150.407 jiwa. Penduduk berdasarkan pemeluk agama yakni: Islam 273.878 jiwa; Katolik 14.515 jiwa; Kristen 7.778 jiwa; Buddha 3.795 jiwa; Hindu 30 jiwa; dan penduduk beragama Khonghucu tidak ada. (Laporan Tahunan Kasi Penamas Kota Cirebon, September 2012).

Ormas-Ormas Islam dan Kondisi Kehidupan Beragama

Jumlah ormas Islam yang ada di Kota Cirebon meliputi: 1. Majelis Ulama Indonesia (MUI), 2. Muhammadiyah, 3. Nahdlatul Ulama (NU), 4. Syarikat Islam, 5. Persatuan Islam (PERSIS), 6. Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI), 7. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), 8. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), 9. Mathlaul Anwar. 10. Forum Komunikasi Lembaga Dakwah (FKLD); 11. Al-Irsyad Al-Islamiah; 12. Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) dan 13. Pagar Aqidah (GARDAH); 14. Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII); 15. Jam'iyah Muslimin Indonesia; 16. Tarbiyatul Islamiyah; 17. Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII); 17. Jam'iyah Muslimin Indonesia dan 18. Al-Irsyad Al-Islamiah.

Selain itu ada juga ormas Islam dari kalangan kepemudaan yaitu: 1) Aisyiyah; 2) Badan Kerjasama Wanita Islam (BKSWI); 3) Himpunan Mahasiswa Islam (HMI); 4) Pemuda Muhammadiyah; 5) Gerakan Pemuda Anshor; 6) Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII); 7) Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah; 8) Ikatan Pelajar Nahdhatul Ulama (IPNU); 9) Darul Hikam; 10) Ikatan Keluarga Muslim Tapanuli; 11) Gabungan Usaha Perbaikan Pendidikan Islam; 12) Ikatan Remaja Muhammadiyah; 13) Ikatan Remaja Muhammadiyah; 14) Nasyiatul Aisyiyah. Sedangkan ormas Islam dari kalangan ibu antara lain: 1) Muslimat Nahdlatul Ulama (M.NU); 2) Aisyiyah (Laporan Tahunan Kasi Penamas Kota Cirebon, September 2012).

Kondisi kehidupan beragama di Kota Cirebon ini cukup kondusif, hal ini dikarenakan faktor dari peran MUI, Para tokoh Agama dan tokoh masyarakat serta aparat keamanan seperti: Polres, Polsek, Satpol PP yang sangat berperan aktif dalam menangani berbagai masalah-masalah yang terjadi di masyarakat. Hal itu juga didukung oleh peran FKUB dalam menjaga dan memelihara Kerukunan Umat Beragama. Catatan resmi pemerintah menyebutkan tokoh agama Islam terdiri dari: Ulama 96 orang, Muballigh /Dai 135 orang, Khotib 702 orang, Imam 675 orang, Penyuluh non PNS 144 orang dan Penyuluh Fungsional (PNS) 13 orang. Catatan resmi juga menyebutkan rumah ibadat berupa masjid sebanyak 234 buah dan musholla sebanyak 474 buah, rumah ibadat Gereja Kristen sebanyak 19 buah, rumah ibadat Gereja Katolik sebanyak 4 buah, rumah ibadat Pura 1 buah, rumah ibadatnya Vihara sebanyak 4 buah, dan rumah ibadat Kelenteng 1 buah (Laporan Tahunan Kasi Penamas Kota Cirebon, September 2012).

Profil GARDAH Kota Cirebon

Dalam Anggaran Dasar Pasal I disebutkan bahwa organisasi gerakan keagamaan Islam ini mulai diperkenalkan kepada masyarakat dengan nama Gerakan Pagar Aqidah atau disingkat GARDAH. Organisasi ini berdiri sejak tanggal 11 Safar 1432 H bertepatan dengan tanggal 16 Januari tahun 2011 dan berkedudukan hukum di Kabupaten Bandung. GARDAH diketuai oleh Suryana Nur Fatwa. GARDAH yang berada di Kota Cirebon bermarkas di Masjid At-Taqwa yang bertempat di Gedung Islamic Center Cirebon, Jalan RA. Kartini Nomor 2 Cirebon. Organisasi ini diputuskan berskala nasional dan ditetapkan secara sah menjadi organisasi sosial masyarakat Islam yang bergerak di bidang dakwah. Selanjutnya, pada Pasal 3 disebutkan bahwa wilayah kerja GARDAH ini

adalah wilayah NKRI, namun demikian jaringannya baru sampai ke 14 kabupaten/kota yang ada di Jawa Barat.

Pada pasal 4 disebutkan bahwa organisasi GARDAAH ini berazaskan Islam yang bersumber dari al-Quran dan al-Hadits. Pada pasal 5 disebutkan juga bahwa organisasi ini bersifat terbuka bagi setiap muslimin dan muslimat serta merupakan wadah bagi silaturahmi dan ukhuwah Islamiyah. Pada pasal 6 disebutkan bahwa visi GARDAAH adalah terciptanya masyarakat muslim yang Islami di bawah aturan al-Quran dan as-Sunnah. Sedangkan misinya adalah: 1). memposisikan GARDAAH sebagai pagar kekuatan umat dalam menghadapi gerakan penyimpangan aqidah dan kemaksiatan; 2). memposisikan GARDAAH sebagai pemersatu umat; 3). memposisikan GARDAAH sebagai penampung dan pejuang aspirasi umat.

Selanjutnya, pada Pasal 3 disebutkan pula bahwa lambang GARDAAH adalah "bintang segi lima" yang menggambarkan lima program utama GARDAAH yaitu: 1). Mengantisipasi dan mengatasi gerakan pemurtadan; 2). Mengantisipasi dan mengatasi aliran sesat; 3). Mengantisipasi dan mengatasi kemaksiatan; 4). Mengelola gerakan misi untuk mendakwakan Islam; 5). Mengelola bantuan-bantuan sosial. Sedangkan "Dua pedang yang menyilang" menggambarkan dua kalimat syahadat sebagai kekuatan pertahanan aqidah.

Dalam hal ajaran organisasi, sumber ajaran ormas GARDAAH adalah kitab suci al-Quran, al-Hadits dan Tafsir Ibnu Katsir serta pendapat ulama Salafus shaleh. (Sumber dari salah seorang pimpinan GARDAAH). Hal ini sesuai dengan sumber-sumber Syariat Islam yaitu al-Quran, dimana al-Quran ini merupakan wahyu Ilahi yang merupakan pedoman dalam menjalankan kehidupan sehari-hari dan memegang teguh amar ma'ruf nahi munkar, dalam artian perintahkan

hal-hal yang baik dan cegahlah hal-hal yang munkar (kemaksiatan).

Adapun landasan dari visi ini adalah al-Quran Surat Ali Imran Ayat 104 yang artinya "*Dan hendaklah diantara kamu ada segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.*" Selain itu terdapat hadits yang menyebutkan bahwa "Barang siapa di antara kamu melihat kemunkaran, maka harus memperbaikinya dengan tangan, seandainya ia tidak mampu dengan tangan, maka ia harus mengubahnya dengan lisannya, apabila ia tidak mampu dengan lisan, maka ia harus mengubahnya dengan hatinya dan cara ini merupakan selemah-lemahnya iman".

Mengenai tujuan organisasi, GARDAAH adalah meningkatkan koordinasi, konsultasi, komunikasi, informasi, dan edukasi dengan masyarakat muslim sehingga tercipta kehidupan yang Islami dan berupaya memagari aqidah umat muslim dari gangguan penyimpangan aqidah dan kemaksiatan, melakukan berbagai kegiatan antara lain: a). Melakukan antisipasi dan mengatasi gerakan pemurtadan, aliran sesat dan kemaksiatan berkoordinasi dengan unsur terkait; b). Mengelola gerakan misi untuk mendakwakan Islam; c). Mengelola zakat, infaq, shodaqoh dan bantuan sosial lainnya; d). Menerbitkan Buletin dan Tabloid, Majalah, Website, Buku, CD, VCD, dakwah dan lain-lain; e). Menyelenggarakan pembinaan kepada korban aliran sesat, korban pemurtadan, muallaf, dan orang-orang yang taubat dari maksiat; f). Menyelenggarakan kegiatan lainnya yang sesuai dengan visi dan misi GARDAAH.

Sedangkan dalam hal keanggotaan disebutkan, GARDAAH beranggotakan kaum muslimin minimal berusia 17 tahun dan hanya ada di tingkat distrik dengan pembagian sebagai berikut: a). Anggota

aktif yang memiliki kartu anggota disebut Laskar; b). Anggota pasif tetapi mendukung disebut anggota pendukung; c). Anggota pasif dari kalangan Ulama dan tokoh agama disebut anggota kehormatan. Mengenai kewajiban anggota, Pasal 7 Anggaran Dasar menyebutkan antara lain: a). Anggota aktif wajib: taat pada pimpinan, mengikuti program pembinaan, berperilaku Islami dalam setiap tindakan dan perbuatan serta merealisasikan visi dan misi GARDAH; b). Anggota pendukung wajib mendukung perjuangan GARDAH dengan moril maupun materil dan Sepakat dengan visi dan misi GARDAH. c). Anggota Kehormatan wajib: mendukung perjuangan GARDAH dengan keilmuan dan ketokohnya serta sepakat dengan visi dan misi GARDAH.

Dalam hal sanksi, pada Pasal 8 disebutkan antara lain: a). Bagi anggota yang menyimpang dari visi dan misi GARDAH dikenakan sanksi dikeluarkan dari keanggotaan GARDAH; b). Bagi anggota aktif yang tidak disiplin atau tidak taat pada pimpinan GARDAH maupun pimpinan tugas lapangan dikenakan sanksi dengan peringatan untuk pelanggaran pertama atau dilarang aktif dalam waktu tiga bulan untuk pelanggaran kedua, atau diberhentikan dari keanggotaan untuk pelanggaran ketiga.

Kemudian, pada Pasal 9, mengenai kepengurusan disebutkan bahwa: a). Kepengurusan GARDAH tingkat pusat disebut Pimpinan Markas Pimpinan Komando (MKP) yang terdiri dari: Pembina dan Penasehat, Ketua MKP, Divisi Kemarkasan, Divisi Dana dan Sosial, Divisi Investigasi, Divisi Komunikasi dan Divisi Penanganan Mualaf dan Korban Aliran Sesat; b). Kepengurusan GARDAH tingkat Kabupaten/Kota atau penggabungan Kabupaten dan Kota disebut Pimpinan Markas Komando Distrik yang terdiri

dari: Pembina dan Penasehat, Ketua MKD, Bidang Kemarkasan, Bidang Dana dan Sosial, Bidang Investigasi, Bidang Komunikasi dan Bidang Kelaskaran.

Pada pasal 10, mengenai masa bakti kepengurusan disebutkan bahwa masa bakti kepengurusan adalah selama GARDAH masih berdiri maka kepengurusan tidak diganti: a) Selama dirinya masih hidup sebagai Muslim; b) Selama dirinya amanah; c) Selama dirinya tidak udzur; d) Selama tidak mengundurkan diri; e) Selama tidak diberhentikan dari keanggotaan; f) Selama tidak meminta berhenti dari kepengurusan; g) Selama cocok dengan garapan tugasnya. Pada pasal 11, mengenai pendanaan dinyatakan bahwa untuk menunjang kelancaran kegiatan GARDAH diperlukan dana dengan cara halal dan tidak mengikat. Dana yang diterima GARDAH antara lain dari: anggota dan simpatisan GARDAH yang tidak ada maksud tertentu.

Dalam melaksanakan kegiatannya GARDAH yang beroperasi di Kota Cirebon bekerjasama dengan aparat kepolisian dan ormas-ormas Islam yang tergabung dalam Almanar (Aliansi Masyarakat Amar Makruf Nahi Munkar). Seperti dalam aksi memberantas perjudian dan minum-minuman keras. Hal pertama dilakukan adalah melapor ke Polres jika di salah satu tempat terdapat perjudian, dan selanjutnya mengatakan bahwa perjudian itu dilarang agama dan sangat membahayakan masyarakat sehingga diperlukan langkah guna memberantasnya. Apabila pelaporan sampai tiga kali, polisi tidak memberikan tanggapan maka GARDA bersama-sama ormas yang tergabung dalam Almanar turun ke lapangan tanpa melaporkan terlebih dahulu ke pihak Polres. Prosesnya, mereka mendatangi tempat perjudian, memberikan pembinaan bahwa judi dilarang agama dikarenakan merugikan orang. Kemudian diberikan

peringatan dan langkah selanjutnya adalah mendatangi kembali tempat tersebut, lalu merusak mesin judi yang berada di tempat tersebut.

Dalam hal pemberantasan MIRAS, sama halnya dengan melakukan pemberantasan perjudian, ormas-ormas Islam yang tergabung dalam Almanar bersama-sama dengan GARDAH, mendatangi tempat-tempat penjualan minuman keras dan berakhir dengan menghancurkan botol-botol minuman keras.

Struktur Kepengurusan, Anggota, dan Aktivitas GARDAH

Kepengurusan GARDAH yang bermarkas di Masjid At-Taqwa Center meliputi : 1). Ketua Wilayah, Bapak Suwandi; 2). Bidang Kemarkasan, Bapak Samai; 3). Bidang Dana dan Sosial, Bapak Toni Sutrisno; 4). Bidang Investigasi, Bapak Budiyanto; 5). Bidang Komunikasi, Bapak Dedi Suryana; 6). Bidang Kelaskaran, Bapak Qomar.

Gerakan Keagamaan Pagar Aqidah (GARDAH) dipimpin oleh seorang ketua umum yaitu Suryana Nur Fatwa, dengan daerah operasional tersebar di 14 Kabupaten/Kota, dan salah satunya terdapat di Kota Cirebon yang bermarkas di Masjid At-Taqwa. Aktivitas keagamaan GARDAH di Kota Cirebon antara lain : 1). Mengadakan seminar-seminar yang membahas masalah-masalah terjadinya kasus pemurtadan, dengan melakukan pembinaan-pembinaan keagamaan untuk memantapkan aqidah; 2). Memberantas tempat-tempat perjudian; 3). Mendatangi tempat-tempat penjualan MIRAS; 4). Memantau, menampung pengaduan dan aspirasi umat yang terkena korban pemurtadan dan aliran sesat. Kegiatan tersebut dilakukan dengan berkoordinasi kepada pihak-pihak terkait, seperti Satpol PP dan Polres Kota Cirebon.

Upaya-Upaya GARDAH mengatasi Kasus Pemurtadan, Minuman keras, Perjudian dan Aliran sesat

Salah seorang pimpinan GARDAH yang berada di Kabupaten Bandung (Suryana Nur Fatwa) menyatakan bahwa bagi umat Islam, baik ia laki-laki maupun perempuan dilarang melakukan pemurtadan, minuman keras dan perjudian karena hal tersebut merupakan suatu perbuatan munkar atau dosa besar. Adapun landasan perjuangan tersebut mengacu pada al-Quran surat Ali Imran Ayat 104 yang artinya "*Dan hendaklah diantara kamu ada segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.*"

Ketua GARDAH wilayah Kota Cirebon, Suwandi menyatakan bahwa dalam mencapai tujuan *amar ma'ruf*, gerakan keagamaan GARDAH mengutamakan metode bijaksana dan lemah lembut melalui langkah-langkah: mengajak dengan *hikmah* (kebijaksanaan, baik, lemah lembut) memberi *mau'idzah hasanah* (nasehat yang baik), dan berdiskusi dengan cara yang terbaik. Sedangkan dalam melakukan *nahi munkar*, Gerakan Pagar Aqidah mengambil sikap yang tegas. Mereka selalu melakukan pemantauan di lapangan terhadap tempat-tempat perjudian, penjual minuman keras, dan aliran sesat. Apabila menemukan suatu kasus, mereka terlebih dahulu melaporkan ke pihak Polres hingga beberapa kali. Namun apabila laporan tersebut tidak ditanggapi, maka menurut Suwandi, mereka langsung melakukan operasi bersama-sama ormas Islam yang tergabung dalam kelompok AIMANAR (Aliansi Masyarakat Nahi Munkar) menuju ke tempat sasaran guna menghindari kebocoran informasi. Suwandi juga mengatakan, setelah tiba di tempat sasaran, barulah mereka menghubungi pihak Polres agar datang ke tempat peristiwa.

Aktivitas GARDAH sebagaimana diuraikan di atas, diyakini membantu pemerintah dalam menjawab masalah sosial kemasyarakatan. Bagi para aktivis GARDAH, salah satu upaya yang bisa ditempuh untuk menanggulangi dekadensi moral (kemerostan akhlak) yang melanda negeri ini adalah dengan melakukan kerjasama yang harmonis dengan seluruh elemen masyarakat meliputi ulama, umara, dan seluruh umat Islam. Menurut mereka, apabila terjadi kesatuan dan kebersamaan langkah antara ulama, umara, dan seluruh umat Islam dalam melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*, niscaya bangsa ini akan terlepas dari berbagai macam krisis di masyarakat.

Selanjutnya, dalam konteks pemurtadan, di Kota Cirebon terdapat sejumlah peristiwa yang sempat menarik perhatian publik seperti kasus yang menimpa N (inisial), 33 tahun asal Desa Situ Wetan, Cirebon. Ia menjadi korban pemurtadan berkedok pernikahan dengan Stevani yang berasal dari Flores. Semula ia menikah secara Islam di KUA, namun ketika N diajak ke NTT, ia sempat dinikahkan kembali dan dibaptis di sebuah Gereja Flores, Nusa Tenggara Timur (NTT). Namun, kasus ini berakhir dengan terjadinya perceraian.

Kasus pemurtadan yang mendapat penanganan GARDAH dan diliput media antara lain kasus Rani (nama samaran), seorang muslimah Cirebon korban pemurtadan yang bermodus pernikahan. Selama ini yang menjadi target pemurtadan adalah Muslimah. Rani, 30 tahun, menceritakan pengalamannya kepada suara Islam. Ia bercerita bahwa Iyung (nama samaran) adalah sosok yang baik dan menyenangkan. Pada suatu kesempatan, Iyung (nama samaran) yang beragama Kristen menyampaikan keinginannya untuk melamar Rani. Pada saat itu hati Rani sangat senang ketika mendengar lelaki yang ia cintai itu mau melamar dan mau diajak memeluk

Islam sebelum dilangsungkannya akad pernikahan. Ayah Rani bernama Yaya (nama samaran), memberi syarat agar Iyung terlebih dahulu memeluk agama Islam. Rani mengatakan, apabila Iyung sudah memeluk Islam, ayahnya berkenan memberikan restu kepada mereka berdua untuk mengadakan lamaran (Wawancara dengan Rani, di Masjid At-Taqwa Islamic Center Cirebon, Jawa Barat, November 2013).

Iyung kemudian menyanggupi permintaan tersebut. Pernikahan mereka pun akhirnya dilakukan pada tanggal 4 Mei 2009 dan tercatat di KUA. Indahnya menjadi pengantin baru mereka lalu bersama-sama dan setelah beberapa lama menikah, Rani membeli rumah di Cirebon dengan cara mencicil. Rumah itu ia beli dari hasil keringatnya sebagai karyawan di sebuah dealer mobil di Cirebon. Sedangkan Iyung tidak memiliki pekerjaan tetap bahkan kebutuhan rumah tangga mereka sebagian besar ditanggung oleh Rani. Beberapa bulan setelah menikah, Iyung mulai menampakkan misinya. Iyung tidak mau diajak shalat dan belajar tentang Islam. Bahkan pengakuan yang mengagetkan adalah pengakuan bahwa dirinya sudah kembali menjadi pemeluk Kristen. Rani pun menyebutkan bahwa dari pernikahannya dengan Iyung, ia mempunyai anak laki-laki bernama Jansen (nama samaran). Iyung selalu bersikap marah besar apabila Rani diketahui mengajarkan keislaman kepada. Menurut Rani, dirinya memang selalu mengajari anaknya doa-doa dan pengetahuan Islam. Sikap lain yang diperlihatkan Iyung adalah ketika dirinya mengubah status agama Rani dari agama Islam menjadi agama Kristen pada KTP dan Kartu Keluarganya tanpa sepengetahuan Rani. Pertengkaranpun kemudian terjadi hampir setiap hari. Rani tetap berkeras hati dengan Islam yang diyakininya. Sementara Iyung justru kembali murtad.

Selanjutnya, karena merasa sudah tidak ada kecocokan, Rani memutuskan pisah ranjang dengan Iyung selama tiga bulan dan Iyung pun sempat menyampaikan niatannya untuk bercerai dari Rani. Selang beberapa bulan, Iyung berkunjung ke rumah orang tuanya Rani di Kuningan. Tanpa rasa malu Iyung meminta izin kepada bapaknya Rani (Yaya) untuk dapat rujuk dengan Rani, tetapi setelah selesai akad nikah, Iyung dengan Rani ingin melanjutkan rumah tangganya dengan jalan keyakinan yang berbeda. Iyung tetap memeluk agama Kristen dan Rani beragama Islam. Keputusan tersebut kemudian ditolak mentah-mentah oleh orang tua Rani (Yaya). Mendengar penolakan tersebut, Iyung marah besar, tetapi ia simpan amarah itu menjadi dendam. Kepada Rani, Iyung mengirim pesan singkat melalui (SMS) yang berbunyi: "Kamu lebih memilih bapak kamu dari pada saya, mau tau kamu umur orang tuamu berapa lama lagi? Kamu jangan mengharap nyari saya lagi ya".

Rani mengatakan, meskipun ia sudah berpisah, tetapi Iyung masih saja sering berkunjung ke rumahnya. Alasannya karena rindu pada anaknya, Jansen. Peristiwa serupa terus berlanjut yaitu pada tanggal 23 Mei 2013, Iyung kembali berkunjung ke rumah Rani. Pada saat itu, ternyata kedua orang tua Rani sedang berada di rumahnya. Kunjungan orang tua Rani ini rupanya menyulut dendam Iyung.

Selepas menjemput Rani dari tempat kerjanya, Iyung bergegas pergi dengan menggunakan mobil yang dikendarainya. Selang beberapa lama, Iyung kembali ke rumah Rani tanpa permisi. Saat orang tua menyapanya, Iyung diam seribu bahasa. Lalu Iyung kembali ke mobil untuk mengambil sebuah botol bekas air mineral ukuran 1,5 liter. Ternyata botol bekas itu berisi bensin. Iyung mendekati Yaya (orang tua Rani) lantas menyiram bensin

tersebut ke tubuh mertuanya (Yaya). Kemudian Iyung menyalakan korek api dan melemparkannya ke tubuh Yaya, hingga membakarnya. Yaya lantas berlari ke luar rumah berusaha memadamkan api yang membakar tubuhnya dengan air hujan. Tetapi Iyung terus mengejar Yaya dengan terus menyiramnya dengan sisa bensin itu (Wawancara dengan R, November 2013).

Rani berteriak histeris, secara spontan Rani berlari mendekati Iyung, berusaha menghalangi Iyung untuk menghentikan aksinya tersebut. Rani memeluk kasar Iyung. Karena terlalu dekat dengan sumber api, sebagian tubuh Rani ikut terbakar. Begitu juga Iyung ikut terbakar. Ketika warga berdatangan, barulah api bisa dipadamkan. Yaya, Rani dan termasuk juga Iyung mendapat perawatan di Rumah Sakit Sumber Kasih. Takdir berkehendak lain. Sepekan kemudian atau pada tanggal 31 Mei 2013 Yaya menghembuskan nafas terakhir setelah mendapatkan perawatan.

Kasus SARA ini memicu amarah umat Islam Cirebon. Sejumlah Ormas Islam lokal seperti: Aliansi Masyarakat Amar Ma'ruf Nahi Munkar (Almanar) dan Gerakan Anti Pemurtadan dan Aliran Sesat (GAPAS) memperkarakan kasus ini ke Pengadilan. Untuk mengawal kasus ini, dalam setiap persidangan, sebagian besar umat Islam yang tergabung dalam Almanar selalu hadir ke Pengadilan Negeri (PN) Cirebon. Umat Islam berunjuk rasa menuntut agar Iyung ini dihukum mati.

Kakak kandung Rani (Dudi) mengatakan bahwa kasus ini sebelum diadakan ke Almanar dan GAPAS, sempat mandek. "Pada awalnya kami laporkan kasus ini ke pihak kepolisian. tetapi hingga beberapa bulan tidak ada perkembangan penyidikan." Namun, karena keluarga besar Iyung tidak ingin

kasus ini dilaporkan ke pihak kepolisian, apalagi hingga di proses ke Pengadilan, pada saat orang tua Rani dirawat di Rumah Sakit, keluarganya didatangi utusan dari keluarga Iyung. Mereka meminta agar kasus ini diselesaikan secara kekeluargaan. Bahkan keluarga Rani dijanjikan sejumlah uang, jika tidak memperpanjang kasus ini. Namun demikian permintaan tersebut tidak ditanggapi keluarga Rani, dan kasus tersebut kemudian berujung di pengadilan. Dalam sidang vonis yang dibacakan Abdul Rosyad, SH, Ketua Majelis Hakim PN Cirebon pada tanggal 25 November 2013 diputuskan bahwa Iyung dihukum penjara seumur hidup (Suara Islam, Edisi 170 Tanggal 10-24 Shafar 1435 H/ 13-27 Desember 2013).

Sebagaimana telah disebutkan di atas, dalam menjalankan aktivitasnya, GARDAH berkordinasi dengan berbagai pihak. Untuk keperluan itulah, Gerakan Keagamaan Islam GARDAH membangun relasi yang cukup baik dengan kelompok organisasi lain, terutama kelompok-kelompok Islam yang tergabung dalam Aliansi Masyarakat Nahi Munkar (ALMANAR), Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Majelis Mujahidin (MM), Gerakan Anti Pemurtadan dan Aliran Sesat (GAPAS) Anshorut Tauhid, Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia, Jamaah Tabligh, Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), Majelis Ulama Indonesia (MUI), Syarikat Islam dan Persatuan Islam (PERSIS). Dari tokoh-tokoh itulah terutama pemuka-pemuka agama yang tergabung dalam Almanar, diperoleh keterangan mengenai pembinaan keagamaan terhadap korban kasus-kasus, misalnya dalam kasus pemurtadan saudari Ila (nama samaran) yang memperoleh pembinaan keagamaan dari Ustadz Andi Mulya.

Namun demikian, meskipun saat ini ormas GARDAH belum dinilai membahayakan, tetapi potensi-potensi konflik yang tidak diinginkan kemungkinan besar akan terjadi. Hal ini disebabkan dalam aksi-aksinya, GARDAH tampaknya kurang melakukan pertemuan/dialog dengan pihak yang diajak kembali pada ajaran Islam, dan tidak melakukan pendekatan secara persuasif.

Penutup

Gerakan Keagamaan Islam Pagar Aqidah (GARDAH) merupakan salah satu ormas Islam yang bergerak di bidang dakwah dalam rangka menegakkan amar maruf nahi munkar yang bersumberkan dari al-Quran, al-Hadits, Tafsir Ibnu Katsir dan pendapat para ulama salafus Shaleh. Dalam menegakkan amar maruf nahi munkar, GARDAH berkoordinasi dengan pihak aparat keamanan (Polres dan Satpol PP) dan ormas-ormas Islam yang tergabung dalam Aliansi Masyarakat Amar Maruf Nahi Munkar (ALMANAR). Salah satu dampak yang dipandang sebagai hasil perjuangan organisasi GARDAH adalah adanya kebijakan publik berupa pengesahan Peraturan Daerah Miras yang dikeluarkan oleh Walikota dan DPRD.

Dalam melaksanakan aktivitasnya, GARDAH cenderung tidak berhati-hati dalam mengantisipasi kemungkinan terjadinya konflik di tengah masyarakat. Meskipun hal tersebut belum membahayakan, namun potensi-potensi konflik yang tidak diinginkan kemungkinan besar akan terjadi. Sehingga diperlukan langkah-langkah yang lebih dialogis dan persuasif dalam melakukan aksi-aksi tersebut.

Daftar Pustaka

- Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga GARDAAH Kota Cirebon.
- Aziz, Abdul. *Chifdom Madinah Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet dan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LAKIP), 2011.
- Hasan, Nurhaidi. *Laskar Jihad*. Jakarta: Pustaka LP3ES, 2008
- Hasani, Ismail. *Wajah Para Pembela Islam*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2010.
- Husaini, Adian dan Nuim Hidayat. *Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Mubarak, Zaki Mubarak. *Geneologi Islam Radikal Di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2008.
- Qardhawi, Yusuf. *Membumikan Syariat Islam*. Jakarta: Pustaka Mizan, 2003.
- Solahudin. *NII Sampai Ji*. Depok: Komunitas Bambu, 2011.
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama*. Jakarta: Perspektif, 2005.
- Wadjdi, Farid dan Shiddiq Al-Jawi, et-al. *Ilusi Negara Demokrasi*. Bogor: Al-Azhar Press, 2009.
- Wahid, Abdurrahman. *Ilusi Negara Islam*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.

Perkawinan di Bawah Umur: Potret Buram Anak Perempuan di Cianjur

Nur Rofiah

Dosen Perguruan Tinggi Ilmu al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta
Email: rofiah_nur@yahoo.com

Kustini

Peneliti Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Email: kustinikosasih20@gmail.com

Diterima redaksi tanggal 31 Mei 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 18 Agustus 2014

Abstract

This paper studies marriages involving minors in Cianjur. The study was carried out in 2012, with a specific focus on women. Data was collected through in-depth interviews, observations in the field, Focused Group Discussions, and a review of the literature. This study finds that even after the enactment of Law No. 1 Year of 1974 on Marriage—which established a minimum age of marriage for brides—the practice of marriage with minors is still prevalent, especially in Cianjur. While the actual number of marriages involving minors is difficult to determine—these marriages are performed by religious leaders (ajengan) and are not officially registered—this study finds that some women married at the age of 7.

Underaged marriage has complex causes and effects, such as legal factors (state), socio-cultural factors (society), and factors of religious interpretation (religious leaders). Adverse effects of marriage involving female minors are widely experienced, such as sexual intercourse before menstruation, and a continuous cycle of pregnancy, childbirth, and breastfeeding. All of those have adverse effects on the physical condition of women and also means that these women do not develop to their full potential. The study recommends raising social awareness about the need to register marriages with the Office of Religious Affairs as well as to tighten checks for compliance with the administrative requirements of marriage.

Keywords: Underage Marriage, Ajengan, Women, PEKKA. .

Abstrak

Tulisan ini menggambarkan hasil penelitian tentang perkawinan di bawah umur di Kabupaten Cianjur. Penelitian dilakukan tahun 2012 dengan pendekatan kualitatif perspektif perempuan. Teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam, observasi, *focussed group discussion*, dan studi literatur. Penelitian ini menemukan fakta bahwa setelah 38 tahun berlakunya UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menetapkan batas usia minimal calon pengantin, ternyata praktik perkawinan di bawah umur masih marak khususnya di Cianjur. Jumlah sebenarnya dari perkawinan di bawah umur tidaklah mudah ditemukan karena pada umumnya dilakukan di hadapan tokoh agama (*ajengan*) dan tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama Kecamatan. Meski sulit ditemukan data yang pasti, tapi penelitian ini menemukan bahwa pada tahun 1982 masih ada perempuan yang menikah pada usia 7 tahun. Perkawinan di bawah umur mempunyai sebab dan dampak yang kompleks meliputi aspek tatanan hukum (negara), sosial budaya (masyarakat), dan pemahaman agama (tokoh agama). Dampak buruk perkawinan di bawah umur lebih banyak dialami oleh pihak perempuan, misalnya berhubungan seksual sebelum haid, hamil, melahirkan, dan menyusui secara terus menerus. Hal tersebut berakibat uruk pada kondisi fisik perempuan, sehingga ia kehilangan kesempatan untuk mengembangkan potensi dirinya. Penelitian merekomendasikan untuk melakukan penyadaran kepada masyarakat agar mencatatkan perkawinannya di Kantor Urusan Agama serta memperketat pengecekan persyaratan administrasi perkawinan.

Kata kunci: Perkawinan di Bawah Umur, Ajengan, Perempuan, PEKKA.

Pendahuluan

Tujuan perkawinan, sebagaimana disebutkan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal. Salah satu prasyarat untuk membentuk keluarga bahagia adalah jika pasangan telah dianggap dewasa untuk memasuki kehidupan berumah tangga. Untuk itu, UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 7 Ayat (1) menyebutkan batas usia minimal calon mempelai perempuan adalah 16 tahun, sedangkan laki-laki 19 tahun. Ketentuan tentang batasan usia nikah itu dimaksudkan agar pasangan cukup dewasa untuk memasuki lika-liku kehidupan perkawinan sehingga kehidupan berkeluarga akan lebih tangguh. Di sisi lain, batasan usia perkawinan bisa menjadi cara untuk memberi kesempatan kepada anak-anak untuk mengenyam pendidikan yang memadai sehingga memiliki masa depan yang lebih baik.

Namun demikian, terdapat perbedaan dalam menentukan batas usia anak antara UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dengan UU Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. UU Nomor 1 Tahun 1974 menetapkan batas usia minimal untuk menikah adalah 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki. Dengan demikian di bawah usia tersebut dianggap masih anak-anak dan belum layak menikah. Sementara itu, dalam UU Nomor 23 Tahun 2002 Bab I Ketentuan Umum Pasal 1 menyatakan bahwa anak adalah seseorang yang berusia di bawah 18 (delapan belas) tahun. Substansi penelitian ini terkait dengan peristiwa perkawinan. Karena itu acuan untuk menentukan batas usia anak adalah UU Nomor 1 Tahun 1974.

Setelah diundangkan sejak 38 tahun lalu, ternyata praktik perkawinan di bawah umur masih saja marak dilakukan di Indonesia. Oleh karena

itu, perlu diteliti berbagai fenomena terkait perkawinan di bawah umur tersebut. Secara khusus penelitian ini ingin mengungkapkan permasalahan sebagai berikut: (1) Bagaimana fenomena perkawinan di bawah umur? (2) Apa yang menjadi penyebab terjadinya perkawinan di bawah umur? (3) Bagaimana dampak perkawinan di bawah umur? (4) Bagaimana pasangan perkawinan di bawah umur memaknai perkawinannya? (5) Bagaimana respon masyarakat, ulama dan pemerintah terhadap terjadinya Perkawinan di bawah umur? (6) Apa upaya-upaya yang telah dilakukan oleh masyarakat, ulama, dan pemerintah dalam menanggulangi terjadinya perkawinan di bawah umur.

Tujuan penelitian adalah untuk memberikan gambaran terkait perkawinan di bawah umur khususnya dalam hal: penyebab, dampak, makna perkawinan di bawah umur bagi pasangan, respon masyarakat, serta berbagai upaya yang dilakukan untuk menanggulangi perkawinan di bawah umur. Hasil penelitian ini selanjutnya dapat menjadi masukan bagi pejabat Kementerian Agama khususnya Ditjen Bimas Islam terkait dengan pencatatan perkawinan maupun program-program keluarga sakinah. Hasil penelitian juga bisa dimanfaatkan oleh instansi lain seperti Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak maupun lembaga-lembaga keagamaan Islam yang secara khusus memberi perhatian terhadap masalah perempuan dan anak.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Mengacu kepada Creswell (2007), penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian fenomenologi, yaitu penelitian yang dilakukan untuk memahami esensi pengalaman tentang fenomena perkawinan di bawah umur. Oleh karena itu, dalam analisis ini diungkapkan berbagai fenomena terkait

dengan pengalaman individu-individu dalam hal perkawinan di bawah umur, khususnya pengalaman perempuan. Apabila dikaitkan dengan penelitian berperspektif perempuan, maka penelitian ini adalah terkait pengalaman pribadi perempuan berdasarkan kepentingan perempuan (Saptari dan Holzner, 1997). Perspektif perempuan penting karena setiap perkawinan melibatkan laki-laki dan perempuan sebagai aktor utama dan relasi mereka di dalam keluarga merupakan konstruksi sosial budaya sehingga memungkinkan terjadinya perubahan (BKKBN, Kemeneq PP, dan UNFPA, 2005: 24-28).

Dalam kasus perkawinan di bawah umur, perspektif perempuan merupakan suatu keharusan karena faktanya, dibanding laki-laki, perempuan mengalami risiko jauh lebih besar ketika terjadi perkawinan di bawah umur.

Seperti tradisi penelitian kualitatif, maka pengumpulan data dilakukan melalui wawancara mendalam, studi dokumentasi, pengamatan lapangan, dan *focussed group discussion*. Beberapa informan kunci dalam wawancara mendalam adalah: perempuan yang mengalami perkawinan di bawah umur, pejabat di Kementerian Agama Kabupaten Cianjur, tokoh agama dan tokoh masyarakat, serta aktivis Pekka (Perempuan Kepala Keluarga) yaitu LSM perempuan yang memiliki perhatian terhadap permasalahan perempuan.

Sekilas Cianjur

Jika menyebut "Cianjur" bisa jadi yang terbayang adalah wilayah Puncak dan Cipanas yang berudara sejuk, taman bunga yang indah serta vila megah lengkap dengan kolam renang dan arena rekreasi lainnya. Namun, di balik berbagai keindahan alam itu, wilayah Cianjur menyimpan banyak cerita terkait dengan kehidupan keluarga baik perkawinan di bawah umur, kehidupan keluarga yang

tidak utuh karena salah satu anggota keluarga menjadi buruh migran ke luar negeri, atau buramnya masa depan perempuan dikarenakan harus menikah dalam usia yang masih belia.

Mengenai populasi Cianjur, berdasarkan data Badan Pusat Statistik Provinsi Jawa Barat, jumlah penduduk Kabupaten Cianjur pada tahun 2010 adalah 2.168.514 jiwa dan beberapa tahun terakhir tercatat jumlah penduduk pria sebesar 1.120.550 jiwa dan perempuan 1.047.964 jiwa (<http://regionalinvestment.bkpm.go.id>). Dengan komposisi tersebut maka jumlah penduduk pria 72.586 jiwa lebih banyak daripada perempuan. Dalam hal mata pencaharian, penghasilan utamanya adalah pertanian (sekitar 52,00%) dan (23,00%) adalah perdagangan (<http://cianjurkab.go.id/>). Cianjur juga dikenal sebagai kantong Tenaga Kerja Indonesia (TKI) dan TKW (Tenaga Kerja Wanita) terbanyak di Jawa Barat. Rata-rata setiap bulan, Kabupaten Cianjur memberangkatkan 60 sampai 75 orang dengan tujuan negara-negara di kawasan Timur Tengah (<http://www.pelita.or.id>).

Jika orang Cianjur datang ke Arab Saudi untuk bekerja, tidak sedikit masyarakat Arab yang menghabiskan liburan panjang di Cianjur. Keberadaan "tamun" dari Arab Saudi ini menjadi lapangan pekerjaan bagi para mantan TKW untuk bekerja di rumah-rumah yang disewa orang Arab. Selain menjadi penjaga rumah sewaan tersebut, beberapa di antaranya ada yang melakukan praktik *nikah mut'ah*, yaitu nikah untuk jangka waktu tertentu, yang oleh ulama Cianjur sendiri diyakini haram hukumnya. Situasi ini menjadi sesuatu yang paradoks dengan filosofi hidup masyarakat Cianjur yaitu *ngaos*, *mamaos* dan *maenpo* (<http://cianjurkab.go.id>).

Masyarakat Cianjur juga memosisikan dirinya sebagai masyarakat yang religius. Secara yuridis formal hal itu telah diperkuat melalui Peraturan Daerah Kabupaten Cianjur Nomor 03 Tahun

2006 Tentang Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlakul Karimah yang merupakan bagian dari upaya Penerapan Syariat Islam secara *kaffah* (Risalah No. 6 Th. 41, 2003: 18). Perda ini merupakan tindak lanjut dari Format Dasar Pelaksanaan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur pada tahun 2011 yang ditandatangani oleh 35 lembaga Islam termasuk di antaranya NU, Muhammadiyah, Persatuan Islam, SI (Syarikat Islam), DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia), Front Hizbullah, dan GARIS (Gerakan Reformis Islam).

Fenomena Perkawinan di Bawah Umur: Penyebab dan Dampaknya bagi Perempuan

Sesuai dengan sebutannya “perkawinan di bawah umur”, maka istilah itu ditujukan pada peristiwa perkawinan yang terjadi pada pasangan yang belum mencapai usia sebagaimana disyaratkan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Karena perkawinan itu perkawinan di bawah umur yang bisa diartikan perkawinan anak-anak, maka sebagian besar peristiwa perkawinan terjadi dikarenakan keinginan atau inisiatif orang tua atau adanya perajakan antara orang tua calon pengantin. Ketika menyebut “di bawah umur”, biasanya yang masih di bawah umur adalah perempuan dan hanya sedikit menyebut perkawinan di bawah umur yang ditujukan kepada “laki-laki”

Usia perempuan yang mengalami kawin di bawah umur cukup bervariasi. Berdasarkan 322 arsip perkara *isbat nikah* pada tahun 2009-2011 yang dimiliki oleh PEKKA (Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga), sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat yang melakukan pendampingan pada perempuan kepala keluarga untuk mengakses keadilan yang memiliki sekretariat nasional di Jakarta serta beberapa center di berbagai daerah termasuk Cianjur, ditemukan fakta

bahwa laki-laki yang menikah antara tahun 1974 hingga 2011 pada umumnya telah berusia 19 tahun atau lebih sesuai UU Perkawinan, sedangkan perempuan banyak berusia di bawah 16 tahun, mulai 7 tahun hingga 15 tahun sebagaimana table berikut ini:

Usia Perempuan Ketika Pertama Kawin

Usia Perempuan Ketika Dikawinkan	Jumlah	Tahun Kawin
07 tahun	1	1 Januari 1982
09 tahun	1	4 November 1978
10 tahun	2	1980, 1990
11 tahun	3	1982, 1984, dan 1987
12 tahun	19	1978-1997
13 tahun	6	1974-1991
14 tahun	20	1979-2003
15 tahun	31	1976-2006
<i>Jumlah</i>	83	

Tabel di atas menunjukkan bahwa sejak tahun 1974 sampai 2011 ada 322 peristiwa perkawinan, 83 di antaranya adalah perempuan yang kawin di bawah umur. Usia di bawah umur pun bervariasi antara 7 sampai dengan 15 tahun seperti gambaran berikut. Tahun 1982 masih ada perempuan yang dinikahkan pada usia 7 tahun; Tahun 1990 masih ada yang dinikahkan pada usia 10 tahun; Tahun 1997 masih ada yang dinikahkan pada usia 12 tahun; Tahun 2003 masih banyak perempuan yang dikawinkan pada usia 14 tahun dan pada tahun 2006 masih banyak yang dikawinkan pada usia 15 tahun. Tentu saja angka tersebut tidak menunjukkan jumlah sesungguhnya perkawinan di bawah umur. Jumlah sebenarnya dari perkawinan di bawah umur tidaklah mudah ditemukan karena pada umumnya hanya dilakukan di hadapan tokoh agama (ajengan) dan tidak dicatatkan di KUA.

Angka perkawinan di bawah umur mestinya juga bisa dilihat dari data kawin

di bawah umur sebagai salah satu faktor penyebab perceraian. Namun, laporan tahunan Pengadilan Agama Kabupaten Cianjur periode 2009-2011 menunjukkan bahwa jumlah perceraian karena kawin di bawah umur adalah nol. Angka nol pada data kawin di bawah umur sebagai faktor penyebab perceraian, tidak serta merta menunjukkan tidak ada perceraian akibat nikah di bawah umur di kalangan masyarakat. Perkawinan di bawah umur pada umumnya tidak dicatatkan dan perceraian akibat kawin di bawah umur pun kadang dikategorikannya pada faktor ekonomi, faktor ketidakharmonisan, atau faktor penyebab perceraian yang lain. Data di atas cukup menunjukkan bahwa pasangan yang melakukan perkawinan di bawah umur pada umumnya memilih hanya menikah secara agama daripada meminta dispensasi kawin dan memalsukan umur.

Perkawinan di bawah umur di Kabupaten Cianjur biasanya disebut praktik “kawin gantung” yang bisa menyebabkan perempuan mengalami kawin cerai berkali-kali sebelum usia 16 tahun. Salah seorang perempuan sebut saja Bunga, menjelaskan peristiwa yang dialaminya ketika ia dikawinkan pertama kali pada saat kelas II SD (7 tahun) dengan laki-laki berusia 16 tahun. Tiga tahun kemudian pada saat kelas V SD (10 tahun) dia cerai untuk pertama kalinya. Bunga menikah lagi di usia 12 tahun dan hanya berlangsung selama tiga bulan kemudian cerai untuk kedua kalinya. Selanjutnya di usia 13 tahun (belum haid) dia menikah untuk ketiga kalinya dan berlangsung hanya selama 20 hari kemudian cerai ketiga kalinya. Kemudian menikah untuk keempat kalinya, saat itu juga belum haid dan haid pertama langsung hamil. Namun, ketika usia kehamilan dua bulan, dia kembali cerai untuk keempat kalinya. Ketika anaknya telah berusia lima tahun, Bunga kembali menikah untuk kelima kalinya dan lagi-lagi ketika hamil dua bulan dia dicerai oleh suaminya. Selanjutnya, dia menikah untuk keenam

kalinya dan bertahan selama dua tahun. Namun, setelah melahirkan anak dan baru di usia 9 bulan, dia kembali mengalami perceraian. Terakhir, Bunga menikah ketujuh kalinya dan disaat anaknya berusia 40 hari, dia kembali bercerai. Dari ketujuh perkawinannya, empat perkawinan Bunga terjadi sebelum berusia 16 tahun.

Perempuan yang dikawinkan pada usia anak-anak pada umumnya mengandung unsur pemaksaan terselubung di mana anak tidak menyadari bahwa dirinya dikawinkan sebagaimana dialami Bunga (dikawinkan pada usia 7 tahun) atau pemaksaan terbuka di mana anak ingin menolak tetapi tidak mampu sebagaimana dialami oleh Melati.

“Nuju kelas dua diperjodohkan, perjodohan antara bapak sareng bapakna diditu. Kan pun Baba teh gaduh pasantren. Didieu seueur santrina. Ayeuna ge santri na seueur kenéh. Abdi dijodohkeun nuju kelas 2 SD, umur 7 tahun. Pamegetna 16 tahun. Dulu mah jarang anu sakola dugi ka SMP teh....” (Wawancara dengan Bunga, 28 Juli 2012).

(Sedang sekolah kelas dua, dijodohkan oleh Bapak. Bapak kan punya pesantren. Banyak santrinya. Sampai sekarang santrinya masih banyak. Saya dijodohkan waktu kelas 2 SD, umur saya 7 tahun. Laki-lakinya (calon suami) 16 tahun. Dulu sih jarang yang sekolah ke SMP.

“Kata Bapak malu kalau gak jadi. Kakaknya laki-laki itu yang menjodohkan. Kalau gak mau gak enak tetangga. Setelah itu dikasih uang lagi 25 ribu rupiah. Sambil jalan mikir, bagaimana ya? Gimana beda di rumahnya, ada hawu. Kemudian ibu bilang kamu harus nurut sama Bapak, kan malu. Tapi di hati gak terima. Masih pengen main. Belum

pernah pacaran. Pengin sekolah. Ijazah MI (Madrasah Ibtidaiyah) aja gak ditebus karena gak ada uang.” (Wawancara dengan Melati, bukan nama sebenarnya, 29 Juli 2012).

Perkawinan di bawah umur mempunyai banyak faktor penyebab baik faktor budaya, pemahaman agama, hukum, maupun sosial ekonomi yang saling mempengaruhi satu sama lain. Dari berbagai faktor tersebut, faktor ekonomi dan sosial budaya acapkali menjadi salah satu faktor penting yang terkait dengan kondisi masyarakat setempat. Adapun aspek sosial ekonomi dan budaya yang menjadi faktor penyebab perkawinan di bawah umur adalah sebagai berikut: 1). Pandangan bahwa menjadi perawan tua (*perawan jomlo*) adalah tabu. Di Sunda bahkan pepatah yang mengatakan *kawin ayeuna isuk pepegatan* (hari ini kawin besok cerai) masih lebih baik daripada *jomlo* (Marzali, 1997). Orang tua menjadi bangga jika anak perempuannya yang masih SD sudah ada yang melamar, dan sebaliknya khawatir jika belum kawin. Perempuan pun kemudian merasa malu jika belum menikah sementara teman-teman sebayanya telah menikah; 2). Pandangan bahwa menolak lamaran sebagai tabu dan dapat mempersulit jodoh; 3). Perkawinan di bawah umur dianggap wajar karena ibu dan nenek mereka dulu juga dikawinkan di bawah umur; 4). Anggapan bahwa pendidikan bagi perempuan tidaklah penting sehingga walaupun ada sekolah di dekat rumah mereka tetap tidak disekolahkan, apalagi ketika jarak sekolah cukup jauh dan biaya sekolah mahal. Karena tidak sekolah, kemudian anak perempuan tidak mempunyai kegiatan dan akhirnya dipandang lebih baik kawin secepat mungkin; 5). Ketidaktahuan tentang adanya aturan batas usia minimal calon mempelai; 6). Anggapan bahwa anak perempuan yang segera dikawinkan dapat mengurangi beban keluarga karena dia dijaga oleh suaminya.

Seperti juga faktor yang menyebabkan terjadinya perkawinan di bawah umur, dampak perkawinan tersebut juga menyangkut berbagai aspek yang saling berkelindan. Sesuai dengan pendekatan penelitian ini yang menggunakan perspektif perempuan, maka dampak perkawinan di bawah umur yang akan diungkap adalah dampak langsung yang dialami oleh perempuan. Perkawinan di bawah umur, yang berarti juga perkawinan anak, mempunyai dampak ketidaksiapan menjalankan tugasnya dalam perkawinan. Melati misalnya semula mengira bahwa perkawinan seperti sekolah yang ada masa akhirnya dan merasa terkejut ketika mengetahui bahwa perkawinan berlaku seumur hidup.

“Saya pikir nikah itu kayak sekolah, ada tahunnya. Kok saya ga selesai-selesai. Terus nenek saya bilang nikah itu seumur hidup. Saya heran: ya Allah bagaimana saya harus hidup dengan orang yang saya tidak cintai. Suami memang baik, tapi saya ga cinta. Kata suami: kok judes amat. Saya sama dia ga ada rasa, malah minta diceraikan saja.” (Wawancara dengan EM, pada Minggu, 29 Juli 2012).

Dampak perkawinan di bawah umur lainnya adalah sebagai berikut: 1). Perempuan tidak menyadari perubahan statusnya sebagai istri. Istri masih bertingkah laku sebagaimana anak-anak seperti tidur dengan boneka dan uang belanja dibelikan boneka. Sebaliknya istri pun diperlakukan seperti anak-anak, digendong, dipangku, dan dibujuk kalau menangis; 2). Tidak mengetahui haknya dengan baik sehingga hanya bisa menuruti apa yang diperintahkan kepadanya; 3). Mengalami hubungan seksual di usia anak-anak, bahkan sebelum menstruasi yang pertama. Akibat lebih lanjut adalah perempuan mengalami hamil di usia anak-anak; 4). Pada umumnya perempuan yang mengalami perkawinan di bawah

umur pendidikannya terputus baik pendidikan formal, maupun pendidikan agama. Setelah kawin, perempuan pada umumnya langsung masuk masa reproduksi yang panjang yaitu hubungan seksual dengan suami, hamil, melahirkan, menyusui secara berulang-ulang; 5). Kesulitan melakukan adaptasi suami-istri sehingga perkawinan di bawah umur rentan perceraian. Rentan terhadap pembebanan sepihak terutama pasca perceraian seperti mengurus anak dalam jumlah banyak tanpa bantuan mantan suami sama sekali; 6). Perempuan mudah berada dalam kondisi harus menjadi kepala keluarga atau pencari nafkah tunggal keluarga akibat penelantaran ekonomi yang dilakukan oleh suami; 7). Mudah terjebak pada pekerjaan yang berbahaya, kotor, dan sulit seperti menjadi TKW, bahkan mudah terjebak sebagai korban perdagangan manusia.

Perempuan yang mengalami perkawinan di bawah umur baik yang tidak mempunyai anak seperti Melati maupun mempunyai anak banyak dengan ayah yang berbeda seperti Bunga **memaknai** perkawinan sebagai sesuatu yang tidak menyenangkan. Bunga menuturkan perkawinannya sebagai sesuatu yang merepotkan karena harus menanggung sendiri empat anak dari bapak yang berbeda-beda,

Enak kalo jodohnya sendiri. Ulah sapertos abdi ayuena sababaraha kali nikah, gaduh putra repot teu aya biaya. Nyuhunkeun biaya ka lanceukna abdi teu luas, margi beda bapak. Abdi ge upami nyuhunkeun nanaon sok ragu. Bilih aya murangkalih nu teu rido, margi lain Bapak. Mana abdi mah usaha satiasa-satiasa. (Wawancara dengan Bunga, 28 Juli 2012).

Enak kalo jodoh sendiri. Jangan seperti saya sekarang beberapa kali nikah, punya anak repot ga ada biaya. Nyuhunkeun biaya ke kakak (tiri) ga tega soalnya beda bapak. Saya juga kalau

minta sesuatu suka ragu. Takut ada anak yang lain yang ga rido soalnya lain Bapak. Jadi saya usaha aja sebsa-bisanya.

Respon Masyarakat, Ulama dan Pemerintah terhadap Perkawinan di Bawah Umur

Perkawinan di bawah umur sebagai suatu fenomena yang terjadi di Cianjur, direspon secara beragam. Sebagian masyarakat, khususnya para pemerhati isu perempuan melihat perkawinan di bawah umur sebagai sesuatu yang seharusnya tidak lagi terjadi. Dalam pandangan para kader Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga (PEKKA), perkawinan di bawah umur secara nyata merupakan satu ketidakadilan yang dialami perempuan. Karena itu PEKKA secara aktif melakukan penyadaran terhadap perempuan melalui berbagai diskusi dan pelatihan ketrampilan, agar perempuan memahami dan memperjuangkan haknya untuk membentuk kehidupan keluarga yang lebih memperjuangkan hak-haknya. Sementara itu pengurus Pusat Pelayanan Terpadu untuk Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) Istri Binangkit yang dimotori oleh Ibu Hj. Yana Rosdiana, SH, MH, membuat berbagai program untuk membantu berbagai permasalahan perempuan dalam rumah tangga antara lain: pendampingan perempuan korban Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) serta menyiapkan berbagai relawan untuk terjun ke masyarakat menemui perempuan-perempuan yang mengalami korban KDRT termasuk karena terjadinya perkawinan di bawah umur.

Sebagian ulama atau tokoh agama di Cianjur, melihat perkawinan di bawah umur dengan membandingkan pernikahan Rasulullah dengan Siti Aisyah ketika masih berusia 9 tahun. Dengan kata lain, perkawinan di bawah umur bisa dibenarkan karena Rasulullah pernah melakukan hal yang sama. Karena

pandangan seperti ini maka perkawinan di bawah umur banyak melibatkan para ulama atau *ajengan* untuk mengesahkan perkawinan di bawah umur. Sementara di Kantor Urusan Agama Kecamatan sangat sulit untuk mengesahkan perkawinan di bawah umur karena secara jelas melanggar UU Nomor 1 Tahun 1974.

Namun demikian, ada juga ulama atau *ajengan* yang berpandangan lebih progresif terkait dengan usia dewasa (*baligh*) yang dalam ajaran Islam merupakan salah satu syarat terjadinya perkawinan. Dengan kata lain, perkawinan di bawah umur yang cukup banyak dan signifikan memberikan pergeseran pandangan di kalangan masyarakat. Seorang tokoh ulama di Cianjur memiliki gagasan yang progresif bahwa *balighnya* calon mempelai semestinya tidak hanya didasarkan pada kondisi fisik semata melainkan juga baligh secara pengetahuan dan ekonomi,

“Mungkin batasan baligh itu dan yang beredar itu baligh dari sisi usia saja. Selain baligh secara usia maka ada juga baligh secara pemikiran, secara ilmu pengetahuan, dan bahkan baligh secara ekonomi. Bahkan untuk laki-laki semestinya tidak hanya baligh secara umum. Pada umumnya baligh laki-laki diukur dari sisi umur dan sekarang usia 9 tahun sudah sudah mimpi basah. Jadi menurut agama harusnya dikembangkan baligh tidak hanya secara fisik tapi juga kematangan mental. Sekarang usia 9 tahun sudah mens dan kata fiqih itu sah-sah saja, tetapi ketika dia punya anak yang pertama yang secara fisik ada gangguan kesehatan sehingga baligh tidak hanya secara fisik tapi secara keseluruhan termasuk kematangan standar sangat minimal.” (Wawancara dengan tokoh agama KHJ, 3 Agustus 2012).

Pandangan di atas berbeda dengan pendapat jumbuh ulama yang hanya melihat *baligh* dengan ukuran fisik, yakni mimpi basah bagi laki-laki dan

menstruasi bagi perempuan. Laki-laki dan perempuan berapa pun usia yang dipandang patas bagi laki-laki dan perempuan untuk menikah adalah apabila sudah mengalami peristiwa tersebut. Tokoh agama yang sama mempunyai pandangan yang bertentangan dengan konsep baligh di atas ketika berbicara tentang *kawin gantung* dan nikah dini sebagai berikut:

“Kawin gantung boleh saja karena Aisyah nikah dengan Rasul usia dini tapi baru disetubuhi di usia yang lebih dewasa. Ditunggu. Benar itu, tapi campurnya tidak. Jadi menikahnya Rasulullah itu untuk mengikat kekeluargaan kaitannya dengan dakwah. Jadi Nabi itu istilahnya ‘Kawin gantung’. Nabi dalam membentuk satu jamaah seperti kita menanam padi seperti menanam cabang-cabang dan sebagainya... Bisa diikhtiyarkan tapi jangan dilarang menikah di bawah umur karena sudah ada perintahnya yaitu hadis nabi itu. Tapi kita bisa mengikhtiyarkannya agar bisa meminimalisir perkawinan dini yang banyak madharatnya.” (Wawancara dengan tokoh agama, KHJ, 3 Agustus 2012).

Dua pandangan di atas menunjukkan bahwa perkawinan di bawah umur masih terus diperdebatkan. Jika tidak ada ketegasan sikap agama terhadap perkawinan di bawah umur, maka kemungkinan perkawinan jenis ini akan terus berlangsung tanpa memandang dampak personal maupun individual yang dialami oleh perempuan, keluarga, masyarakat, bahkan negara. Pemahaman ulang atas perkawinan Rasulullah dengan Aisyah yang kerap dijadikan dasar perkawinan di bawah umur merupakan upaya untuk mencegah terjadinya perkawinan anak.

Sementara itu, para pejabat Pemerintah khususnya jajaran Kementerian Agama di tingkat

Kabupaten Cianjur dan tingkat Kantor Urusan Agama kecamatan, menyatakan bahwa hampir tidak pernah terjadi lagi perkawinan di bawah umur. Pihak KUA dan jajarannya antara lain penghulu dan Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (P3N), mengaku sudah sangat selektif dalam melayani kebutuhan masyarakat untuk mengesahkan atau mencatatkan perkawinannya. Pernyataan itu bisa dipahami, sebab sebagai pegawai di lingkungan Kantor Kementerian Agama Kabupaten Cianjur tentu dianggap melakukan penyimpangan administratif ketika terjadi perkawinan di bawah umur.

Berbagai Upaya Menghindari Perkawinan di Bawah Umur

Perkawinan di bawah umur yang masih banyak terjadi di Cianjur, disadari oleh berbagai pihak sebagai sesuatu yang bertentangan dengan nilai-nilai agama, nilai-nilai-nilai kemanusiaan, dan merupakan suatu pelanggaran terhadap Undang-Undang Perkawinan. Potret anak perempuan di Cianjur yang menghadapi masa depan dalam ketidakpastian menyadarkan berbagai pihak untuk menghindari dan mengurangi terjadinya perkawinan di bawah umur. Karena itu Kementerian Agama, tokoh masyarakat, tokoh agama maupun LSM peduli perempuan secara sendiri-sendiri ataupun bersama-sama telah berupaya untuk menghindari dan mengurangi perkawinan tersebut.

Pihak pemerintah, khususnya Kementerian Agama Kabupaten Cianjur beserta jajarannya sampai di tingkat kecamatan, berusaha untuk terus mengupayakan terbentuknya keluarga sakinah antara lain melalui program Kursus Calon Pengantin (Suscatin). Meski upaya ini belum terprogram dengan baik, tetapi dalam setiap peristiwa perkawinan selalu dilakukan pengganti kursus calon pengantin dalam bentuk penasihat

perkawinan. Upaya lain dilakukan melalui pengetatan administrasi, misalnya untuk menghindari pemalsuan umur yang kerap terjadi pada perkawinan di bawah umur telah diberlakukan verifikasi identitas yang semula hanya perlu KTP, kini perlu juga Kartu Keluarga, Ijazah, dan Akte Kelahiran. Demikian dituturkan oleh Bapak Hamdan, Kepala KUA Kecamatan Cibeber Cianjur:

“Sekarang kalau menikah itu harus di cek dulu dari mulai ijazah, KK, KTP, dan akte kelahiran. Jadi kalau mau memalsukan sangat sulit karena harus diubah semuanya.” (Wawancara dengan Bapak HM, 26 Juli 2012).

Pencegahan pernikahan di bawah umur juga dilakukan melalui sosialisasi Undang-Undang Perkawinan yang disisipkan dalam berbagai kegiatan pengajian baik di majelis taklim maupun khutbah di masjid-masjid. Materi tentang keluarga sakinah dengan mempertimbangkan kebahagiaan suami isteri mmenjadi salah satu hal yang dilakukan oleh para tokoh agama termasuk para penyuluh sebagai bagian dari aparat Kementerian Agama. Jikapun dengan sangat terpaksa harus mencatatkan perkawinan di bawah umur, maka dispensasi kawin di bawah umur hanya pada pemohon dengan alasan yang bisa diterima.

Upaya mencegah perkawinan di bawah umur juga dilakukan oleh berbagai komponen masyarakat termasuk LSM yang peduli terhadap isu perempuan yaitu Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) *Isteri Binangkit* Kabupaten Cianjur dan Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga (Pekka). Meski dengan fokus yang sedikit berbeda, kedua LSM itu gencar melakukan berbagai program untuk melindungi perempuan termasuk perempuan yang menjadi korban karena perkawinan di bawah umur. P2TP2A *Isteri Binangkit* yang beralamat di Jl. Kompleks

SMPN 1 Cianjur Kel. Pamoyanan Kec. Cianjur Kabupaten Cianjur ini menyediakan layanan hotline service melalui telepon dan email. Masyarakat dapat juga berkonsultasi langsung terkait dengan berbagai problem yang dialami perempuan, termasuk perempuan yang menikah di bawah umur.

Meski berbagai upaya telah dilakukan, tidak dengan mudah memutus rantai terjadinya perkawinan di bawah umur. Berbagai hambatan dihadapi baik di tingkat masyarakat maupun pada tingkat pemerintah. Masih kuatnya budaya menghargai tokoh seperti kyai atau ajengan, menjadi salah satu faktor yang menyebabkan sulitnya menghentikan praktik perkawinan di bawah umur. Demikian juga problem sosial ekonomi di masyarakat yang "memaksa" anak perempuan tidak mempunyai kesempatan melanjutkan sekolah, menjadi penyebab terhambatnya pencapaian berbagai upaya di atas.

Analisis

Ada dua istilah kunci untuk melihat perbedaan antara laki-laki dan perempuan, yaitu kelamin dan gender. Mansour Fakih menjelaskan perbedaan mendasar antara istilah jenis kelamin dan gender. Jenis kelamin merupakan pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu. Adapun gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural (Mansour Fakih, 1996). Jenis kelamin adalah kodrat ilahi yang tidak bisa dipertukarkan dan tetap, sedangkan gender adalah konstruksi sosial sehingga bisa ditukarkan, berbeda-beda, dan dapat berubah.

Perbedaan jenis kelamin atau biologis laki-laki dan perempuan menyebabkan perbedaan fungsi

reproduksi keduanya dalam perkawinan. Misalnya laki-laki menjalani fungsi reproduksi berupa hubungan seksual saja, sedangkan perempuan menjalani fungsi reproduksi berupa hubungan seksual, hamil, melahirkan, dan menyusui. Kondisi ini menunjukkan bahwa perempuan seharusnya lebih siap secara fisik, mental, sosial, dan spiritual dan memiliki pengetahuan yang memadai dalam memasuki perkawinan. Namun dalam perkawinan di bawah umur fakta yang ada justru sebaliknya, yakni laki-laki pada umumnya sudah berusia dewasa atau matang sedangkan perempuan masih anak-anak. Perempuan yang kawin di bawah umur secara fisik maupun mental belum siap untuk melakukan hubungan seksual sehingga merasa kesakitan sebagaimana kesaksian Mawar (bukan nama sebenarnya) berikut ini:

"Waktu menikah belum haid, setahun setelah nikah baru haid. Dalam bayangan saya nikah itu hanya campur saja, dan belum faham kalau nikah itu harus tidur bareng dan itu jadi dag-dig-dug karena takut....Karena takut doraka dan dosa kalau tidak tidur sama suami jadi ya ikut aja. Setelah berhubungan seks itu trauma, takut dan sakit serasa ada yang nonjol dan kaya ada silet kaya seperti mau melahirkan. Terus setelah berhubungan seks pertama, Istrahat tidak berhubungan seks selama 3 bulan sampai rasa ketakutan hilang." (Wawancara dengan Mawar, 4 September 2012).

Di samping relasi gender, perkawinan juga dipengaruhi relasi kuasa, baik antara orang tua dan anak, suami dan isteri, keluarga dan masyarakat, agama dan negara, tokoh dan umat beragama, maupun negara dengan rakyat. Perkawinan di bawah umur merefleksikan posisi perempuan yang lemah dalam berbagai relasi kuasa. *Pertama* adalah relasi kuasa antara anak

dan orang tua. Seorang anak tidak mampu menolak walau sangat ingin, bahkan belum mengerti ada pilihan menolak karena usianya yang masih sangat dini terhadap perkawinan yang dikehendaki orangtuanya. Otoritas tidak terbatas yang dimiliki orang tua telah menjadikan EM (narasumber dalam penelitian ini) mengalami kawin-cerai hingga lima kali sebelum berusia 16 tahun. Kemudian mengenai perkawinan di bawah umur yang tidak dicatatkan terjadi karena anak umumnya tidak mengerti bahwa perkawinan harus dicatatkan. Sementara orang tuanya yang mengerti justru tidak mencatatkannya. Ini berarti bahwa orang tua telah memosisikan anak pada sebuah perkawinan yang tidak sah menurut negara sehingga tidak mampu memperoleh hak-haknya dengan baik.

Kedua adalah antara suami dan isteri. Pada umumnya perkawinan di bawah umur, kecuali karena hamil di luar nikah yang terjadi pada siswa-siswi, terjadi antara laki-laki dewasa dan perempuan di bawah umur. Beberapa informan penelitian ini mempunyai suami yang baik sehingga menunggu isteri dewasa kemudian siap untuk melakukan hubungan seksual. Namun sebagian informan mengalami hubungan seksual bahkan sebelum mengalami menstruasi yang pertama dan mengalami pula perceraian secara sepihak pada saat berusia masih di bawah umur dan dalam kondisi hamil.

Ketiga adalah relasi keluarga dengan masyarakatnya. Keluarga tunduk pada penilaian negatif masyarakat sehingga memilih mengawinkan anak di bawah umur untuk menghindari anggapan memiliki anak perempuan yang tidak laku atau perawan tua. Beberapa narasumber juga mengaku tidak bisa menolak lamaran karena sudah terlanjur menerima uang dari pelamar walau jumlahnya tidak begitu banyak. Keluarga

tetap memilih untuk mengawinkan anak perempuannya di bawah umur karena rasa tidak enak secara sosial.

Keempat relasi agama dan negara. Negara meskipun sudah menetapkan batas usia minimal calon mempelai, namun tokoh-tokoh agama dapat melanggarnya bahkan menyediakan diri sebagai alternatif perkawinan yang tidak diijinkan oleh negara. Ketidakberanian polisi atau pejabat negara yang berwenang untuk sekedar mencegah tokoh agama melakukan hal ini merefleksikan kekuasaan yang tidak seimbang. Perempuan kembali dikorbankan akibat relasi ini.

Kelima adalah relasi tokoh agama dan umatnya. Perkawinan di bawah umur pada umumnya diakui sebagai sebuah kebenaran oleh tokoh agama. Sebagai sumber pengetahuan agama, tokoh menjadi panutan umat. Dampak negatif yang diterima oleh perempuan dalam perkawinan di bawah umur menjadi sesuatu yang tidak dianggap penting sehingga perkawinan di bawah umur tetap diyakini sebagai kebolehan. Perempuan menjadi korban dari keyakinan agama seperti ini. Hal yang sama terjadi pada perkawinan tidak dicatat karena pada umumnya tokoh agama menganggap perkawinan tidak dicatat sudah sah.

Keenam adalah relasi negara dan rakyat. Meskipun negara telah menetapkan usia minimal perkawinan bagi calon mempelai, namun negara tidak memberikan sanksi tegas pada pelakunya. Pembiaran perkawinan di bawah umur menunjukkan ketidakpedulian penguasa pada dampak sosial khususnya yang dialami perempuan.

Pada akhirnya pemangku adat, agama, dan negara tidak hanya perlu mempunyai tujuan utama dalam penyelenggaraan perkawinan, tetapi juga

perlu merumuskan cara-cara yang sama dalam mencapainya tanpa mengabaikan kearifan masing-masing. Tradisi maupun pemahaman agama perlu terus diperbaharui terutama jika sudah terbukti dalam realitas justru menimbulkan mafsadat yang menyebabkan tujuan perkawinan sulit dicapai, seperti praktik perkawinan di bawah umur dan perkawinan tidak dicatatkan. Mafsadat ini hanya bisa dihindari dengan cara membangun relasi gender dan relasi kuasa yang adil karena dari sinilah semuanya bermula.

Penutup

Dari uraian singkat di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, Perkawinan di bawah umur di Kabupaten Cianjur lebih banyak terjadi karena inisiatif orang tua dalam bentuk perjanjian antar orang tua untuk menikahkan anaknya meskipun salah satu (atau kedua calon pengantin) itu masih anak-anak. Masyarakat setempat menyebutnya "kawin gantung". Bentuk lain dari perkawinan di bawah umur adalah orang tua memaksakan kehendaknya untuk mengawinkan anak-anaknya agar orang tua terbebas dari kewajiban untuk memenuhi kebutuhan anak perempuannya; *Kedua*, faktor penyebab terjadinya perkawinan di bawah umur sangat kompleks menyangkut masalah sosial budaya, ekonomi, pemahaman keagamaan maupun tidak adanya sanksi bagi pelaku perkawinan di bawah umur. Faktor sosial ekonomi terkait dengan budaya malu memiliki anak perempuan menginjak dewasa tapi belum menikah, atau orang tua tidak memiliki biaya untuk menyekolahkan anaknya; *Ketiga*, perkawinan di bawah umur memberikan dampak buruk pada perempuan berupa hilangnya masa anak-anak yang ceria karena ia dikondisikan menjalani

kehidupan orang dewasa, antara lain hubungan seksual, hamil, melahirkan, dan menyusui, kemudian putus sekolah sehingga hilang kesempatan untuk mengembangkan diri melalui dunia pendidikan. Dampak lainnya bagi anak, perkawinan di bawah umur menyebabkan perempuan mengalami perkawinan dan perceraian berkali-kali. Dalam posisinya sebagai ibu, perkawinan di bawah umur menyebabkan perempuan berada dalam kondisi tidak mempunyai pengetahuan dan pengalaman yang memadai untuk mendidik anak-anaknya; *Keempat*, beberapa upaya telah dilakukan untuk menghindari terjadinya perkawinan di bawah umur, baik oleh pejabat Kementerian Agama, pemerintah daerah, tokoh masyarakat, maupun LSM peduli perempuan. Namun demikian, faktor budaya dan kesulitan ekonomi menjadi salah satu hal yang melanggengkan terjadinya perkawinan di bawah umur.

Di samping kesimpulan tersebut, terdapat pula beberapa rekomendasi sebagai berikut: *Pertama*, Kementerian Agama RI, dalam hal ini Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah serta jajarannya di daerah, membuat mekanisme untuk memperketat pengecekan persyaratan administrasi pelaksanaan perkawinan sehingga perkawinan di bawah umur dapat dihindari; *Kedua*, Pemerintah Daerah membuat mekanisme perlindungan anak melalui peraturan atau kebijakan baik di tingkat kabupaten, kecamatan, maupun desa/kelurahan; *Ketiga*, pemuka agama membangun kesadaran bahwa keluarga sakinah yang dicita-citakan oleh Islam meniscayakan proses perkawinan yang sakinah; mengintegrasikan usia minimal calon mempelai dan pencatatan perkawinan dalam konsep keluarga sakinah Muslim Indonesia; mempertimbangkan temuan-temuan penelitian literatur hadis tentang usia

Aisyah ketika dinikahi Rasulullah Saw yang menunjukkan bahwa hadis tentang usia 7 tahun dan 9 tahun tidaklah kuat; mewaspadaikan penyalahgunaan ajaran agama dan perkawinan Rasulullah

dengan Asiyah untuk menjustifikasi perilaku kelainan seksual pedofilia yaitu kegemaran berhubungan seksual dengan anak-anak yang dibalut dengan tradisi agama.

Daftar Pustaka

- As-Sibaie, Musthafa. *Al-Mar'ah Bain al-Fiqh wa al-Qanun*. Beirut: Dar al-Waraq, 1999.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. London: Sage Publications, 2007.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Marzali, Amri. "Kebudayaan Sunda: Kasus Cikalong," dalam Junus Melalatoa (ed). *Sistem Budaya Indonesia*. Jakarta: Pramator, 1997.
- Moussavi, Ahmad Kasem, (Ed.). "Guide to Equality in the Family in the Maghreb," Women's Learning Partnership for Right, 2005
- Penerapan Syariat Islam di Cianjur*, Risalah No.6 Th 41 September 2003.
- Saptari, Ratna & Holzner Brigitte. *Perempuan, Kerja dan Perubahan Sosial: Sebuah Pengantar Studi Perempuan*. Jakarta: Kalyanamitra, 1997.
- Tim Editor. *Bahan Pembelajaran Pengarusutamaan Gender*. Jakarta: BKKBN, Kemeneg PP, dan UNFPA, 2005.

Internet

- [Http://www.kamusbesar.com/52749/kawin-gantung](http://www.kamusbesar.com/52749/kawin-gantung) pada tanggal 24 November 2012.
- [Http://bappeda.cianjurkab.go.id/](http://bappeda.cianjurkab.go.id/) diakses pada tanggal 15 Oktober 2012.
- [Http://www.pelita.or.id/baca.php?id=48212](http://www.pelita.or.id/baca.php?id=48212) pada tanggal 15 Oktober 2012
- [Http://www.kalyanashirafound.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79:](http://www.kalyanashirafound.org/index.php?option=com_content&view=article&id=79)
memandang-masalah-dengan-perspektif perempuan&catid=51: article&Itemid=119
diakses pada tanggal 5 November 2012.
- [Http://radarsukabumi.com/?p=26139](http://radarsukabumi.com/?p=26139) pada tanggal 15 Oktober 2012
- [Http://regionalinvestment.bkpm.go.id/newsipid/id/demografipendudukkel.php?ia=3203&is=37](http://regionalinvestment.bkpm.go.id/newsipid/id/demografipendudukkel.php?ia=3203&is=37) pada tanggal 15 Oktober 2012
- [Http://cianjurkab.go.id/Content_Nomor_Menu_15_3.html](http://cianjurkab.go.id/Content_Nomor_Menu_15_3.html) pada tanggal 15 Oktober 2012

Pemberdayaan Penyuluh Agama dalam Peningkatan Pelayanan Keagamaan di Kota Medan

Agus Mulyono

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Email: agsmuel@gmail.com

Diterima redaksi tanggal 4 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 20 Agustus 2014

Abstract

The aims of this study are to evaluate the effectiveness of the implementation of the 1999 State Ministerial Decree No. 54 / KEP / MK.WASPAN / 9/1999 by the National Coordinator for the Development, Monitoring and Empowerment of the State Apparatus. This decree focused on the functional role of religious counselors and their accreditation. This paper seeks to explore the factors that facilitate and obstruct the fulfillment of religious counselors' duties. This study uses qualitative methods such as interviews, focus group discussions and archival work. Data was collected in April and May of 2013 in Medan. This study shows that most religious counselors understand the contents of the State Ministerial Decree, but they have not consistently implemented it. Support from the Ministry of Religious Affairs for religious counselors is still inadequate. Religious counselors have very limited resources and they are not well-equipped to deal with a more dynamic society. Religious counselors find it difficult to achieve the number of credits required by the state, especially the levels of IV/a and IV/b due to these limited resources. The number of Islamic religious counselors and Buddhist religious counselors is still quite low and there is still a great deal of demand for counselors. The outcome of the decree is still unknown. Until then, the facilities and infrastructure prepared by the government is too limited, thus inhibiting the performance of counselors in the field.

Keywords: Religious Counselors, Service, and Empowerment.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengevaluasi efektivitas implementasi Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya. Menginventarisir faktor-faktor yang mendorong dan menghambat penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya. Menilai pelaksanaan tugas penyuluh para penyuluh agama di masyarakat. Penelitian dengan pendekatan kualitatif ini dilakukan dengan menggunakan metode pengumpulan data wawancara, FGD, dan studi dokumen. Pengambilan data lapangan dilakukan pada bulan April sampai Mei 2013 di Kota Medan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebagian besar penyuluh agama memahami isi dari Kepmenkowsbangpan tahun 1999, namun belum secara konsisten menerapkan dalam tugasnya. Pemberdayaan Kementerian Agama RI kepada para penyuluh masih sangat sedikit, sehingga SDM-nya sangat terbatas dan belum begitu siap ketika berhadapan dengan masyarakat yang lebih dinamis. Para penyuluh agama merasa kesulitan untuk mencapai angka kredit yang dibutuhkan, terutama ketika akan mencapai golongan IV/a dan IV/b, karena keterbatasan SDM. Selama ini jumlah penyuluh Agama Islam dan Penyuluh Agama Budha belum sebanding dengan jumlah penduduk yang ada. Monitoring dari Kementerian Agama pusat kepada para penyuluh dan masyarakat binaan tidak dilakukan sehingga belum dapat diketahui hasilnya di masyarakat. Kemudian, sarana dan prasarana yang disiapkan oleh pemerintah sangat terbatas sehingga menghambat kinerja para penyuluh di lapangan.

Kata kunci: Penyuluh Agama, Pelayanan, dan Pemberdayaan.

Pendahuluan

Penyuluh agama adalah aparat Kementerian Agama yang berfungsi menjalankan tugas dan fungsi Kementerian Agama di tingkat paling bawah, sehingga penyuluh agama berperan sebagai ujung tombak dari Kementerian Agama. Sebagai ujung tombak, maka penyuluh agama memiliki peran penting dalam menghadapi persoalan umat sehingga sekelompok orang/umat tersebut menjadi mandiri. (Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Kepala BKN Nomor. 54 Tahun 1999 dan Nomor 178 Tahun 1999).

Dalam meningkatkan kualitas pelayanan kehidupan beragama, penyuluh agama mempunyai peran yang sangat strategis. Seperti yang disampaikan oleh Euis Sri Mulyani dalam pembukaan orientasi dan konsultasi Tenaga Publikasi Keagamaan di Kota Medan “*PAI peran dan fungsinya semakin nyata, semakin strategis dan sangat dibutuhkan, buktinya adalah sebagai ujung tombak dalam penanganan berbagai masalah yang muncul di masyarakat, oleh karena itu publikasi keagamaan di seluruh Indonesia harus ditingkatkan*” (Euis Sri Mulyani di <http://bimasislam.kemenag.go.id> diakses pada tanggal 10 April 2013)

Berbagai permasalahan yang sering muncul di Kota Medan misalnya: pencurian/ perampokan, minuman keras, perzinahan, pemakaian obat-obat terlarang, pornoaksi dan pornografi. Selain itu masalah tentang aqidah juga masih ditemui, seperti adanya aliran sesat bahkan masalah konfesi agama (Wawancara dengan Sulfia Rahmi, 10 April 2013). Untuk itu peran para penyuluh yang tidak mengenal waktu dan tempat sangat dibutuhkan oleh masyarakat. Namun demikian kelihatannya peran para penyuluh – PAI – belum maksimal, hal ini dapat diketahui dari berbagai informasi dari masyarakat, bahwa belum nampak peran penyuluh di masyarakat. Diperkirakan sekitar 60%

para penyuluh agama belum berperan aktif di masyarakat (Wawancara dengan Sulfia Rahmi, 10 April 2013).

Untuk melihat secara jernih peran para penyuluh agama, agar tidak seperti yang diungkapkan di atas maka secara formal pembinaan para penyuluh agama perlu dilakukan oleh Kementerian Agama sehingga dapat menjamin peningkatan kualitas SDM para penyuluh agama dan menjamin peningkatan kepangkatan, profesionalisme, dan kinerja penyuluh agama. Untuk itu, upaya pembinaan penyuluh agama di Kota Medan mutlak diperlukan.

Dari hasil beberapa penelitian tentang penyuluh agama, misalnya penelitian di Kota Bogor diperoleh informasi bahwa para penyuluh beberapa kali menerima undangan untuk mengikuti kegiatan pembinaan penyuluh, baik yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama Pusat, Kanwil Kemenag Provinsi Jawa Barat, maupun Kankemenag Kota Bogor dengan berbagai tema, seperti keluarga sakinah, kerukunan umat beragama, produk halal, zakat, wakaf, haji, dan lainnya (Puslitbang Kehidupan Keagamaan tahun 2012).

Namun demikian, upaya kegiatan pembinaan penyuluh agama tersebut dirasa belum maksimal dikarenakan tidak semua penyuluh mendapatkan kesempatan tersebut dengan alasan keterbatasan biaya, waktu, dan lainnya. Sehingga sejauh ini para penyuluh masih dihadapkan pada sejumlah problem. Berdasarkan beberapa penelitian tersebut dapat disimpulkan beberapa hal: *Pertama*, bentuk-bentuk dan pelayanan keagamaan yang diberikan oleh penyuluh agama, dirasakan belum cukup memenuhi kebutuhan spiritual masyarakat binaan, karena keterbatasan waktu, dana, serta kurangnya sarana penunjang, disamping itu posisi mereka umumnya kurang mampu menghadapi dinamika sosial keagamaan dan perubahannya, hal ini

antara lain disebabkan literature yang dipakai bahan rujukan para penyuluh agama cenderung hanya bertumpu pada kitab-kitab klasik dan kurang menggunakan buku-buku modern (Puslitbang Kehidupan Keagamaan: 1998)

Kedua, tenaga penyuluh masih belum memadai jika dibandingkan dengan jumlah objek penyuluhan. Target penyuluhan umumnya masih sebatas majelis talim dan kelompok pengajian saja. Penelitian ini juga mengungkapkan adanya sejumlah faktor penghambat bagi peran dan fungsi penyuluh yaitu: tidak adanya kelompok kerja penyuluh, minimnya program pengembangan kapasitas penyuluh, dan ketiadaan biaya operasional dalam melaksanakan kerja-kerja kepenyuluhan (Balai Litbang Agama Makassar: 2010). *Ketiga*, meski pengetahuan penyuluh agama cukup baik, khususnya yang berkaitan dengan agama, namun pengetahuan mereka tidak diikuti dengan skill dalam memahami struktur sosial masyarakat. Terlebih lagi persoalan posisi penyuluh pun dihadapkan pada 3 hal lain, yaitu: (1). sikap inferior yang diakibatkan oleh persepsi mereka tentang "reward", fasilitas yang diterima; (2). posisi yang relatif lebih lemah dibanding beberapa tokoh agama lokal (yang kadang memiliki reputasi regional dan bahkan nasional) di mata masyarakat; (3). harapan dan beban kerja yang tidak diikuti dengan perhatian (fasilitas) yang diberikan oleh pemerintah (Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2012).

Berdasarkan uraian di atas, nampaknya persoalan penyuluh agama belum beranjak dari dua hal utama yaitu adanya keterbatasan SDM penyuluh dan minimnya sarana dan fasilitas penunjang tugas penyuluh. Oleh karena itu, penting dilakukan penelitian terkait sejauh mana implementasi Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan

dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya serta sejauh mana upaya-upaya pemberdayaan yang dilakukan Kementerian Agama melalui Ditjen Bimas Islam dan unit-unit kerja terkait lainnya, dalam meningkatkan kompetensi penyuluh agama. Penelitian tersebut perlu dilakukan untuk mengukur sejauh mana upaya tersebut berhasil meningkatkan kompetensi penyuluh agama sehingga mereka efektif melakukan tugas pelayanan keagamaan di masyarakat.

Berdasarkan pemikiran di atas, maka rumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut: 1). Bagaimana implementasi kebijakan Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya? 2). Apa saja upaya-upaya pemberdayaan yang telah dilakukan pemerintah dalam peningkatan kompetensi penyuluh agama? 3). Faktor-faktor apa yang mendukung dan menghambat penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya? 4). Bagaimana persepsi masyarakat terhadap penyuluh dalam menjalankan tugas dan fungsinya?

Sedangkan tujuan penelitian ini adalah untuk: 1). Mengevaluasi efektivitas implementasi kebijakan Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya; 2). Mengevaluasi efektivitas upaya-upaya pemberdayaan yang telah dilakukan Kementerian Agama dalam meningkatkan peran penyuluh agama; 3). Menginventarisir faktor-faktor yang mendorong dan

menghambat penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya; 4). Menilai pelaksanaan tugas penyuluh para penyuluh agama di masyarakat.

Penelitian ini diharapkan memiliki beberapa manfaat yaitu: *Pertama*, secara praktis penelitian ini diharapkan dapat memberikan informasi kepada Kementerian Agama terkait efektifitas implementasi kebijakan dan upaya-upaya pemberdayaan yang dilakukan pemerintah dalam meningkatkan kompetensi para penyuluh agama, sebagai masukan bagi review kebijakan tentang jenjang karir penyuluh, capaian penyuluhan, serta peningkatan tunjangan fungsional penyuluh setara penyuluh bidang lain. *Kedua*, secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan bagi terbentuknya teori peningkatan kapasitas penyuluh dan efektifitas peran mereka dalam menjalankan pelayanan keagamaan, sekaligus sebagai sumbangan perkembangan khazanah ilmu sosial, khususnya yang berkaitan dengan wacana ilmu sosial keagamaan.

Kerangka Konseptual

Dalam penelitian ini ada beberapa konsep yang perlu dijelaskan: *Pertama*, Pemberdayaan. Banyak definisi diberikan para ahli terkait pemberdayaan. Pemberdayaan bisa didefinisikan sebagai kegiatan membantu klien untuk memperoleh daya guna mengambil keputusan dan menentukan tindakan yang akan dilakukan, terkait dengan diri mereka termasuk mengurangi hambatan pribadi dan sosial dalam melakukan tindakan melalui peningkatan kemampuan dan rasa percaya diri, untuk menggunakan daya yang dimiliki dengan mentransfer daya dari lingkungannya (Payne, 1997). Definisi lain menyebutkan pemberdayaan sebagai upaya penyediaan kepada orang-orang

atas sumber, kesempatan, pengetahuan, dan keterampilan untuk meningkatkan kemampuan mereka menentukan masa depannya dan untuk berpartisipasi di dalam dan mempengaruhi komunitas mereka (Jim, 1995)

Dari beberapa pengertian tersebut nampaknya pemberdayaan harus ditujukan pada kelompok atau lapisan masyarakat yang tertinggal, dalam upaya meningkatkan harkat dan martabat lapisan masyarakat yang dalam kondisi sekarang tidak mampu untuk melepaskan diri dari perangkap kemiskinan dan keterbelakangan. Proses pemberdayaan adalah lebih menekankan pada proses memberikan kemampuan kepada masyarakat agar menjadi berdaya, mendorong atau memotivasi individu agar mempunyai kemampuan atau keberdayaan untuk menentukan pilihan hidupnya. Dengan kata lain memberdayakan adalah memampukan dan memandirikan masyarakat.

Untuk itu pengertian pemberdayaan penyuluh agama dapat diartikan sebagai proses transformasi kepada penyuluh atas sumber, kesempatan, pengetahuan, dan keterampilan untuk meningkatkan kemampuan dan penguatan diri sehingga menjadi berdaya dan mampu melakukan tugas dan fungsi kepenyuluhan dan dilakukan atas pilihan sendiri.

Kedua, Penyuluh Agama. Penyuluh adalah orang yang memberikan bantuan kepada seseorang atau sekelompok orang secara terus menerus dan sistematis agar orang atau sekelompok tersebut menjadi pribadi yang mandiri (Sukardi, 1995). Sedangkan menurut Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK. WASPAN/9/ Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya, Pasal 1, menyebutkan bahwa yang dimaksud penyuluh agama adalah Pegawai Negeri Sipil yang diberi tugas,

tanggung jawab, wewenang dan hak secara penuh oleh pejabat yang berwenang untuk melaksanakan bimbingan atau penyuluhan agama dan pembangunan kepada masyarakat melalui bahasa agama.

Lebih lanjut dalam surat keputusan tersebut dijelaskan bahwa melaksanakan penyuluhan agama adalah kegiatan menyusun dan menyiapkan program penyuluhan, melaksanakan penyuluhan, melaporkan pelaksanaan penyuluhan dan mengevaluasi/memantau hasil pelaksanaan penyuluhan agama. Sedangkan pemberian bimbingan dan konsultasi adalah memberikan arahan yang dilakukan penyuluh agama kepada masyarakat yang membutuhkan konsultasi dan bimbingan dalam rangka meningkatkan ketaqwaan dan kerukunan umat beragama serta keikutsertaan dalam keberhasilan pembangunan nasional. Berdasarkan hal tersebut seharusnya penyuluh agama mempunyai kriteria yang harus dimiliki, seperti mengamalkan agama yang dianutnya, memiliki ketenangan jiwa ketika menghadapi persoalan, mampu berkomunikasi efektif dengan klien, memiliki jiwa progresif, dan memiliki keilmuan secara teknis tentang penyuluhan dan menerapkannya (HM Arifin, 1994).

Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya menyebutkan bahwa jabatan fungsional penyuluh agama terdiri dari Penyuluh Agama Fungsional tingkat Terampil dan Penyuluh Agama Fungsional tingkat Ahli. Masing-masing tingkat tersebut memiliki tugas pokok (Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Kepala Badan Kepegawaian Negara nomor: 574 Tahun 1999 dan Nomor: 178 Tahun 1999). Sedangkan rincian tugas pokok Penyuluh Agama Fungsional, juga

begitu banyak (Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Kepala Badan Kepegawaian Negara Nomor: 574 Tahun 1999 dan Nomor: 178 Tahun 1999).

Berdasarkan surat keputusan tersebut di atas, maka tugas penyuluhan agama melekat di dalamnya trilogi fungsi, yaitu: 1). Fungsi informatif dan edukatif: Penyuluh agama memosisikan sebagai juru dakwah yang berkewajiban mendakwahkan ajaran agamanya, menyampaikan penerangan agama dan mendidik masyarakat dengan sebaik-baiknya sesuai ajaran agama; 2). Fungsi konsultatif: Penyuluh agama menyediakan dirinya untuk turut memikirkan dan memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat, baik secara pribadi, keluarga maupun sebagai anggota masyarakat umum; 3). Fungsi Advokasi: Penyuluh agama Islam memiliki tanggung jawab moral dan sosial melakukan kegiatan pembelaan terhadap umat/masyarakat dari berbagai ancaman, gangguan, hambatan dan tantangan yang merugikan aqidah, mengganggu ibadah dan merusak akhlak. Di samping tiga tugas dan fungsi tersebut, penyuluh agama juga memiliki fungsi administratif, yaitu memiliki tugas dan fungsi untuk merencanakan, melaporkan, dan mengevaluasi pelaksanaan penyuluhan dan bimbingan yang telah dilakukannya.

Hasil akhir yang ingin dicapai dari penyuluh agama, pada hakekatnya ialah terwujudnya kehidupan masyarakat yang memiliki pemahaman mengenai agamanya secara memadai yang ditunjukkan melalui pengamalannya yang penuh komitmen untuk membangun kesalihan individu dan sosial, serta mewujudkan tatanan kehidupan yang harmonis dan saling menghargai satu sama lain.

Ketiga, Pelayanan Keagamaan. Kata Pelayanan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan, pelayanan adalah "perihal atau cara

melayani". Melayani berarti "membantu menyiapkan (mengurus) apa-apa yang diperlukan seseorang. Jadi pelayanan adalah "perihal atau cara membantu menyiapkan (mengurus) apa-apa yang diperlukan seseorang". Pelayanan dalam bahasa Inggris "service" merupakan kata yang cukup populer di masyarakat. Kata ini mempunyai banyak arti sesuai konteksnya. Dalam konteks keagamaan, maka pelayanan berarti membantu masyarakat dalam hal-hal yang terkait dengan keyakinan, pelaksanaan ibadah, dan ajaran-ajaran keagamaan.

Pemerintah telah memiliki beberapa peraturan perundang-undangan terkait pelayanan keagamaan, antara lain: UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, UU Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, UU Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Peradilan Agama, UU Penyelenggaraan Haji Nomor 13 Tahun 2008, dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat. Beberapa peraturan perundang-undangan tersebut menjadi landasan bagi pemerintah dalam menjalankan pelayanan keagamaan. Terkait kerukunan umat beragama, antara lain: UU Nomor 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan atau Penodaan Agama, No 1/1979, Kepber Manag dan Mendagri No.1 Th 1979 Tentang Tata Cara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri Kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia, PBM Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 Tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadat dan SKB Menteri Agama, Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri Nomor 3 Tahun 2008, No. Kep-033/A/JA/6/2008 dan Nomor 1999 Tahun 2008 Tentang Peringatan dan Perintah Kepada Penganut, Anggota, dan atau Anggota Pengurus JAI dan Warga Masyarakat

Dalam Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 13 Tahun 2012 Tentang

Organisasi dan Tata Kerja Instansi Vertikal Kementerian Agama disebutkan bahwa Bidang Penerangan Agama Islam memiliki fungsi: (a) perumusan kebijakan teknis dan perencanaan di bidang penerangan agama Islam, zakat, dan wakaf; (b) pelaksanaan pelayanan, bimbingan, dan pembinaan di bidang penerangan dan penyuluhan agama Islam, kemitraan umat dan publikasi dakwah, hari besar Islam, seni budaya Islam, musabaqah al-Qu'ran dan al-Hadits, zakat, dan wakaf, serta pengelolaan sistem informasi penerangan agama Islam, zakat, dan wakaf; dan (c) evaluasi dan penyusunan laporan di bidang penerangan agama Islam, zakat, dan wakaf.

Dalam struktur Kementerian Agama pelaksana teknis bidang penerangan agama Islam ini secara umum dilakukan oleh penyuluh agama. Untuk itu seiring dengan tugas dan fungsi penyuluh agama maka yang dimaksud dengan pelayanan keagamaan oleh penyuluh agama dalam penelitian ini adalah pelayanan agama dalam hal bimbingan dan penyuluhan keagamaan antara lain meliputi: soal perkawinan, zakat, wakaf, haji, pemberdayaan masjid, dakwah, kerukunan antar dan intern umat beragama, dan hal keagamaan lainnya.

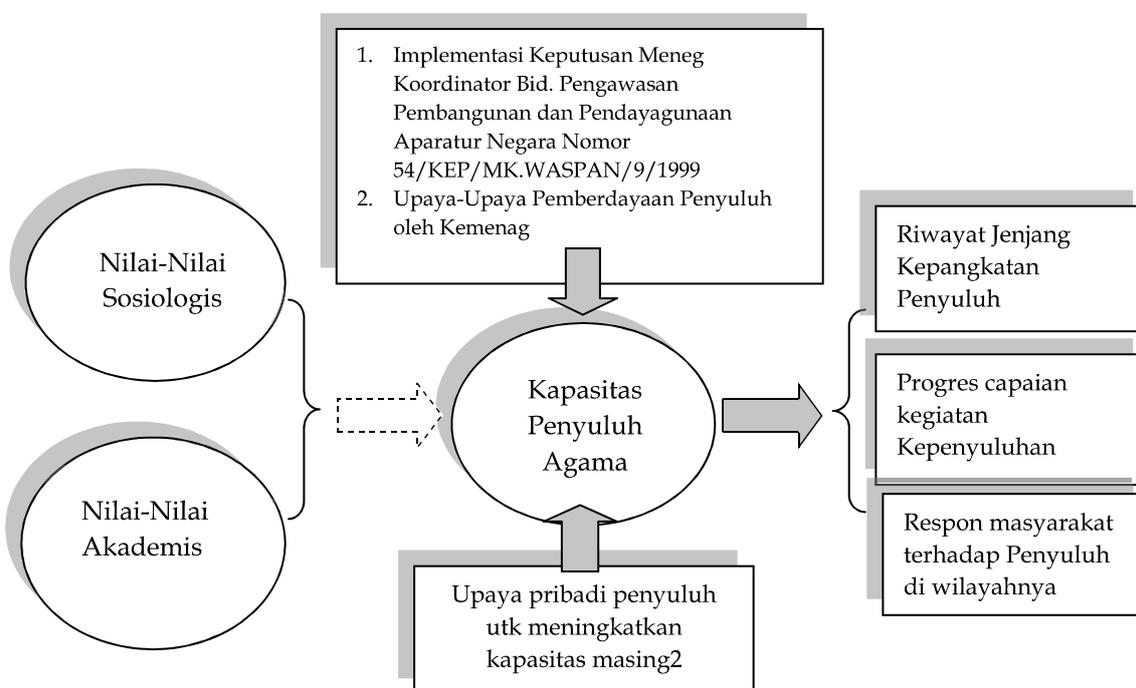
Penelitian ini akan mengevaluasi sejauhmana implementasi Keputusan Meneg Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 dan upaya-upaya yang dilakukan Kementerian Agama dalam peningkatan kapasitas penyuluh. Proses penelitian ini dilakukan melalui beberapa tahapan. *Pertama*, mengidentifikasi sejauh mana kebijakan Keputusan Meneg Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Tahun 1999 diketahui, dipahami, dan

dilaksanakan oleh para penyuluh. *Kedua*, mengidentifikasi apa saja program pemberdayaan penyuluh yang telah dilaksanakan oleh Kementerian Agama. *Ketiga*, mengevaluasi efektifitas kebijakan (Kepmenkowsabngpan Tahun 1999) dan program terkait pemberdayaan penyuluh agama dalam meningkatkan kapasitas penyuluh.

Untuk melihat efektivitas kebijakan dan upaya-upaya pemberdayaan terhadap penyuluh maka ada 3 hal yang menjadi perhatian, yaitu: (a)

melihat kapasitas penyuluh berdasarkan jenjang kepangkatan penyuluh yang diatur dalam Kepmenkowsabngpan tahun 1999; (b) melihat kapasitas penyuluh agama berdasarkan informasi (ekspektasi) dari masyarakat binaan; dan (c) melihat sejauh mana keberhasilan penyuluh dalam melaksanakan tugas kepenyuluhan berdasarkan progres yang dicapai kelompok binaan.

Secara lebih jelas kerangka berfikir penelitian ini dapat dilihat dalam *flow cart* berikut ini.



Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Pengumpulan data di lapangan dilakukan melalui wawancara, *Focus Group Discussion* (FGD), observasi, dan studi dokumen atau literatur. Wawancara dilakukan terhadap beberapa *key informant* yaitu para pejabat Kementerian Agama Kota Medan dan para Kepala KUA, para penyuluh agama, dan anggota masyarakat. Observasi dilakukan di Kantor Kementerian Agama Kota Medan dan di tempat para Penyuluh Agama bertugas. Studi dokumen dan literatur

dilakukan untuk melihat strategi yang digunakan oleh para Penyuluh Agama dalam pengajuan angka kreditnya dan yang berkaitan dengan substansi penelitian ini.

Data yang berhasil dikumpulkan, diolah melalui tahap editing, klasifikasi, komparasi dan penafsiran untuk memperoleh pengertian baru. Penelitian ini dilakukan di Kota Medan yang merupakan representasi Islam perkotaan. Daerah ini juga secara sosiologis dan kultural merupakan representasi penelitian di wilayah Sumatera. Di

sampling itu berdasarkan data dari Ditjen Buddha, ada juga penyuluh PNS agama Buddha di kota ini. Adapun waktu penelitian dilakukan selama 11 hari.

Sekilas Kota Medan

Kota Medan adalah Ibukota Propinsi Sumatera Utara yang merupakan salah satu kota besar di Indonesia setelah Jakarta. Kota Medan merupakan kota terbesar di Sumatera dan ketiga terbesar di Indonesia, setelah Jakarta dan Surabaya. Sebagai ibukota provinsi, Medan berpenduduk multi ras dan etnis sehingga memiliki latar belakang beragam. Keragaman agama masyarakat mengindikasikan keragaman etnis. Keragaman etnis dan agama itu merupakan khazanah kekayaan budaya bangsa yang perlu dijaga, dilestarikan dan dikelola sedemikian rupa, sehingga tercipta rajutan persatuan yang kokoh dalam kehidupan masyarakat. Namun di sisi lain, keragaman itu berpotensi memicu konflik yang sering kita temui dalam kehidupan masyarakat. Keadaan demikian terjadi di daerah mana saja, tidak terkecuali di Kota Medan.

Ada suatu mekanisme yang dimiliki dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari oleh masyarakat Kota Medan sehingga dengan keragaman itu dapat meredakan timbulnya konflik. Di antara mekanisme dimaksud adalah *dalihan na tolu* dan sistem kekerabatan yang dimanifestasikan dalam bentuk marga yang menjadi perekat dalam kehidupan bermasyarakat. Namun, sekarang kelihatannya sudah tidak seperti dahulu kekuatan mekanisme tersebut (Wawancara dengan Junindra Banurea, 11 April 2013).

Sebagai kota yang berada pada pusat Ibu Kota Provinsi Sumatera Utara, penataan struktur pemerintahan dan sosial kemasyarakatan sudah ditata sedemikian rupa. Kaitannya,

Kementerian Agama Kota Medan yang tidak diotonomikan, memiliki hubungan yang erat dengan bagian-bagian yang ada pada Pemerintahan Kota Medan, seperti adanya Kepala Bagian Agama dan Pendidikan (Wawancara dengan Suaidi Lubis, tanggal 30 April 2013)

Dilihat dari segi persebaran penduduk di Propinsi Sumatera Utara pada umumnya, Kota Medan berpenduduk paling banyak. Dari jumlah 12.985.075 jiwa penduduk Propinsi Sumatera Utara pada tahun 2010, sebanyak 2.109.339 jiwa (16,24 persen) menjadi penduduk Kota Medan dengan tingkat kepadatan penduduknya yakni sebanyak 7.957 orang per kilo meter persegi (BPS Sumatera Utara, 2010: 6) Keadaan demikian dapat dimengerti karena Kota Medan sebagai Ibukota Propinsi yang menjadi pusat perekonomian masyarakat.

Masyarakat Kota Medan tidak hanya plural dalam etnis dan budaya, tetapi juga dalam agama. Agama yang dianut masyarakat meliputi Islam, Kristen, Katholik, Budha, Hindu dan kemudian Khonghucu. Untuk memobilisasi potensi kehidupan beragama, banyak organisasi keagamaan didirikan, baik itu Islam, Kristen dan lainnya. Seluruh organisasi keagamaan yang ada pada tingkat nasional, terdapat pula di Kota Medan ini.

Kondisi masyarakat dengan heterogenitas yang tinggi ini, membuat masyarakat Kota Medan telah lama belajar berbeda dalam memeluk agama. Dalam rangka mobilisasi potensi kehidupan beragama, maka masyarakat Medan banyak memiliki berbagai organisasi sosial keagamaan, seperti; Al Wasliyah, Muhammadiyah, NU, Ittihadiyah, FPI, Perti, BKMT, PGI, PWI, PHDI dan Walubi. Dalam organisasi pemuda, mereka memiliki Pemuda Muhammadiyah, Pemuda Al Wasliyah, Jami'ah Batak Muslim Indonesia (JBMI),

HMI, Pemuda Ansor, Nasiatul Aisyiah, Pemuda Huria Kristen Batak Protestan (PHKBP), Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia (GMKI), Pemuda Katolik, Persatuan Mahasiswa Katolik Indonesia (PMKRI), Pemuda Hindu dan Persatuan Mahasiswa Budist Indonesia (PMBI), Jamaah Tabligh (FGD dengan para penyuluh, 26 April 2013).

Kota Medan dengan luas wilayah mencapai 265,10 km² dan terdiri atas 21 kecamatan ini, kepadatan penduduk mencapai 7.913 jiwa/ km² (Kota Medan Dalam Angka, 2011: 40) Penduduk Kota Medan terdiri dari berbagai macam pemeluk agama. Penduduk Muslim adalah mayoritas, dengan jumlah 1.402.176 jiwa. Penduduk Kristen berjumlah 579.171 jiwa, penduduk Katolik berjumlah 208.383 jiwa, penduduk Hindu berjumlah 39.399 jiwa dan beragama Buddha berjumlah 64.357 jiwa dan beragama Konghucu berjumlah 2.470 jiwa (Data Kantor Kementerian Agama Kota Medan, 2011). Berdasarkan informasi yang peneliti peroleh, kebanyakan umat Kristen maupun Katolik terdiri atas etnis Batak, terutama Batak Karo. Sedangkan umat Buddha mayoritas etnis Cina.

Sebagai masyarakat yang beragama, masyarakat kota Medan mempunyai rumah ibadah cukup banyak meskipun diukur dari rasio penduduk, maka jumlah rumah ibadah itu sangat kurang. Pemeluk agama Islam di Kota Medan memiliki masjid 1.036 buah dan mushala 669 buah, umat Kristen memiliki gereja 570 buah, umat Katholik 64 buah, umat Hindu memiliki Kuil 26 buah, umat Budhha memiliki vihara 45 buah, serta umat Konghucu memiliki Klenteng 7 buah.

Mayoritas penduduk Kota Medan sekarang ialah Suku Jawa, dan suku-suku dari Tapanuli (Batak, Mandailing, Karo). Di Kota Medan banyak pula orang keturunan India dan Tionghoa. Kota Medan

merupakan salah satu kota di Indonesia yang memiliki populasi orang Tionghoa cukup banyak. Keanekaragaman etnis di Medan terlihat dari jumlah masjid, gereja, dan vihara dan Tionghoa yang banyak tersebar di seluruh kota.

Profil Penyuluh Agama Kota Medan

Dari data yang ada di Kantor Kementerian Agama Kota Medan, jumlah Penyuluh Agama sebanyak 23 orang, 22 orang merupakan Penyuluh Agama Islam dan 1 orang Penyuluh Agama Buddha. Dilihat dari tingkat pendidikan, 19 orang Penyuluh Agama berasal dari pendidikan S1 dan 4 orang berpendidikan S2. Dari 23 Penyuluh Agama Islam terdapat 2 orang yang tidak aktif dalam kegiatan sebagai penyuluh dikarenakan 1 orang merupakan impasing dari eselon V/a dan 1 orang lainnya sedang diperbantukan dalam tugas sebagai staf Kantor Kementerian Agama Kota Medan. Namun demikian dalam hal pengusulan kenaikan pangkat menurut mereka berdua belum pernah mengalami hambatan.

Apabila dilihat dari jabatan para Penyuluh Agama, terdapat 6 orang Penyuluh Agama Ahli Pertama, 11 Penyuluh Agama Ahli Muda, dan 6 Penyuluh Agama Ahli Madya. Menurut Para Penyuluh Agama Ahli Madya, mereka merasakan kesulitan dalam pengusulan angka kredit ke jabatan selanjutnya. Kesulitan dirasakan ketika harus memenuhi persyaratan penulisan karya Ilmiah, karena mereka belum dibekali dengan Diklat Penulisan Naskah. Bahkan menurut data dan informasi dari para Penyuluh, hanya ada 1 orang Penyuluh Agama Ahli Madya yang pernah mengikuti diklat tersebut. Selain kesulitan tersebut, para Penyuluh Agama juga tidak membiasakan diri untuk menulis terutama ketika akan memberikan penyuluhan kepada jemaat.

Metode Bimbingan dan Penyuluhan

Dalam menjalankan tugasnya, para Penyuluh Agama tampak bersemangat terutama yang berkaitan dengan penerangan masalah-masalah keagamaan. Para penyuluh juga melakukan bimbingan terkait masalah keagamaan, baik kepada anak-anak, remaja maupun orang tua. Pada kesempatan tersebut peneliti tidak pernah mendengar para Penyuluh Agama Islam menjelaskan kebijakan-kebijakan Kementerian Agama RI yang disampaikan kepada masyarakat, misalnya tentang haji, wakaf dll. Penyuluhan keagamaan lebih menekankan pada pelaksanaan ibadah ritual dan tasawuf.

Metode bimbingan dan penyuluhan yang dilakukan oleh para penyuluh agama, dilaksanakan dengan beberapa metode, di antaranya ceramah, diskusi dan tanya jawab, serta menggunakan LCD (observasi di Kecamatan Medan Deli, Medan Tuntungan, Medan Belawan, 22 April-2 Mei 2013). Ada juga Penyuluh Agama Islam yang sudah menggunakan kitab tertentu, seperti misalnya Hasanudin menggunakan kita fiqh bermazhab Syafii (Wawancara dengan Hasanudin, 28 April 2013). Kalangan yang mendapatkan materi keagamaan dari para penyuluh antara lain anak-anak, remaja, ibu-ibu, dan orang tua. Metode yang sering dipakai oleh Penyuluh Agama Islam untuk kelompok anak-anak menggunakan metode ceramah dan berhadapan langsung. Sedangkan untuk kegiatan para remaja, selain menggunakan metode ceramah juga menggunakan fasilitas LCD.

Materi yang disampaikan oleh para penyuluh relatif bervariasi. Ketika Penyuluh Agama Islam berhadapan dengan anak-anak maka yang disampaikan adalah materi *iqra*, bacaan al-Quran dan dasar-dasar keislaman. Ketika berhadapan dengan para remaja, materi yang disampaikan seputar keislaman dan gaya hidup remaja perkotaan. Sedangkan

pengajian untuk ibu-ibu dan bapak-bapak diisi dengan kajian fiqh dan tasawuf.

Selanjutnya, mengenai pengetahuan para penyuluh agama tentang Keputusan Menteri Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/WASBANG/9/1999 dan aplikasinya di lapangan, muncul dua pendapat. *Pertama*, penyuluh hanya sekedar mengetahui adanya peraturan tersebut. *Kedua*, memahami peraturan tersebut sekedar apa yang menurut mereka anggap penting sebagaimana halnya disampaikan oleh salah seorang Penyuluh Agama Islam, "saya pernah dengar tentang peraturan tersebut, namun tidak hafal isinya." (Wawancara dengan Hasanudin, 10 April 2013).

Bagi penyuluh agama yang hanya sekedar mengetahui adanya peraturan tersebut, tampaknya "tidak ambil pusing" dengan pengajuan untuk mencapai angka kredit. Ketika sudah dalam masa pengajuan angka kredit mereka mengambil bahan-bahan yang sudah ada "filenya", bahkan kelihatan keseragaman tanda tangan dan absensi dari para jamaah. Hal ini terlihat pada laporan-laporan penyuluh yang ada di Kantor Kementerian Agama Kota Medan untuk mendapatkan pangkat tertentu (FGD dengan para penyuluh, 10 April 2013). Dengan melihat hasil laporan-laporan Penyuluh Agama Islam terlihat bahwa mereka bekerja hanya untuk memenuhi standard minimal penilaian angka kredit. Bahkan, salah satu penyuluh mengidentikkan pekerjaan yang mereka lakukan sebagai seorang penceramah, "menurutku pekerjaan penyuluh identik dengan penceramah." (Wawancara dengan M. Abdulah Amin Hsb, 10 April 2013).

Berdasarkan laporan dari para penyuluh diperoleh beberapa fakta yakni: *Pertama*, bentuk laporan penyuluh tidak seragam. Artinya sampai saat ini tidak ada pelatihan ataupun media pemberdayaan

penyuluh untuk dapat memahami bagaimana menuliskan laporan kegiatan penyuluhan dengan benar dan sesuai standarisasi laporan Kementerian Agama. *Kedua*, tidak jelasnya pencapaian indikator kerja dari penyuluh yang menyebabkan kinerja mereka terkesan sekedarnya saja. Padahal, jika para penyuluh memahami bagaimana suatu indikator laporan kegiatan dibentuk, mereka akan memahami juga bagaimana mengemas suatu kegiatan penyuluhan agar dapat mencapai target yang ditentukan. *Ketiga*, klasifikasi masyarakat daerah binaan yang baik secara kategori maupun jumlah tidaklah rasional. Bagaimana tidak, satu orang penyuluh harus melakukan binaan terhadap 1 kecamatan yang mencapai lebih dari tiga belas ribu warga. Artinya secara sistem memang kinerja penyuluh sengaja dibuat tidak efektif. *Keempat*, proses penyuluhan yang dilakukan oleh para penyuluh tidaklah sinergi dengan “sistem” dakwah yang sudah ada di masyarakat. Penyuluh secara teknis lebih menjalankan fungsi mereka sebagai ustadz atau penceramah saja, bukan sebagai bagian dari fungsi pegawai pemerintah. Kemudian hal tersebut membuat para penyuluh itu sendiri secara tidak langsung “bersaing” dengan para mubaligh daerah yang tentu saja lebih dekat dan diterima oleh masyarakat. Sehingga membuat peran penyuluh menjadi kembali tidak efektif.

Kemudian bagi yang berpendapat *kedua*, mengemukakan bahwa dalam peraturan tersebut terlalu banyak itemnya, sehingga yang perlu dipahami adalah yang dibutuhkan dan sesuai dengan apa yang dapat mereka lakukan. Para penyuluh juga masih membuka-buka peraturan tersebut ketika dikonfirmasi tentang beberapa item yang tercantum dalam peraturan tersebut (FGD dengan para penyuluh, 10 April 2013). “*Bukannya tidak paham dengan isi peraturan tersebut, namun terlalu banyak kalau semuanya dihafal, maka yang saya perlukan saja yang dicermati*”

(Wawancara dengan Hasanudin, 10 April 2013).

Dalam hal kejangkutan, untuk mencapai jenjang tersebut, para penyuluh tidak mengalami kesulitan. Hal ini dapat dilihat dalam tabel biodata penyuluh di atas, yang rata-rata 2 tahun sekali mereka dapat naik ke jenjang berikutnya. Lebih-lebih bagi mereka yang aktif melakukan kegiatan penyuluhan misalnya dalam sebulan mereka mempunyai 10 binaan, tidak mengalami kesulitan dalam mengajukan angka kredit. Hal tersebut dapat terjadi karena ketika penyuluh aktif melakukan penyuluhan dalam seminggu 2 tempat saja mereka dapat naik tingkat, walaupun KUM-nya kecil. Karena selain penyuluh melakukan ceramah keagamaan mereka juga terlibat dalam kegiatan-kegiatan kepanitiaan MTQ, MDA dan menjadi MC pada kegiatan tingkat nasional. “*Ketika mereka rutin melakukan kegiatan penyuluhan di dua tempat saja tiap minggu, mereka dapat naik tingkat*” (Wawancara dengan Junindra B, tanggal 10 April 2013).

Walaupun demikian, ada juga kesulitan-kesulitan yang dialami oleh para penyuluh dalam memenuhi KUM-nya. Terutama bagi penyuluh yang merupakan alih fungsi dari jabatan struktural eselon V pada Kantor Kementerian Agama Kab/Kota, mereka tidak terbiasa berceramah dan mengisi kegiatan keagamaan. Bahkan ada yang memiliki keterbatasan fisik misalnya suara tidak jelas, dan keterbatasan penglihatan. Dengan keterbatasan tersebut mereka kesulitan untuk mengumpulkan angka kreditnya, dan mereka terkesan “hanya menunggu waktu pensiun”. Bahkan ada beberapa penyuluh yang laporan administratifnya selalu lengkap dan tepat waktu, tetapi diragukan “realitas” penyuluhannya di lapangan oleh atasan mereka sendiri (Wawancara dengan Susilawati, 26 April 2013).

Bagi penyuluh yang sudah mencapai jenjang III/d yang akan ke IV/a juga mengalami kesulitan, karena menurut mereka syarat kenaikan jenjang lebih sulit. Mereka harus menyiapkan tulisan ilmiah sedangkan mereka belum terbiasa menulis. Untuk naik ke jenjang IV/b, penyuluh juga mengalami kesulitan. Oleh karena itu, ketika penyuluh sudah mencapai golongan IV/a, mereka merasa sudah final sehingga untuk bisa ke jenjang IV/b harus pindah ke jabatan struktural (Wawancara dengan Ali dan Junindra, 25 April 2013). Kondisi ini menimbulkan polemik bagi para pejabat struktural, karena para penyuluh setiap dua tahun sekali bisa meningkatkan jenjangnya, sedangkan para pejabat struktural hanya setiap 4 tahun sekali, itupun kalau lancar, sehingga mereka merasa tersaingi (Wawancara dengan Abd. Manan, 28 April 2013).

Mudahnya kenaikan pangkat para penyuluh tersebut, menjadi motivasi para penyuluh untuk bertahan di jabatan fungsional mereka. Lain halnya ketika para penyuluh sudah mencapai jenjang IV/a maka dianggap sudah maksimal. Namun demikian, bagi Peter Lim, Penyuluh Agama Budha Kota Medan tidak mengalami kesulitan dalam hal PAK, karena sudah terbiasa menulis dan menjadi narasumber di berbagai tempat. Menurut Peter Lim, ia sudah terbiasa mengisi acara keagamaan di TVRI dan RRI Kota Medan dan menulis di berbagai media masa. Peter Lim melakukan penyuluhan di vihara kalau memang ada undangan dari vihara, namun ketika tidak ada undangan di lebih memilih untuk tidak datang ke vihara tersebut. Dia mengatakan, *“jangan sekali-kali masuk ke salah satu vihara, bisa diusir nanti”* (Wawancara dengan Peter Lim, 30 April 2013).

Selain itu, aktifitas Peter Lim sebagai motivator di berbagai perusahaan di Kota Medan yang membuat dia tidak merasa

kesulitan untuk memperoleh “anggaran” transportasinya sebagai penyuluh agama. Meskipun diakuinya, seharusnya hal semacam ini menjadi perhatian pemerintah dalam memberdayakan penyuluh.

Kemudian, saat ditanyakan perihal cukup atau tidaknya jumlah penyuluh Buddha yang hanya satu orang untuk seluruh Kota Medan, Peter Lim memberikan jawaban: *“dibandingkan jumlah, saya lebih mengharapkan kualitas yang seragam dari para penyuluh di lapangan”*

Di samping itu, selain kesulitan dalam memperoleh KUM, ada juga kesulitan alat transportasi. Para penyuluh merasakan jauh dari wilayah binaanya sehingga memerlukan biaya transportasi yang tidak sedikit. Terlebih dengan banyaknya aktifitas penyuluhan yang dilakukan pada malam hari. Para penyuluh merasa kesulitan mengumpulkan masyarakat pada jam kerja PNS, dan lokasi binaan yang sangat jauh, ± 35 km dari lokasi tempat tinggal para penyuluh untuk sekali perjalanan. Dengan demikian penyuluh terpaksa mengambil lebih banyak gaji mereka untuk sampai ke tempat tugasnya. Bahkan tidak dapat dipungkiri jika ada penyuluh yang secara terang-terangan meminta “belas kasihan” warga atau pengurus majlis talim agar memahami kondisinya yang serba kekurangan untuk dapat hadir mengisi kegiatan penyuluhan di majlis talim tersebut.

Para penyuluh, selama ini merasa tidak diperhatikan oleh pemerintah, karena sejak tahun 2007 tunjangan penyuluh agama belum pernah naik, terlebih jika mengharapkan kesejahteraan lainnya seperti sarana prasarana, alat transportasi (FGD dengan para penyuluh, 26 April 2013). Kondisi ini berbeda jauh apabila dibandingkan dengan penyuluh pertanian misalnya, dari segi perolehan tunjangan dan fasilitas yang mereka peroleh kelihatannya jauh sekali.

Pembinaan Penyuluh Agama

Peran Kementerian Agama RI dalam membina para penyuluh agama di Kota Medan masih sangat terbatas. Menurut para penyuluh, mereka jarang sekali diundang oleh Kementerian Agama Pusat dalam suatu kegiatan yang bertujuan meningkatkan kualitas dan kapasitas SDM. Dari 22 Penyuluh Agama Islam Kota Medan masih ada 8 orang Penyuluh Agama Islam yang belum mengikuti diklat penyuluh. Sedangkan 10 orang lainnya baru diikutsertakan dalam Diklat Penyuluh Agama Islam Tingkat Dasar. Adapun 2 penyuluh agama lainnya pernah mengikuti diklat penyuluh tingkat lanjut. Namun untuk kegiatan-kegiatan yang sifatnya meningkatkan kapasitas SDM para penyuluh, pemerintah pusat kurang memperhatikan, misalnya bantuan beasiswa pendidikan bagi para penyuluh dan pelatihan penulisan ilmiah.

Kementerian Agama pusat pernah memberikan satu kendaraan dinas roda dua bagi Penyuluh Agama Islam Teladan tahun 2011, namun untuk mengambilnya juga memerlukan biaya sekitar 4 juta untuk pengurusan administrasi (Wawancara N, 26 April 2013). Sedangkan untuk penyuluh teladan tahun 2012 tidak diberikan kendaraan dinas. Menurut Romsil, tahun depan akan diusahakan bagi para Penyuluh Agama Islam Teladan diberikan penghargaan misalnya kendaraan dinas atau naik haji (Wawancara dengan Romsil Harahap, 1 Mei 2013). Sedangkan untuk memperlancar tugas para penyuluh, seperti laptop ataupun komputer, Kementerian Agama juga belum menyediakan. Para penyuluh mengusahakan masing-masing, sehingga untuk membuat laporan, para penyuluh terkadang merasa kesulitan (FGD dengan para penyuluh, 26 April 2013).

Salah satu hal positif yang menjadi pendorong bangkitnya kinerja penyuluh di lingkungan Kementerian Agama Kota Medan adalah turut sertanya Kepala

Seksi Pekapontren dan Penamas dalam pelaksanaan sosialisasi kegiatan magrib mengaji yang digagas oleh Menteri Agama RI yang kemudian disosialisasikan oleh para penyuluh Agama Islam kepada para warga dan majelis-majelis talim dengan memberdayakan tenaga para penyuluh Kota Medan.

Dari hasil FGD dengan para Kasi di Kankemenag Kota Medan, keterbatasan anggaran menjadikan kendala pemberdayaan untuk para penyuluh. Kegiatan penyuluh selama ini mengikuti kegiatan pengajian yang sudah ada di masyarakat. Para penyuluh belum melakukan improvisasi kegiatan di lapangan, di samping memang keterbatasan para penyuluh untuk memahami Keputusan Menteri Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/WASBANG/9/1999.

Untuk meningkatkan kualitas para penyuluh, sejak awal tahun 2013 Kantor Kementerian Agama Kota Medan mengadakan program Gemmar Mengaji. Kegiatan tersebut minimal terdapat satu tempat di setiap kecamatan. Selain itu juga ada safari dakwah yang dilakukan oleh para penyuluh yang diselenggarakan dalam rangka mengaktifkan para Penyuluh Agama Islam dalam kegiatan keagamaan sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Manan (FGD dengan para pejabat di lingkungan Kementerian Agama Kota Medan, 29 April 2013).

Setiap hari Senin sampai Jumat para penyuluh agama melakukan absensi di Kantor Kementerian Agama Kota Medan. Setelah melakukan absensi para penyuluh melakukan apel pagi dan dilanjutkan dengan kegiatan rapat para penyuluh dengan pejabat atasannya sesuai agenda Kementerian Agama Kota Medan. Sedangkan setelah absensi

hari Jumat, para penyuluh melakukan rapat Pokjaluh dengan agenda evaluasi kegiatan yang telah lalu dan kegiatan seminggu yang akan datang. Sehingga kegiatan Penyuluh Agama Islam dapat terkontrol setiap minggunya pada saat rapat hari senin dan hari jumat.

Dari hasil FGD dengan para pejabat di Kantor Kementerian Agama Kota Medan, ke depan akan diperketat tentang aturan bagi penyuluh untuk tidak boleh beralih fungsi menjadi pejabat struktural. Sedangkan bagi para penyuluh yang dialihfungsikan menjadi staf di bidang tertentu akan dikembalikan sebagaimana tugas para penyuluh. Untuk lebih memaksimalkan tugas para penyuluh, ke depan para penyuluh agama juga akan lebih diaktifkan dalam kegiatan-kegiatan keagamaan seperti MTQ, MDA, dan TPQ.

Ketika peneliti berdialog dengan masyarakat yang menjadi binaan para penyuluh agama dapat diperoleh beberapa informasi yang dapat dikelompokkan menjadi dua: *Pertama*, warga sudah mengetahui keberadaan penyuluh. *Kedua*, warga belum pernah mengetahui keberadaan penyuluh agama. Terkait hal tersebut, menurut warga yang sudah mengetahui keberadaan para penyuluh, seharusnya Penyuluh Agama Islam lebih banyak dalam berkisah di masyarakat, tidak hanya berceramah namun juga terjun langsung bersama-sama masyarakat dan menyelesaikan persoalan-persoalan keagamaan di masyarakat (Wawancara dengan Rijal, 1 Mei 2013). Sedangkan bagi warga yang belum pernah mengetahui keberadaan Penyuluh Agama Islam, mengaku sangat senang ketika mereka melihat dan mengikuti kegiatan yang dilakukan oleh penyuluh Agama. Menurut mereka keberadaannya sangat diharapkan, karena dengan keberadaan para Penyuluh Agama di masyarakat dapat dilihat bahwa pemerintah masih peduli terhadap kehidupan keagamaan.

Bahkan masyarakat berharap agar jumlah Penyuluh Agama ditambah sehingga masyarakat di daerah terpencil dapat turut dibina.

Faktor Pendukung

Beberapa faktor pendukung kinerja Penyuluh Agama dalam melakukan pelayanan keagamaan yakni: a). Penyuluh Agama Islam Kota Medan masih mempunyai semangat pengabdian, keikhlasan dan hanya mengharap semata-mata pahala dari-Nya, begitu juga dengan penyuluh Agama Budha; b). Ada beberapa penyuluh yang merasa menikmati tugasnya sebagai seorang penyuluh sehingga bukan menjadi beban bagi mereka; c). Ada kebanggaan tugas para penyuluh yang merasa mengemban tugas negara, sehingga dengan kondisi "apapun" mereka berusaha melakukan tugas tersebut; c). Adanya kompetensi lain yang dimiliki para penyuluh Kota Medan (seperti menjadi dosen honorer, motivator, dll) sehingga mereka masih dapat melaksanakan fungsi penyuluhan agama mereka meskipun dalam kondisi serba dalam keterbatasan; d). Kebutuhan masyarakat yang haus akan ilmu agama dan kegiatan-kegiatan keagamaan di Kota Medan sehingga membuat penyuluh mudah diterima dalam menjalankan fungsinya; e). Budaya toleransi antar umat beragama yang sangat kuat di Kota Medan; f). Pemerintahan Kota Medan mendukung kegiatan keagamaan, bahkan telah mengucurkan dana untuk berbagai kegiatan keagamaan selama ada kejelasan prosedur pengajuan dan lembaga yang mengajukan.

Faktor Penghambat

Adapun faktor-faktor yang menghambat kinerja Penyuluh Agama dalam melakukan pelayanan keagamaan adalah sebagai berikut: a). Ada penyuluh

agama yang “minder” untuk tampil di muka umum sebagai penceramah, ketika adapenyuluhlebihsenior;b). Keterbatasan fasilitas yang disiapkan oleh Kemenag sehingga ada kalanya menghambat tugas dan fungsi penyuluh, seperti alat transportasi, *laptop/computer*, dan juga bangku/meja untuk bekerja di kantor; c). Tunjangan penyuluh agama dari tahun 2007 belum pernah naik, padahal untuk kebutuhan penyuluhan ke lapangan dari tahun-ke tahun sudah meningkat; d). Para penyuluh tidak punya target pembinaan keagamaan dan lokasi yang terlalu luas sehingga hasil pembinaan keagamaan di masyarakat belum jelas; e). Penyuluh agama di Kota Medan masih terbatas, sedangkan masyarakat masih memerlukan lebih banyak penyuluh agama. Ada juga penyuluh yang kurang aktif di masyarakat karena merupakan impasing dari eselon V/a dan ada penyuluh agama yang diperbantukan dalam tugas sebagai staf di Kankemenag Kota Medan sehingga tidak bisa menjalankan tugas kepenyuluhannya; f). Penyuluh agama kurang memaksimalkan waktu untuk membina masyarakat sesuai tugas yang harus diselesaikan oleh para penyuluh, sehingga banyak waktu luang yang kurang bisa dimanfaatkan; g). Ketidakjelasan arah fungsi teknis penyuluh di lapangan sehingga para penyuluh agama lebih menjalankan fungsi penceramah dibandingkan sebagai pejabat fungsional pemerintah.

Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, Secara umum para penyuluh agama memahami sebagian isi dari Kepmenkowasbangpan tahun 1999, namun ada sebagian yang tidak memahaminya. Mereka memahami sebagian peraturan tersebut ketika mereka membutuhkannya. Ada beberapa penyuluh agama yang mengalami kesulitan untuk mendapatkan angka

kredit, karena adanya keterbatasan SDM, dan alat pendukung lainnya. *Kedua*, kegiatan pemberdayaan untuk para penyuluh dirasakan masih kurang sehingga SDM-nya sangat terbatas. Penyuluh belum siap ketika berhadapan dengan masyarakat yang cenderung lebih dinamis; *Ketiga*, faktor-faktor penghambat: adanya semangat pengabdian dan keikhlasan para penyuluh agama dirasakan masih kurang. Jumlah penyuluh agama di Kota Medan belum sebanding dengan jumlah penduduk yang ada, dan monitoring yang dilakukan oleh pemerintah pusat sangat terbatas sehingga belum dapat diketahui hasilnya. Selain itu, sarana dan prasarana yang disiapkan oleh pemerintah sangat terbatas sehingga menghambat kerja para penyuluh di lapangan; *Keempat*, faktor-faktor pendukung: sebagian besar masyarakat masih menginginkan adanya penyuluh agama, karena mereka beranggapan bahwa ketika masih ada penyuluh agama, maka pemerintah dianggap masih peduli terhadap kehidupan keagamaan rakyatnya; Masyarakat masih merasa kesulitan ketika mengundang para penyuluh agama pada waktu di luar jam kerja, karena tempat tinggal mereka cukup jauh. Sebagian penyuluh agama kurang menarik ketika menyampaikan “ceramahnya” dibanding para ulama di Kota Medan; Menurut sebagian masyarakat, para penyuluh agama lebih banyak menjelaskan tentang persoalan-persoalan ritual keagamaan, namun sedikit sekali menjelaskan kebijakan-kebijakan pemerintah khususnya dalam persoalan keagamaan yang perlu disosialisasikan kepada masyarakat.

Selain kesimpulan di atas, terdapat beberapa rekomendasi antara lain: *Pertama*, Kementerian Agama perlu meningkatkan SDM para Penyuluh Agama melalui pendidikan, diklat-diklat, workshop, dan lokakarya yang berjenjang sesuai keahlian para penyuluh

sehingga para Penyuluh Agama lebih mudah dalam meningkatkan jenjang karirnya; *Kedua*, Kementerian Agama perlu mengalokasikan alat transportasi dan penunjang administrasi untuk meningkatkan kinerja para penyuluh agama; *Ketiga*, Penyuluh Agama perlu mengoptimalkan fungsi Penyuluh Agama sebagai “corong pemerintah”

terhadap berbagai kebijakan pemerintah dalam bahasa agama, bukan hanya sebagai penceramah keagamaan; *Keempat*, Kantor Kementerian Agama Kota Medan agar berkoordinasi dengan berbagai instansi atau perusahaan secara lebih aktif agar para penyuluh dapat masuk secara sistemik ke lingkungan instansi atau perusahaan tersebut.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Amirullah. *Metodologi Dakwah Islam*. Yogyakarta: Maitda, 1986.
- Arifin. *Pedoman Pelaksanaan Bimbingan dan Penyuluhan*. Jakarta: IKAPI, 1994.
- Arifin. *Pokok Pikiran Bimbingan dan Penyuluhan*. Jakarta: Bulan Bimbingan, 1976.
- A. Surjadi. *Dakwah Islam Dengan Pembangunan Masyarakat Desa*. Bandung: Mandar Maju, 1989.
- Badan Pusat Statistik, Kota Medan Dalam Angka 2011. Medan: BPS Kota Medan, 2012.
- Departemen Agama. *Al-Quran dan Terjemahan*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1990.
- . *Buku Panduan Pelaksanaan Tugas Penyuluhan Agama*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2003.
- . *Himpunan Peraturan Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2000.
- . *Panduan Tugas Operasional Penyuluhan Agama Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.
- Helmy, Masdar. *Dakwah dalam Pembangunan*. Semarang: Toha Putra, 1973.
- Naskah Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Kepala Badan Kepegawaian Negara Nomor: 574 Tahun 1999 dan Nomor: 178 Tahun 1999 Tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya.
- Naskah Sambutan Direktur Penerangan Agama Islam, Dra. Hj. Euis Sri Mulyani, M.Pd pada acara pembukaan Orientasi dan Konsultasi Tenaga Publikasi Keagamaan yang diselenggarakan Direktorat Penerangan Agama Islam, Ditjen Bimas Islam, Kemenag RI, di Hotel Madani, Medan, lihat di <http://bimasislam.kemenag.go.id>
- Naskah Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Kepala BKN Nomor. 54 Tahun 1999 dan Nomor 178 Tahun 1999.
- Naskah Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Kepala Badan Kepegawaian Negara nomor: 574 tahun 1999 dan nomor: 178 tahun 1999 tentang jabatan fungsional penyuluh agama dan angka kreditnya.
- Nuridin, A. Fauzie. *Islam dan Perubahan Sosial*. Semarang: Realitas Press, 2005.

Muhaemin Abda, Slamet. *Prinsip-prinsip Metodologi Dakwah*. Surabaya: Usaha Penerbit Nasional.

Sensus Penduduk tahun 2010 Provinsi Sumatera Utara, BPS Sumatera Utara 2010

Sukardi, Dewa Ketut. *Proses Bimbingan dan Penyuluhan*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1995.

Sulastini, Ambar Teguh. *Kemitraan dan Model Pemberdayaan*. Yogyakarta: Gava Media, 2004.

Syukri, Asmaini. *Dasar-Dasar Strategi Dakwah Islam*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1987.

Masalah, Kebutuhan, dan Pelayanan Keagamaan di Kawasan Perbatasan Kabupaten Karimun

Abdul Jamil

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI

Email: ajamilwahab@gmail.com

Diterima redaksi tanggal 3 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 19 Agustus 2014

Abstract

Karimun Regency is located in the periphery of Indonesia, located on the shores and bordering international shipping lanes. As a territory on the border, Karimun is a strategic area. Its strategic position means that Karimun is plagued with a number of issues, including religious ones. This qualitative study describes the development of religious service by the local offices of the Ministry of Religious Affairs—both its successes and its limits. This study suggests that there are “gaps” in the organizational structure between the Ministry of Religious Affairs in Jakarta with the local offices. This study argues that discrimination in the carrying out of religious service occurs. It is the leadership that has the capacity to deal with the deficiencies in organizational structure. It needs to address this issue; if not, the disharmony amongst interreligious groups in Karimun will continue.

Keywords: Border Area, Karimun Regency, Religious Services.

Pendahuluan

Persoalan di wilayah perbatasan memang sangat kompleks. Kompleksitas sosial budaya ini semestinya bisa dipotret secara utuh untuk memperoleh gambaran lengkap mengenai keadaan di sana. Persoalan di wilayah perbatasan tersebut,

Abstrak

Kabupaten Karimun merupakan salah satu kabupaten terluar dari wilayah Indonesia, karena wilayah lautnya yang berbatasan dengan jalur pelayaran internasional. Sebagai daerah perbatasan, Karimun merupakan daerah yang strategis, namun sebagai kawasan perbatasan tentunya memiliki sejumlah persoalan, termasuk di bidang pelayanan Keagamaan. Melalui penelitian dengan menggunakan pendekatan kualitatif diketahui gambaran tentang perkembangan pembangunan di bidang pelayanan keagamaan yang dilakukan oleh Kantor Kementerian Agama, baik sisi-sisi keberhasilannya maupun adanya beberapa fenomena yang kurang sesuai harapan. Nampak adanya “kesenjangan” dalam hal kebijakan struktur organisasi yang ditetapkan Kementerian Agama Pusat dengan kebutuhan Kankemenag di lapangan. Hal ini berimplikasi pada adanya diskriminasi dalam pelayanan keagamaan. Pada sisi lain, *leadership* yang seyogyanya mampu ‘menambal’ kekurangan dalam struktur organisasi juga terasa masih belum sesuai harapan, sehingga masih menyisakan disharmoni dalam hubungan antarumat beragama di Kabupaten Karimun.

Kata Kunci: Kawasan Perbatasan, Kabupaten Karimun, Pelayanan Keagamaan.

tidak hanya aspek keamanan, infrastruktur, ekonomi, dan pariwisata, tetapi juga meliputi banyak aspek menyangkut kehidupan sosial, kebudayaan, dan keagamaan. Aspek-aspek ini sudah sepatutnya tidak diabaikan dalam setiap kebijakan pembangunan di wilayah perbatasan. Dari hasil beberapa

penelitian tentang kawasan perbatasan, di antaranya hasil kajian Puslitbang Kesos, Badan Pendidikan dan Penelitian Kesejahteraan Sosial, Kementerian Sosial tentang Pemberdayaan Masyarakat Kawasan Perbatasan di Kabupaten Bengkayang, Kalimantan Barat, diketahui adanya beberapa persoalan, yaitu: 1). sumber-sumber pelayanan masyarakat yang bisa diakses penduduk umumnya masih sangat terbatas; 2). kemampuan penduduk untuk mengelola sumber daya alam (pertanian, perkebunan, peternakan, dan perikanan) belum cukup memadai; 3). sumber daya sosial khususnya yang didasarkan pada keagamaan belum mampu didayagunakan untuk penanggulangan masalah kesejahteraan sosial; dan 4). masih minimnya infrastruktur desa.

Salah satu daerah yang dikategorikan sebagai perbatasan adalah Kabupaten Karimun. Kabupaten ini merupakan salah satu kabupaten terluar dari wilayah Indonesia karena wilayah lautnya yang berbatasan dengan jalur pelayaran internasional yaitu Selat Malaka. Di sebelah utara perairan laut Karimun berbatasan langsung dengan Selat Singapura dan Semenanjung Malaysia. Sebagai daerah perbatasan, Karimun merupakan daerah yang strategis, namun karena letaknya sebagai kawasan perbatasan, Karimun tidak luput dari sejumlah persoalan termasuk dalam hal pelayanan keagamaan, sebagaimana terjadi di kawasan perbatasan lainnya. Permasalahan yang terjadi di Kabupaten Karimun, yaitu antara lain: *Pertama*, sumber daya alam Karimun yang melimpah namun tidak dibarengi dengan tingginya kualitas sumber daya manusia, menjadi salah satu faktor penyebab banyaknya masyarakat Karimun menjadi karyawan atau buruh di Malaysia. Sementara warga Malaysia dan Singapura justeru datang berlibur ke Karimun. Hal ini pula yang mengakibatkan Karimun rentan terhadap ancaman

Transnasionalisme berupa ancaman nirmiliter baik dalam bentuk sosial budaya, ideologi, maupun paham-paham keagamaan dari luar yang mungkin tidak sesuai dengan jatidiri bangsa. *Kedua*, Kabupaten Karimun merupakan daerah kepulauan yang terdiri atas 249 buah pulau, namun hanya 54 pulau saja yang sudah berpenghuni. Secara geografis, sebagai daerah kepulauan, situasi semacam ini menimbulkan sejumlah persoalan krusial bagi upaya pemerataan pembangunan di sana, seperti minimnya infrastruktur dan terbatasnya sumber-sumber pelayanan masyarakat. *Ketiga*, kebijakan Kementerian Agama yang "sentralistik", sebagaimana tertuang dalam PMA No 13 Tahun 2012 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Instansi Vertikal Kementerian Agama, ini bisa menjadi persoalan tersendiri. Implementasi penanganan berupa program-program pembangunan di bidang keagamaan, sejatinya harus mengacu kepada akar masalah yang benar-benar dirasakan oleh masyarakat, dan bertumpu kepada sumber daya yang ada di lingkungan masyarakat.

Terkait dengan beberapa persoalan tersebut, menarik untuk dilakukan kajian tentang bagaimana pelayanan keagamaan di Kabupaten Karimun, sehingga dapat ditemukan berbagai persoalan pelayanan keagamaan di sana, baik menyangkut aspek permasalahan atau kendala, kebutuhan, bentuk-bentuk pelayanan yang telah dilakukan, sumber-sumber daya yang tersedia, aspek-aspek pelayanan keagamaan yang selama ini sudah tersedia, dan hal apa saja yang belum tersedia namun dibutuhkan masyarakat. Kajian ini penting dilakukan sebagai bahan informasi bagi perumusan dan penetapan kebijakan terkait perencanaan dan penyempurnaan pelaksanaan program pembangunan bidang keagamaan di Kabupaten Karimun di masa yang akan datang.

Dari uraian tersebut, dapat dirumuskan beberapa permasalahan penelitian yaitu: *Pertama*, bagaimana gambaran teraktual tentang pelayanan keagamaan di daerah perbatasan, dan problem apa saja yang dialami serta bagaimana kebudayaan negara tetangga berpengaruh terhadap pelayanan yang ada di Indonesia? *Kedua*, kebijakan, program, dan pembangunan fisik apa saja yang dilakukan secara spesifik oleh Kementerian Agama bagi pengembangan daerah perbatasan? *Ketiga*, sejauhmana kebutuhan masyarakat terhadap pelayanan keagamaan yang ideal di daerah perbatasan? Oleh karena itu, penelitian tentang pelayanan keagamaan di Kabupaten Karimun ini dilakukan untuk menjawab permasalahan-permasalahan tersebut di atas.

Kerangka Konseptual

Daerah Perbatasan

Daerah perbatasan dapat dimaknai sebagai sebuah wilayah yang terletak di perbatasan antar daerah dalam satu negara, atau daerah yang berada di perbatasan antar negara. Pada wilayah seperti ini komunikasi atau interaksi antar penduduk di dua daerah atau dua negara yang berbatasan biasanya berlangsung cukup intensif. Pengertian daerah perbatasan menurut UU Nomor: 26 Tahun 2007 (Dr. Suprayoga Hadi, Bappenas, Maret 2010), adalah wilayah kabupaten/kota yang berbatasan langsung dengan negara tetangga dan/atau laut lepas. Kawasan perbatasan negara meliputi kawasan perbatasan darat dan kawasan perbatasan laut termasuk pulau-pulau kecil terluar. Sedangkan pulau kecil terluar adalah pulau dengan luas area kurang atau sama dengan 2000 km² (dua ribu kilometer persegi) yang menghubungkan garis pangkal laut kepulauan sesuai dengan hukum internasional dan nasional. Di

38 Kabupaten/kota perbatasan prioritas terdapat 60 pulau dari keseluruhan 92 pulau kecil terdepan (65 %); 20 pulau berpenghuni dan 40 lainnya tidak berpenghuni.

Untuk pengelolaan kawasan perbatasan pemerintah pusat membentuk Badan Nasional Pengelola Perbatasan (BNPP) yang memiliki visi terwujudnya negara sebagai wilayah yang aman, tertib, dan maju. Visi ini diwujudkan dengan tiga capaian misi yaitu: *Pertama*, terwujudnya perbatasan sebagai wilayah yang aman, melalui peningkatan keamanan yang kondusif. *Kedua*, terwujudnya perbatasan sebagai wilayah yang tertib, melalui peningkatan kerjasama internasional, penegakan hukum, kesadaran politik, dan penetapan batas negara. *Ketiga*, terwujudnya perbatasan sebagai wilayah yang maju, melalui peningkatan kegiatan ekonomi, pembangunan sarana dan prasarana, dan SDM (Meoldoko. 2014). Kebijakan pembangunan wilayah perbatasan di Indonesia saat ini berubah orientasinya, dari "*inward looking*" menjadi "*outward looking*" sebagai pintu gerbang aktifitas ekonomi dan perdagangan dengan negara tetangga. Sedangkan pendekatannya selain keamanan, juga pendekatan kesejahteraan.

Pelayanan Keagamaan

Dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJM) Kementerian Agama Tahun 2010-2014 disebutkan bahwa Kementerian Agama memiliki misi untuk: 1). Meningkatkan kualitas kehidupan beragama; 2). Meningkatkan kualitas kerukunan umat beragama; 3). Meningkatkan kualitas Raudhatul Athfal, madrasah, perguruan tinggi agama, pendidikan agama, dan pendidikan keagamaan; 4). Meningkatkan kualitas penyelenggaraan ibadah haji; 5) Mewujudkan tata kelola pemerintahan yang bersih dan berwibawa. Kelima hal

tersebut selanjutnya ditetapkan sebagai lima bidang prioritas pembangunan di bidang keagamaan oleh Kementerian Agama untuk tahun 2010-2014. Untuk mewujudkan RPJM tersebut, selanjutnya Kementerian Agama menetapkan Rencana Strategis (Renstra) Kementerian Agama tahun 2010-2014 yang di antaranya berisi sejumlah program di bidang pelayanan keagamaan.

Berdasarkan Renstra tersebut maka yang dimaksud dengan pelayanan keagamaan dalam kajian ini adalah pelayanan keagamaan yang dilakukan oleh Kantor Kementerian Agama yang antara lain meliputi: *Pertama*, pembangunan sarana dan prasarana keagamaan berupa rumah ibadah terutama di daerah terkena bencana, dan terisolir, serta pembangunan Kantor Urusan Agama (KUA) di daerah pemekaran. *Kedua*, Pelayanan keagamaan oleh KUA (yang berbasis di tingkat kecamatan) sebagai lini terdepan dalam pelayanan keagamaan bagi masyarakat, seperti bimbingan dan pelayanan masyarakat di bidang perkawinan dan rujuk, mengurus dan membina masjid, zakat, wakaf, baitul maal dan ibadah sosial, kependudukan dan pengembangan keluarga sakinah, serta bimbingan ibadah haji. *Ketiga*, pengelolaan dana sosial keagamaan mulai dari pengumpulan sampai dengan distribusinya, seperti zakat, infak, shadaqoh, dan wakaf. Dana sosial keagamaan menjadi sangat strategis, karena di satu sisi merupakan bentuk pengamalan ajaran agama tetapi dilain pihak dapat membantu meringankan masyarakat dari kemiskinan. *Keempat*, pembinaan keagamaan di masyarakat. Hal ini dilakukan melalui kegiatan bimbingan dan penyuluhan agama oleh para penyuluh agama. *Kelima*, perbaikan kualitas pelayanan ibadah haji. Kualitas pelayanan ibadah haji ini setiap tahunnya terus ditingkatkan mulai dari pendaftaran sampai pelaksanaan ibadah di Arab Saudi. *Keenam*, upaya menciptakan kerukunan

umat beragama. Hal ini dilakukan melalui berbagai forum musyawarah/dialog, kerjasama antar pemuka agama, pembentukan seketariat bersama baik di pusat maupun di beberapa daerah, pendidikan berwawasan multikultural. Namun demikian, sampai saat ini diakui masih sering muncul ketegangan sosial yang melahirkan konflik intern dan antar umat beragama.

Pengertian pelayanan keagamaan dalam penelitian ini, pendidikan keagamaan tidak dimasukkan dalam permasalahan yang diteliti, karena secara tugas dan fungsi, pendidikan keagamaan tidak termasuk dalam kajian Puslitbang Kehidupan Keagamaan melainkan Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan.

Metode Penelitian

Tipe penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan teknik pengumpulan data berupa observasi, wawancara mendalam, dan FGD (*Focus Group Discussion*). Terkait wawancara, informan yang dilibatkan dalam penggalan data terdiri dari tokoh masyarakat, tokoh agama, dan pejabat struktural Kantor Kementerian Agama yang terdiri dari unsur staf dan pejabat Kantor Kementerian Agama tingkat Provinsi Kepulauan Riau dan Kabupaten Karimun serta Kantor Urusan Agama. Sedangkan pengumpulan data yang dilakukan melalui diskusi terfokus (FGD) dilakukan dalam sebuah tempat yang bersifat informal. Pesertanya terdiri dari anggota masyarakat, tokoh agama dan tokoh masyarakat, yang dianggap mempunyai informasi yang dibutuhkan dalam penelitian ini. Peserta FGD tidak lebih dari 15 orang. Dengan jumlah peserta yang terbatas tersebut diharapkan semuanya dapat berkontribusi mengemukakan pendapatnya. Sementara itu, data pendukung lainnya diperoleh

dengan cara melakukan *review* berbagai buku, hasil penelitian, dokumen dan laporan, baik dari institusi Kementerian Agama maupun pemerintah daerah.

Adapun waktu penelitian ini dilakukan pada bulan Maret dan April 2014. Setelah pengumpulan data melalui kajian di lapangan, selanjutnya dilakukan analisis data yang dimulai dengan menelaah seluruh data yang tersedia. Pendekatan yang digunakan dalam analisis data adalah bersifat induktif yaitu melalui reduksi data, pengelompokan, dan kategorisasi data, dengan jalan abstraksi yang merupakan upaya memuat rangkuman inti, proses dan pernyataan. Selanjutnya, sebelum kesimpulan, terlebih dahulu dilakukan interpretasi untuk memaknai, mendiskusikan, membandingkan, dan mencocokkan dengan teori yang ada.

Sekilas Kabupaten Karimun

Kabupaten Karimun merupakan salah satu kabupaten dari Provinsi Kepulauan Riau. Secara formal, Karimun berdiri sebagai kabupaten sejak 1999. Secara geografis Kabupaten Karimun berbatasan langsung dengan: a). sebelah Utara: Selat Philip Singapura dan Semenanjung Malaysia; b). sebelah Selatan: Kabupaten Indragiri Hilir; c). sebelah Barat: Kabupaten Kepulauan Meranti dan Pelalawan; d). sebelah Timur: Kota Batam.

Secara historis, Karimun dahulu merupakan daerah kerajaan Sriwijaya (Buddha) hingga keruntuhannya pada abad ke-13. Sejak saat itu Karimun mendapatkan pengaruh agama Buddha, bahkan hingga saat ini jejak-jejak agama Buddha masih terlihat. Letaknya yang strategis yaitu di Selat Malaka, Karimun sering dilalui kapal-kapal dagang hingga masuk pengaruh Kerajaan Malaka (Islam) mulai tahun 1414, dan saat itu Karimun termasuk ke dalam wilayah kekuasaan Malaka.

Sejak kejatuhan Malaka yang kemudian digantikan perannya oleh Kerajaan Johor, Karimun dijadikan basis kekuatan angkatan laut untuk menentang Portugis sejak masa pemerintahan Sultan Mahmud Syah I (1518-1521), hingga Sultan Ala Jala Abdul Jalil Ri'ayat Syah (1559-1591). Selanjutnya pada kurun waktu 1722-1784, Karimun berada dalam kekuasaan Kerajaan Riau-Lingga, pada masa itu Karimun, terutama Pulau Kundur terkenal sebagai penghasil gambir dan penghasil tambang (seperti granit dan biji timah). Karimun terus berkembang dan mencapai kejayaan pada masa pemerintahan Raja Ali Haji.

Dalam Traktat London (Treaty of London), antara Inggris dan Belanda menyepakati untuk membagi wilayah kekuasaan Kerajaan Riau-Lingga menjadi dua bagian yaitu, Tanah Semenanjung (termasuk Malaka) dan Singapura menjadi daerah pengaruh Inggris, sedangkan Kepulauan Riau dan Lingga menjadi daerah pengaruh Belanda. Jauh sebelum Traktat London tersebut ditandatangani, Kerajaan Riau-Lingga dan kerajaan Melayu sebenarnya telah dilebur jadi satu dengan wilayahnya yang meliputi Kepulauan Riau, Johor, dan Malaka (Malaysia), Singapura dan sebagian kecil wilayah Indragiri Hilir.

Karimun pernah mengalami perang saudara yaitu pada tahun 1827, antara pasukan yang di Pertuan Muda Raja Ja'far yang berpusat di Hulu Riau dengan Sultan Husein yang berpusat di Singapura. Konflik ini dipicu oleh ketidaksetujuan Sultan Husin menyerahkan Karimun ke tangan Belanda sementara yang di Pertuan Muda Riau VI Raja Ja'far (1808-1832) telah memberitahukan kepada Sultan Husein (berdasarkan traktat London), bahwa Pulau Karimun tersebut bukanlah daerah takluk Johor atau daerah takluk Sultan Husein, oleh karenanya mereka tidak berhak mendiami pulau tersebut.

Dengan konflik yang berkepanjangan, menyebabkan Pulau Karimun tidak kondusif untuk aktifitas perdagangan dan mulai ditinggalkan. Keadaan Karimun yang demikian dilaporkan kepada yang di Pertuan Muda Riau, dan oleh beliau sepakat menyerahkan Pulau Karimun Kepada Raja Abdullah bin Raja Haji Ahcmad, serta diangkat menjadi Amir Karimun pertama. Semenjak saat itu stabilitas Karimun mulai pulih, kemudian datang seorang Resident Belanda bernama Fandenbosch yang meminta izin untuk membuka tambang timah, dan diizinkan dengan dibuatkan perjanjian dengan pihak kerajaan. Maka oleh Fandenbosch di Pulau Karimun di buka tambang timah yang diberi nama Monos. Sehingga tidak lama kemudian keadaan Pulau Karimun menjadi ramai. Meskipun pada dasarnya penambangan itu hanya menguntungkan pihak Belanda. Setelah Sultan Riau meninggal pada tahun 1911, Pemerintah Hindia Belanda menempatkan amir-amir sebagai District Thoarden untuk daerah yang besar dan Order District Thoarden untuk daerah yang agak kecil. Pemerintah Hindia Belanda akhirnya menyatukan wilayah Riau-Lingga dengan Indragiri untuk dijadikan sebuah karesidenan yang dibagi menjadi dua Afdelling yaitu: Afdelling Tanjung Pinang dan Afdelling Indragiri.

Hingga meletuslah perang Asia Timur Raya pada akhir tahun 1941 yang dicitus oleh Jepang. Dan Jepang masuk kewilayah Karimun setelah penaklukan Singapura tanggal 15 Februari 1942 oleh Jepang dari Inggris, selanjutnya penaklukan Tanjungpinang pada tanggal 21 Februari 1492. dan setelah itu Pulau Karimun. Sejak saat itu pemudapemuda Karimun yang tersebar di Pualu Moro, Kundur, Meral, Buru, dan Karimun sendiri terlibat dalam Pasukan Gyutai tentara Jepang, yaitu pasukan

yang bertugas mengawal pulau-pulau. Sehingga bagi masyarakat Karimun dan Kepulauan Riau umumnya tidak ada pengerahan tenaga kerja paksa (Romusha). Pada tanggal 15 Agustus 1945 Jepang menyerah kepada Sekutu, maka Indonesia dinyatakan merdeka dan memproklamirkan kemerdekaannya pada Tanggal 17 Agustus 1945.

Sejarah selanjutnya di era kemerdekaan, berdasarkan surat keputusan delegasi Republik Indonesia provinsi Sumatera Tengah, tanggal 18 Mei 1956 menggabungkan diri ke dalam wilayah RI dan Kepulauan Riau diberi status daerah otonomi tingkat II yang dikepalai seorang Bupati sebagai kepala daerah. Saat itu Karimun merupakan salah satu kawedanan dari 4 kawedanan yang ada di Kab. Kepulauan Riau. Selanjutnya pada tahun 1999, Kabupaten Kepulauan Riau dimekarkan menjadi tiga kabupaten yaitu: Kab. Kepulauan Riau, Kab. Karimun, dan Kab. Natuna. Maka sejak 1999 itulah secara resmi berdiri kabupaten Karimun (Kabupaten Karimun. 2013).

Selanjutnya, mengenai kependudukan, berdasarkan hasil registrasi penduduk tahun 2012, jumlah penduduk Kabupaten Karimun mencapai 280.949 jiwa, terdiri 145.283 laki-laki dan 135.666 perempuan. Dari jumlah tersebut komposisi jumlah penduduk yang produktif (usia dewasa; 15-64 tahun) sebesar 194.212 jiwa atau 69,13%. Sedangkan komposisi jumlah penduduk yang tidak produktif (anak-anak dan lanjut usia) sebesar 86.737 jiwa atau 30,87%. Penduduk tersebut tersebar dalam beberapa wilayah pemukiman yang terbagi dalam beberapa pulau. Karimun sebenarnya terdiri dari 249 buah pulau, namun yang sudah berpenghuni hanya 54 pulau.

Data Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama

No	Kecamatan	Islam	Kristen	Katolik	Buddha	Hindu	Khonghucu
1	Karimun	47.025	3.485	1.009	8.491	35	0
2	Kundur	30.017	987	326	3.746	5	292
3	Moro	19.155	195	126	1.140	1	2
4	Meral	29.320	592	2.606	8.317	0	549
5	Tebing	23.069	1.511	963	1.550	23	95
6	Kundur Utara	12.320	326	41	1.626	0	33
7	Buru	9.759	119	12	1.419	5	6
8	Kundur Barat	17.219	297	13	1.770	1	4
9	Durai	7.359	41	10	101	0	1
10	Ungar	6.823	40	0	196	0	0
11	Meral Barat	11.209	323	457	579	0	13
12	Belat	6.898	345	6	441	0	0
Jumlah		220.173	8.261	5.569	29.394	70	995

Sumber: Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun Tahun 2013

Profil Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun

Pelayanan keagamaan di Kabupaten Karimun dilakukan secara struktural oleh Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun dan Kantor Urusan Agama (KUA) yang jumlahnya mencapai 9 KUA. Dalam hal ini, Kantor Kementerian Agama Karimun merupakan *agent*, atau pelaksana yang memiliki kewenangan delegatif dari Kementerian Agama Pusat dalam upaya memberikan pelayanan keagamaan sesuai tugas dan kewenangan yang melekat padanya.

Mengenai profil Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun, dapat dikemukakan beberapa hal termasuk kondisi bangunan kantor tersebut. Dari luar, gedung Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun terlihat megah. Gedung dua lantai itu didominasi warna hijau sehingga nampak terlihat cerah. Suasana nyaman terasa sejak memasuki halaman gedung karena lapangan parkir cukup luas. Gedung ini berada di kompleks kantor pemerintahan daerah Kabupaten Karimun. Tidak jauh dari gedung ini terlihat kantor Bupati sebagai pusat pemerintahan daerah. Ketika masuk ke dalam kantor, disambut

ruangan penerima tamu (*front desk*). Di bagian dinding ruang tersebut terdapat struktur organisasi, sehingga siapapun yang baru masuk ke sana bisa dengan mudah memahami bagaimana struktur organisasi dan siapa saja para pejabat yang menduduki posisi penting di lingkungan kantor tersebut.

Secara historis, sejarah berdirinya Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun tidak lepas dari sejarah berdirinya Kabupaten Karimun. Dengan diterbitkannya UU Nomor: 53 Tahun 1999 Tentang Pembentukan Kabupaten Karimun, bersama 35 Kabupaten lainnya di seluruh Indonesia yang disahkan oleh Presiden pada tanggal 4 Oktober 1999, Kabupaten Karimun kemudian diresmikan oleh Mendagri pada tanggal 12 Oktober. Sementara itu Kementerian Agama Kabupaten Karimun sendiri dibentuk berdasarkan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor: 381 Tahun 2001 Tanggal 23 Juli 2001. Sebelumnya Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun berada di lingkungan Kantor Wilayah Kementerian Agama Propinsi Riau dan pada tahun 2005 sejalan dengan terbentuknya Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Kepulauan Riau, maka Kantor

Kementerian Agama Kabupaten Karimun berada di lingkungan Kantor Wilayah Kementerian Agama Propinsi Kepulauan Riau.

Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun mulai beroperasi melaksanakan tugas-tugasnya secara definitif setelah dilantiknya pejabat Eselon IV oleh Kepala Kantor Wilayah Kementerian Agama Propinsi Riau pada tanggal 14 November 2001 di Tanjungpinang. Pada tahun 2001 sampai dengan akhir tahun 2005 berkantor di sebuah ruko yang disewa di Jl. Pertambangan No. 49 Kp. Baru Tebing. Pada tanggal 17 Januari 2006 bertepatan dengan 17 Dzulhijjah 1426 H Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun yang dibangun secara bertahap tersebut diresmikan oleh Sekretaris Jenderal Kementerian Agama RI Bapak Prof. Dr. H. Faisal Ismail, MA, dengan alamat Jalan Jenderal Sudirman, Poros, Tg. Balai Karimun. Sejak saat itu maka secara formal bangunan Kantor Kementerian Agama Karimun berdiri dan menjadi pusat pelayanan keagamaan masyarakat Kabupaten Karimun.

Berdasarkan PMA Nomor: 13 Tahun 2012 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Instansi Vertikal Kementerian Agama, susunan organisasi Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun terdiri atas: a). Kepala; b). Subbag Tata Usaha; c). Seksi Pendidikan Islam; d). Seksi Penyelenggaraan Haji dan Umrah; e). Seksi Bimbingan Masyarakat Islam; f). Penyelenggara Syariah; g). Penyelenggara Buddha; dan h). Kelompok Jabatan Fungsional.

Pelayanan Keagamaan Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun

Pelayanan keagamaan oleh Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun secara umum dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pembangunan Sarana Keagamaan

Pembangunan Rumah Ibadat

Saat ini terdapat enam agama di Kabupaten Karimun, secara umum umat Islam merupakan terbesar. Untuk itu, di Karimun rumah ibadat terbanyak adalah masjid, jumlahnya mencapai 209 buah. Di samping masjid juga terdapat 36 mushala. Data lengkap terkait jumlah rumah ibadat dapat dilihat dalam table berikut.

Data Rumah Ibadat di Karimun Tahun 2013

No	Agama	Rumah Ibadat	Jumlah
1	Islam	Masjid	209
		Mushala	36
2	Kristen	Gereja	24
3	Katolik	Gereja	8
		Kapel	-
4	Hindu	Pura	-
5	Buddha	Vihara	11
		Cetiya	37
6	Khonghucu	Klenteng	1

Sumber : Kanwil Kemang Provinsi Kepulauan Riau

Rumah Ibadat dari berbagai agama tersebut secara umum dibangun secara swadaya oleh masyarakat, hanya beberapa mesjid saja yang pernah mendapatkan bantuan dan itupun hanya dana rehab (perbaikan gedung). Berdasarkan diskusi dengan para tokoh agama, hingga saat ini belum ada bantuan yang diberikan oleh Kementerian Agama kepada rumah-rumah ibadat selain agama Islam tersebut. Selain bantuan fisik rumah ibadat, pelayanan lainnya yang diberikan Kankemenag adalah di bidang kemasjidan adalah pembinaan bagi pengurus masjid, ada dua kali pertemuan pembinaan kemasjidan dalam satu tahun. Dalam hal ini terdapat kendala, yaitu para pengurus utama yang diundang yaitu ketua masjid biasanya diwakilkan kepada pengurus lain.

Pembangunan KUA

Kabupaten Karimun memiliki 9 KUA, biaya pembangunan, rehab (perbaikan) gedung, dan biaya operasional KUA di Kabupaten Karimun seluruhnya dibiayai oleh Kementerian Agama dengan anggaran dari APBN. Namun demikian terdapat 1 KUA yaitu KUA Kecamatan Tebing yang pembangunan gedungnya didanai oleh APBD. Hal ini ternyata kemudian menimbulkan persoalan tersendiri, yakni Kementerian Agama berdasarkan peraturan yang ada tidak dapat memberikan dana rehab maupun pemeliharaan gedung, karena statusnya bukan milik Kementerian Agama.

Selain pembangunan gedung dan rehab, Kementerian Agama melalui APBN juga memberikan bantuan biaya operasional KUA. Jumlah bantuan yang diterima KUA sejak 2014 yaitu Rp. 3 juta, uang tersebut digunakan untuk kebutuhan sebagai berikut: 1 juta untuk dinas Kepala KUA, honorer 1.1 juta, 500 ribu untuk ATK, dan 400 ribu untuk pelayanan dan jasa (listrik, air, dan lain-lain).

Pelayanan Keagamaan oleh KUA

Pencatatan Perkawinan

Pendaftaran pencatatan perkawinan untuk masyarakat Muslim di Kabupaten Karimun dilakukan di KUA. Terdapat 9 KUA dari 11 Kecamatan di Kabupaten Karimun. Total peristiwa nikah (N) di tahun 2013 adalah sebanyak 1.960 peristiwa. Peristiwa Nikah (N) di Kabupaten Karimun umumnya lebih sedikit dibanding wilayah lain. Hal ini disebabkan karena persyaratan perkawinan oleh KUA sangat selektif, semua item yang ada harus dipenuhi oleh para calon pengantin. Karena ketatnya persyaratan di setiap KUA yang ada di Kabupaten Karimun ini, banyak calon yang merasa persyaratannya tidak

bisa dipenuhi akhirnya mendaftarkan perkawinannya ke luar Karimun.

Di Kabupaten Karimun pasangan yang menikah di kantor lebih banyak di banding di luar kantor. Untuk di KUA Meral pada Januari 2013 jumlah total pasangan yang menikah sebanyak 32 pasang. Dari jumlah tersebut, 13 pasang menikah di luar kantor, sisanya 19 pasang menikah di kantor KUA. Pasangan calon pengantin rata-rata sudah mendaftar 10 hari sebelum hari pernikahan. Mereka datang umumnya bersama RT yang berperan sebagai pembantu keluarga mempelai dalam mengurus surat-surat yang dibutuhkan, para RT ini biasanya mendapat jasa sekitar 250 ribu-an.

Untuk pelayanan perkawinan di KUA Kecamatan Tebing, total perkawinan berjumlah 15 hingga 20 pasangan pengantin. Untuk pelaksanaan perkawinan, jumlahnya berimbang antara yang diselenggarakan di rumah dan di kantor. Terkait perkawinan di luar kantor biasanya pihak keluarga pengantin memberi sekedar uang transport. Menurut Kepala KUA, suatu ketika pernah uang tersebut ditolak namun pihak keluarga pengantin datang dan mengatakan, "tolong lah pak, terima ini". Akhirnya pemberian itu terpaksa diterima. Pendaftaran perkawinan biasanya diantar oleh RT, ada juga beberapa pengantin yang langsung datang mengurus pendaftaran atau keluarganya atau wali pengantin tanpa diantar oleh RT. Di KUA Tebing tidak ada P3N. Untuk pelayanan pernikahan, masyarakat langsung mendatangi KUA untuk mendaftar, dan pernikahan pun umumnya dilakukan di KUA.

Sedangkan untuk KUA Kecamatan Karimun perkawinan dilakukan di kantor. Namun jika rumahnya di kepulauan, pihak KUA biasanya mendatangi rumah pengantin. Sesuai ketentuan yang ada, biaya nikah yang harus dibayar pengantin adalah sebesar Rp. 30 ribu. Jika pernikahan

dilakukan di luar kantor maka biasanya keluarga pengantin memberikan uang pengganti transport kepada petugas KUA yang datang. Menurut kepala KUA, untuk nikah di luar kantor, biaya transportasi petugas sesuai arahan Kantor Kementerian Agama kepada KUA, agar berhati-hati dan jangan melampaui batas. Ia juga mengatakan bahwa menurut Wakil Menteri Agama RI, Prof. Dr. Nazarudin Umar, saat memberikan pengarahan di Karimun dipertegas bahwa hal tersebut bukan gratifikasi. Menurutnya, itu merupakan hal wajar seperti halnya ketika seorang Khotib diberi dana transportasi selesai menjalankan tugas khutbah. Biaya transportasi petugas KUA untuk setiap perkawinan jumlahnya sekitar 200-250 ribu, dan masyarakat sendiri lah yang memberi.

Pengelolaan dana Zakat dan Wakaf

Untuk wilayah Propinsi Kepulauan Riau, pengelolaan ZIS di Kabupaten Karimun tergolong ke dalam pengelolaan terbaik. Saat ini terdapat fasilitas mobil

dari Pemerintah Daerah Karimun sebagai apresiasi atas kinerja lembaga pengelola ZIS dalam pengelolaan dana sosial umat tersebut. Dalam hal pengumpulan ZIS, peran Bupati sangat besar. Beliau langsung memberi intruksi kepada setiap instansi agar memaksimalkan UPZ masing-masing. Dalam catatan seputar data ZIS yang diambil berdasarkan laporan ZIS Kementerian Agama Kabupaten Karimun tahun 2013, jumlah muzakki sebanyak 197.724 orang, jumlah mustahiq 12.923, jumlah UPZ 216 dan total jumlah pengumpulan ZIS sebesar Rp 5.685.827.880.-

Sedangkan untuk pelayanan akte ikrar wakaf, dari data Kementerian Agama Kabupaten Karimun terlihat bahwa masih terdapat beberapa tanah wakaf yang masih dalam status Akte Ikrar Wakaf (AIW) dan belum berstatus sertifikat. Hal ini tentunya menjadi tantangan bagi para kepala KUA sebagai pihak yang paling bertanggung jawab dalam hal optimalisasi pengelolaan wakaf. Data jumlah wakaf di Kabupaten Karimun adalah sebagai berikut:

No	Kecamatan	Jml Wakaf (Persil)	Luas M ²	Bersertifikat	Akte Ikrar Wakaf
1	Karimun	25	21.281	9	17
2	Kundur	73	106.145	24	54
3	Moro	27	23.015	15	12
4	Meral	24	49.036	11	13
5	Tebing	39	63.246	22	17
6	Kundur Utara	27	38.980	9	18
7	Buru	15	12.792	3	12
8	Kundur Barat	35	73.881	8	27
9	Durai	7	5.060	3	4
10	Ungar	15	7.626	5	10
11	Belat	13	6.701	0	13
Jumlah		306	407.766	109	197

Sumber: Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun

Bimbingan dan Penyuluhan Agama di Masyarakat

Saat ini jumlah Penyuluh Agama Islam yang berstatus PNS di Kabupaten Karimun hanya berjumlah 2 orang, dan Penyuluh Agama Islam non-PNS jumlahnya sekitar 114 orang. Sedangkan jumlah Penyuluh Agama non-muslim berjumlah 14 orang. Saat ini Penyuluh Agama Islam, ditugaskan memberikan bimbingan dan penyuluhan di masjid-masjid, dengan jumlah penyuluh di setiap satu masjid sebanyak satu orang. Pada tahun 2014, selain ditugaskan di masjid, para penyuluh ini juga akan ditugaskan ke majelis talim. Penyuluh agama dijadikan juru penerang kegiatan Kementerian Agama, seperti pembinaan aqidah, ibadah, akhlak, dan aspek keagamaan lainnya. Para penyuluh juga ditugaskan menyosialisasikan program-program Kementerian Agama seperti 'maling' (magrib keliling), magrib mengaji, dan lain-lain.

Kabupaten Karimun sebagai daerah terluar/perbatasan, mau tidak mau banyak bersentuhan dengan pihak asing khususnya para wisatawan (turis) dan pelaku bisnis. Terkait banyaknya turis atau wisatawan maupun pelaku bisnis yang datang ke Karimun, menurut Jamzuri Kasubbag Tata Usaha Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun, selama ini kedatangan wisatawan telah menimbulkan masalah dalam hal akhlak dan etika. Hal ini disebabkan oleh adanya perbedaan standar etika yang berlaku yakni standar etika wisatawan yang datang ke Karimun belum sesuai dengan budaya Melayu sebagai budaya masyarakat Karimun. Dia juga menambahkan, dahulu Karimun dikenal sebagai kota 'Texas' karena banyak wanita-wanita yang menjual jasa 'penghibur' kepada para wisatawan, khususnya di sekitar kawasan Pasar Baru yang jumlahnya mencapai ratusan orang. Jamzuri juga menjelaskan, pernah suatu

ketika ada penertiban yang dilakukan Pemerintah Daerah Kabupaten Karimun yang mengakibatkan terjadinya insiden, hingga gubernur pun mengalami luka-luka, yakni tangannya terkena senjata tajam akibat perlawanan preman di sana yang tidak suka 'bisnisnya' di ganggu.

Namun demikian seiring dengan laju pembangunan di Karimun, kesan Karimun sebagai 'Texas' pun kian memudar. Banyaknya program keagamaan yang dikembangkan ternyata relatif efektif dalam mengurangi kesan Karimun sebagai wilayah 'hitam'. Sejak tahun 2002 Pemerintah Daerah Kabupaten Karimun bekerjasama dengan Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun menggemakan salah satu program untuk mewujudkan visi Karimun, yaitu "membangkitkan azam iman dan taqwa". Semua lini (SKPD) digerakkan untuk memajukan pendidikan agama, baik melalui TPQ, MDA, dan Majelis Talim melalui BKMT yang dikenal memiliki hubungan dekat dengan Bupati. Peran BKMT sangat strategis sebab anak-anak umumnya lebih dekat dengan ibunya. Besarnya antusiasme masyarakat mengikuti pendidikan TPQ dibuktikan dengan besarnya jumlah santri TPQ yang mengikuti prosesi wisuda. Saat ini baru saja di wisuda 6666 santri TPQ oleh Wakil Menteri Agama RI pada saat penyelenggaraan MTQ tingkat provinsi di Kabupaten Karimun pada tahun 2014. Jumlah santri yang diwisuda saat itu adalah yang terbesar, sehingga mendapat pengakuan rekor Muri.

Pembangunan di bidang agama memang menjadi perhatian serius Pemerintah Daerah Kabupaten Karimun. Pemerintah daerah pun melakukan kerjasama dengan Kantor Kementerian Agama. Hal itu terlihat dari berdirinya Islamic Center dan Masjid Agung. Kemajuan pembangunan di bidang keagamaan di Karimun ini, ternyata menjadi salah satu pertimbangan

dipilihnya Karimun pada tahun 2014 sebagai penyelenggaraan MTQ tingkat Propinsi Kepulauan Riau. Pembangunan di bidang agama tersebut memiliki beberapa sasaran yaitu: 1). Menunjukkan pada pihak tamu, bahwa Karimun sudah semaju ini; 2). Menunjukkan adanya perhatian yang tinggi oleh Karimun di bidang agama; 3). Adanya kebersamaan masyarakat (sekitar 17.000 warga yang ikut acara ta'aruf) turut serta membangun Karimun (Wawancara dengan Jamzuri, 24 Maret 2014).

Penyelenggaraan Ibadah Haji

Dalam hal penyelenggaraan ibadah haji, pada tahun 2013 terdapat sekitar 140 jamaah yang dibimbing dan dilayani oleh Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun. Semua calon jamaah haji mengikuti bimbingan manasik di KUA, karena tidak ada Kelompok Bimbingan Haji (KBH) di Karimun. Total frekuensi pembinaan manasik dilakukan sebanyak sekitar 17 kali. Sebanyak 15 kali dilakukan di KUA dan 2 kali di tingkat Kantor Kementerian Agama. Setiap KUA memberikan bimbingan manasik haji untuk sekitar 18 Jamaah. Pembinaan haji Karimun merupakan yang terbaik se-Propinsi Kepulauan Riau (Kepri), sebab kualitas bimbingan yang baik dan jumlah frekuensi yang 17 kali menyebabkan para jamaah cukup memahami bagaimana pelaksanaan ibadah haji (Wawancara dengan Jamzuri, 24 Maret 2014).

Pembinaan Kerukunan Beragama

Kerukunan Intern Umat Islam

Mengenai kerukunan umat beragama khususnya intern agama Islam, selama ini di Kabupaten Karimun belum pernah terjadi konflik keagamaan. Hal ini disebabkan adanya komunikasi yang relatif baik di antara tokoh-tokoh agama

melalui PMKK (Persatuan Mubaligh Kabupaten Karimun) yang anggotanya terdiri atas tokoh agama dan pengurus masjid. Adapun ormas Islam yang banyak diikuti masyarakat di sana adalah Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Namun demikian, mereka pada umumnya bukanlah pengikut paham yang fanatik. Hal ini terlihat ketika bulan Ramadan, mereka umumnya beribadat menurut amaliyah Muhammadiyah, antara lain ketika tarawih jumlah rakaatnya 8 rakaat, meskipun tidak berarti semua warga mengikuti Muhammadiyah. Dalam hal lain, warga justru lebih dekat kepada paham yang dikembangkan Nahdlatul Ulama, misalnya jika ada yang meninggal maka umumnya keluarga dan masyarakat sekitar membacakan tahlil (Wawancara dengan Muhammad Yusuf, 21 Maret 2014).

Konflik kelompok paham keagamaan terjadi antara kelompok paham mayoritas (Ahlussunnah) dengan kelompok Syiah. Kalangan tokoh agama non-Syiah mempersoalkan kembali keabsahan ajaran Syiah. Menurut Adnan Kamal salah seorang pengurus Syiah di Karimun, sorotan negatif ini terjadi setelah Minggu tanggal 2 Februari 2012 Majelis Ulama Indonesia (MUI) bekerjasama dengan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) melakukan sosialisasi fatwa mengenai penyimpangan Syiah bertempat di Aula utama Pusat Informasi Haji (PIH) Batam. Acara tersebut dihadiri para tokoh agama termasuk dari Kabupaten Karimun. Dalam acara tersebut juga dibagikan buku berjudul "Mengenal dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah di Indonesia." Buku ini dibagikan kepada peserta yang berjumlah 500 orang sesuai sosialisasi. Para tokoh agama yang pulang dari acara tersebut kemudian menyampaikan kembali kepada jemaah mereka masing-masing di berbagai forum keagamaan termasuk khutbah Jumat perihal kesesatan Syiah (Wawancara dengan Adnan Kamal, 25 Maret 2014).

Menurut Jamzuri, Kasubbag Tata Usaha, Isu Syiah muncul kembali menjelang penyelenggaraan MTQ 2014 di Karimun. Ia mengatakan, “jika di luar sudah sangat asin, di intern Karimun sebenarnya kurang asin (belum jadi masalah).” Menurutnya, upaya penanganan konflik pernah dilakukan yaitu dengan dimediasi MUI. Saat itu diundang tokoh-tokoh agama Islam dan pihak Syiah untuk memberikan klarifikasi. Beberapa isu yang berkembang tentang Syiah antara lain: Syiah sholatnya sehari 1 kali dengan dijama, nikah dengan sesama Syiah, nikah kakak-beradik, tidak sholat jumat, dan tidak mau berjamaah. Dalam dialog tersebut pihak tokoh agama non-Syiah dan pihak Syiah secara bebas dan argumentatif menyampaikan pandangannya. Menurut Adnan Kaman, saat itu perwakilan Syiah, Sayid Agil Alatas yang juga pemimpin kaum Syiah di Karimun memberikan banyak penjelasan yang intinya menyebutkan bahwa Syiah sama dengan Muslim lainnya. Tuduhan negatif terhadap Syiah adalah tidak benar dan hanya fitnah belaka. Namun, meskipun sudah dijelaskan secara meyakinkan oleh pihak Syiah, tetapi tetap saja, oleh yang membenci golongan Syiah, mereka dianggap *taqiyah* atau berbohong”.

Komunitas Syiah di Karimun, saat ini bertempat tinggal di desa Wonosari Kecamatan Meral. Ketika bulan Syura mereka menyelenggarakan kegiatan peringatan Asyuro yaitu memperingati wafatnya Husein bin Ali (cucu Nabi Muhammad). Acara tersebut dihadiri oleh pengikut dan simpatisan Syiah yang bukan hanya dari Karimun tapi juga dari luar Karimun. Pada saat peringatan Asyuro tersebut jumlah jemaah yang hadir sekitar 2 ribu-an orang. Dalam memperingati acara tersebut panitia mengundang para tokoh agama termasuk pejabat Kantor Kementerian Agama namun mereka tidak pernah hadir.

Kerukunan Antar Agama

Kerukunan antar umat beragama di Kabupaten Karimun secara umum berjalan dengan baik. Namun demikian terdapat beberapa persoalan konflik terkait pendirian rumah ibadat yaitu konflik pembangunan kembali gereja Katholik Santo Joseph (Katolik), pendirian Gereja Methodis (Kristen) dan pendirian Cetya (Buddha).

Gereja Katolik Santo Joseph

Gereja Katolik Santo Joseph merupakan gereja tertua di Karimun yang berdiri sejak 1932. Beberapa tahun kemudian yaitu pada 1935 gereja diresmikan, dan kedudukan gereja tersebut merupakan paroki utama untuk wilayah Pulau Karimun. Di Kabupaten Karimun, terdapat dua gereja Katolik yaitu Gereja Santo Joseph dan Gereja Hati Kudus Yesus. Di samping dua gereja tersebut juga terdapat dua kapel. Sedangkan untuk se-Kabupaten Karimun terdapat pula dua gereja lainnya di Moro dan dua gereja di Tanjung Batu Pulau Kundur. Dalam menjalankan kegiatan ibadah, kegiatan ibadat dipimpin dua orang pastor dan satu orang calon pastor. Mengenai jumlah pemeluk diperoleh keterangan bahwa jumlah pemeluk agama Katolik di Pulau Karimun berjumlah sekitar tiga ribu-an jemaat.

Saat ini pihak gereja bermaksud melakukan pemugaran gedung gereja yang kondisinya sudah tua. Kegiatan pemugaran tersebut, awalnya tidak ada kendala. Rekomendasi izin pendirian pun sudah dikeluarkan oleh FKUB. Namun ketika permohonan izin masuk ke Pemerintah Daerah ternyata dianggap bermasalah oleh sebagian pihak. Akhirnya pihak Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun dan FKUB menarik kembali surat rekomendasi

izin pembangunan tersebut. Rencana pembangunan gereja dinilai terlalu besar dan terlalu tinggi, yaitu pembanguunan lantai dua untuk kapasitas 750-an jamaah. Alasan lainnya adalah dikarenakan posisi gereja tepat di depan pelabuhan atau tepat berada di pintu masuk Kota Karimun. Hal tersebut dinilai tidak tepat sebab Karimun adalah Melayu yang dekat dengan Islam. Di samping itu, alasan lainnya adalah gereja tersebut bersebelahan dengan kantor Bupati sehingga jangan sampai muncul anggapan bahwa Bupati lebih dekat dengan pihak Katolik. Mengenai hal tersebut, Kasubag TU Kantor Kementerian Agama Karimun menyatakan:

“Saat mengajukan ijin renovasi pihak gereja tidak menyertakan gambar, namun setelah izin keluar dan Kementerian Agama memberikan izin rekomendasi, barulah keluar gambar bangunan yang ternyata gereja itu akan diperbesar, tinggi bangunan mencapai sekitar 17 m”.

Ia juga menjelaskan bahwa dalam rapat, para tokoh agama memberi alternatif yakni volume pembangunan gereja dikurangi atau gereja dibangun di kawasan lain. Selain itu, diusulkan agar tinggi bangunan dikurangi sebab posisi gereja yang berada di pintu masuk kota tersebut akan terlihat sebagai gereja yang besar. Sehingga muncul kekhawatiran jika gereja tersebut akan dipersepsi sebagai simbol Karimun. Padahal Karimun adalah daerah kultur Melayu yang identik dengan Islam.

Saat ini pihak gereja bersiap mengubah volume rencana pembangunan gereja yaitu dengan mengubah tinggi menara lonceng. Pastor Immanuel sebagai pimpinan gereja Katolik Santo Joseph mengatakan:

“Sebenarnya pembangunan gereja yang baru akan bermotif bangunan

Cina dan mirip tempekong. Hal ini untuk mengenang leluhur mereka yaitu suku Thionghoa, karena yang membawa agama Katolik ke Karimun adalah keturunan Thionghoa tepatnya dari Kampung Pingkai. Namun untuk saat ini umat Katolik lebih banyak dari Flores.”

Selanjutnya beliau juga menambahkan:

“Motif pembangunan sendiri bukan untuk monumen tetapi untuk menampung jemaat gereja yang saat ini mencapai 1500-an jemaat. Agar jemaat dapat tertampung maka luas bangunan gereja sengaja diperbesar yaitu untuk kapasitas 750-an jemaat, sehingga gedung gereja nantinya bisa digunakan untuk dua kali kegiatan misa. Di samping itu bangunan yang diperbarui nantinya akan lebih indah sesuai dengan tata kota Kota Karimun yang terus bergerak maju dan berkembang.”

Gereja Metodis (Kristen)

Di samping masalah Gereja Katolik sebagaimana uraian di atas, terdapat peristiwa lain di sana yaitu konflik terkait masalah pendirian Gereja Metodis. Gereja Metodis Indonesia (GMI) terletak di RT.02/RW.04 Kampung Sukajaya, Kelurahan Sungai Pasir, Kecamatan Meral. Konflik terjadi setelah pihak Metodis bermaksud mengajukan izin pendirian gereja tersebut. Awalnya Metodis hanya mendirikan sekolah, tetapi kemudian mendirikan gereja. Izin dilengkapi dengan persetujuan 60 orang warga sekitar yang bertempat tinggal di RT.02/RW.04 Kampung Sukajaya, Kelurahan Sungai Pasir dan pernyataan 90 orang pemanfaat gereja. Sehingga pendirian gereja tersebut sebetulnya sudah layak mendapatkan izin. Namun setelah beberapa lama kemudian muncul penolakan warga lain terhadap rencana pendirian gereja tersebut.

Gereja sebetulnya akan memberikan kompensasi pembangunan dalam bentuk sarana dan fasilitas untuk warga. Namun ternyata respon warga terbagi dua, yakni setuju dan menolak. Menghadapi kondisi ini, atas inisiatif dari FKUB Kabupaten Karimun dilakukan langkah mediasi dengan mengadakan pertemuan di Aula Kantor Camat Meral pada tanggal 19/04/2013, pukul 8.30 s/d 10.00 WIB yang dihadiri oleh Ketua dan Sekretaris FKUB Kabupaten Karimun, Kepala kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun Drs. H. Afrizal, Camat Meral, Kapolsek Meral, Kesbangpol, Lurah Sungai Pasir, FKUB Kecamatan Meral dan masyarakat dari RT.02/RW.04 Kampung Sukajaya Kelurahan Sungai Pasir Kecamatan Meral. Sebanyak 60 (enam puluh) orang yang bertempat tinggal di RT.02/RW.04 Kampung Sukajaya, Kelurahan Sungai Pasir harus hadir dalam pertemuan dengar pendapat ini. Namun ternyata hanya 11 orang saja yang menghadiri pertemuan. Oleh karena itu, karena belum tercapainya kuorum maka pertemuan ditunda. Menghadapi situasi demikian Pemerintah Daerah belum bisa mengeluarkan izin pendirian karena menunggu situasi kondusif.

Pendirian Cetya (Buddha)

Selain permasalahan pembangunan gereja Katolik dan Kristen, konflik yang melibatkan umat Buddha pun pernah terjadi di sana yaitu ketika ada perusahaan yang membuat cetya untuk ibadat keluarga dan tamu perusahaan. Warga sekitar menolak karena tidak ada izin rumah ibadat. Terlebih lagi ada pemahaman di masyarakat bahwa cetya sama dengan vihara. Warga pun bermaksud melakukan pengrusakan cetya jika tetap berfungsi sebagai rumah ibadat dengan status tanpa izin. Namun demikian, saat ini pembangunan tersebut sedang dalam proses pengurusan izin melalui RT, RW dan seterusnya.

Di samping itu, konflik juga terjadi di antara umat Buddha dan Khonghucu, yaitu dalam hal rumah ibadat Klenteng. Hal ini disebabkan ornamen-ornamen yang terdapat pada Klenteng diakui oleh kedua umat sebagai rumah ibadat Buddha Tri Dharma dan sebagai rumah ibadat umat Khonghucu. Eksistensi Klenteng tersebut terus diperselisihkan oleh umat Khonghucu karena dianggap sebagai rumah ibadat mereka dan bukan milik umat Buddha. Saat ini penganut agama Khonghucu paling banyak di Tanjung Balai, sehingga konflik rumah ibadat Klenteng ini juga terjadi di sana.

Problem-Problem Keagamaan Daerah Perbatasan

Struktur Organisasi Kementerian Agama Kabupaten Karimun

Sesuai PMA Nomor: 13 Tahun 2012, Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun masuk tipe B. Untuk itu terdapat problem yang mendasar. Dahulu terdapat Seksi Pesantren, Seksi Penamas, Seksi Madrasah dan Seksi Haji. Namun saat ini, yang ada hanyalah Seksi Pendidikan Islam dan di dalamnya tergabung menjadi satu yaitu Seksi Pekapontren, Madrasah, dan Pendidikan Agama Islam (Pais). Sementara itu, Seksi Haji terpisah sendiri. Menurut Kasubbag TU Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun, idealnya Seksi Pekapontren dan Seksi Madrasah dan Seksi Pendidikan Islam dipisah, sebab tugasnya sangat banyak, terlebih saat ini di Karimun telah banyak berdiri pesantren, TPQ dan MDA. Sementara itu, untuk Seksi Haji sebenarnya bisa digabung dengan Seksi Bimas Islam sebab tugas terkait pelayanan haji itu lebih ringan dan tugas pokoknya hanya setahun sekali.

Struktur organisasi di Kementerian Agama saat ini juga dikeluhkan banyak pihak, sebab hanya ada Pembimas Islam

dan Buddha, tidak ada dari agama Katolik, Kristen, dan Khonghucu. Menurut Jamzuri, saat ini kehadiran perwakilan agama Katolik, Kristen, dan Khonghucu secara struktural dirasakan sangat dibutuhkan. Ia juga mengatakan, "misalnya untuk menghadiri kegiatan Kristen atau Katolik, dirinya merasa bahwa hatinya tidak menyatu jika berada di komunitas agama lain. Apalagi jika dirinya diminta menyalakan lilin atau memberi sambutan. Tetapi apabila terdapat Kepala Seksi dari agama yang bersangkutan yakni Kristen atau Katolik, hal tersebut akan lebih mudah. Selanjutnya terkait pelayanan keagamaan oleh Kantor Kementerian Agama untuk umat agama lain (selain Islam dan Buddha) Jamzuri mengatakan, "Saya sendiri tidak paham, saya hanya mengemukakan pada staf saya: jangan ada kesan tidak melayani".

Bimbingan dan Penyuluhan Keagamaan

Ada beberapa kendala yang dirasakan masyarakat dalam hal bimbingan dan penyuluhan keagamaan yang membutuhkan perhatian yaitu: *Pertama*, kultur masyarakat Karimun yang majemuk, yaitu multi etnis dan agama. Banyak masyarakat tinggal di kampung-kampung dengan pendidikan 'rendah'. Hal ini menjadi tantangan tersendiri dalam bimbingan dan penyuluhan agama. *Kedua*, masih terdapat suku-suku terasing di Kecamatan Meral yaitu tepatnya di Kundur Utara yang sekarang jadi daerah Belat. Di daerah tersebut masyarakatnya banyak yang belum beragama. Agama Islam belum menjangkau sehingga masuklah misionaris. Pernah dilaporkan adanya penduduk yang pindah agama sekitar 15 orang. Mereka melapor kepada pihak kecamatan bahwa di samping pindah agama juga mengubah identitas nama. *Ketiga*, pembinaan agama terkadang realisasinya sulit dilakukan karena masyarakat yang diundang sering tidak mau datang, khususnya dari kalangan

Kristen, Buddha, dan Khonghucu. Hal ini dikarenakan umumnya mereka memiliki kesibukan kerja/usaha, apalagi jika waktunya 4 – 5 hari.

Agama Katolik

Secara umum kendala yang dihadapi umat Katolik di Karimun ada dua yaitu: *Pertama*, saat ini tidak ada pembimas Katolik di Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun. Sehingga tidak ada yang menjembatani kepentingan umat Katolik. Hal ini sudah pernah diusulkan tetapi menurut Kantor Kementerian Agama, hal tersebut merupakan wewenang Pusat. *Kedua*, hingga saat ini di Karimun tidak ada guru agama dari Katolik yang PNS.

Padahal kehadiran guru agama PNS Katolik sangat dibutuhkan sebab saat ini ada dua sekolah Katolik yang memberikan pendidikan keagamaan di Karimun yaitu Sekolah Katolik Santo Yoseph dan Sekolah Katolik Immanuel. Kegiatan pelajaran pembinaan agama dilakukan setiap minggu sekali. Untuk siswa SLTP dan SLTA, setiap hari Jumat, para guru Katolik mendatangi sekolah mereka seperti ke SMP 1 dan SMA 1. Pada saat itu, murid-murid yang beragama Katolik berkumpul di sana dan siap menerima pelajaran agama Katolik. Sedangkan untuk siswa SD pendidikan di lakukan di gereja pada hari Minggu setelah acara kebaktian gereja. Pihak Katolik baru menerima bantuan dari Kementerian Agama dalam bentuk insentif yaitu pada tahun 2013, para guru menerima sebesar 600 ribu untuk 1 semester. Jumlah guru yang menerima dana tersebut adalah sebanyak 35 orang. Selain bantuan tersebut tidak ada lagi bantuan lainnya. Dalam pembinaan, gereja memiliki dua orang Katekis dan beberapa sukarelawan. Pembinaan agama juga dilakukan oleh Komunitas Basis Gereja (KGB) yang jumlah anggotanya tiap KGB adalah 15 sampai dengan 20 orang.

Meskipun saat ini tidak pernah ada konflik antar umat beragama. Namun kerukunan antar umat beragama, khususnya bagi umat Katolik belum secara nyata dirasakan. Saat ini pastor dan pimpinan gereja biasa mengucapkan ucapan selamat hari raya bagi umat Muslim namun tidak sebaliknya. Selama ini antara tokoh agama tidak saling mengenal. Hal ini dikarenakan tidak adanya pertemuan antar tokoh agama di Karimun yang menyebabkan tidak saling mengenalnya antar tokoh umat agama satu dengan lainnya (Wawancara dengan Pastor Immanuel, Maret 2014).

Agama Kristen

Problem umat Kristen hampir sama dengan Katolik yaitu tidak ada pembimas Kristen di Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun sehingga tidak ada yang menjembatani kepentingan umat Kristen. Selain itu, di Karimun juga tidak ada penyuluh agama dan guru agama dari Kristen yang PNS.

Pusat keagamaan bagi Kristen untuk sinode Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) berpusat di Gereja Huria Kristen Batak Protestan Resort Tanjung Balai Karimun. Gereja ini merupakan gereja Kristen terbesar dan tertua di Pulau Karimun. Tahun lalu ada kegiatan ulang tahun gereja yang ke 60. Saat itu peringatan dihadiri oleh Kepala Kantor Kementerian Agama. Umat protestan yang menjadi jemaat gereja HKBP ada sekitar 650 KK. Di Kabupaten Karimun ada 7 Gereja HKBP. Sedangkan untuk di pulau Karimun saja hanya ada empat gereja HKBP. Gereja HKBP ini dipimpin oleh pendeta Albenar Silaen.

Mengenai kegiatan gereja, setiap hari ada ibadah yang dilakukan antara pukul 08.00 sampai dengan pukul 10.00 pagi, dan pada malam hari yaitu antara pukul 20.00 sampai dengan pukul 21.00. Kegiatan ibadah remaja dilaksanakan pada hari Sabtu dan Minggu. Sedangkan

untuk anak-anak kegiatan dilakukan hari Minggu bekerjasama dengan sekolah. Saat ini belum ada guru agama dari Protestan yang PNS dan pengurus gereja yang berjumlah 4 orang, statusnya seperti PNS bisa ditugaskan atau dipindahkan kapan saja. Dua orang di antaranya adalah pendeta. Secara umum, pendidikan keagamaan umat Protestan di Karimun dilakukan oleh 16 orang guru yang memperoleh insentif dari Kementerian Agama.

Di samping persoalan tidak adanya pejabat dari Kristen dalam struktur di Kantor Kementerian Agama, hal lain yang menjadi problem adalah tidak adanya penyuluh agama dan guru PNS serta kurang terjalinnya hubungan komunikasi antar tokoh agama. Di Karimun tidak ada pertemuan yang dilakukan secara periodik antara para tokoh lintas agama, bahkan pertemuan itu belum pernah dijadwalkan secara khusus. Namun demikian, untuk komunikasi antar umat beragama, terdapat forum pembauran yang digagas oleh pemerintah daerah yang kepesertaannya adalah umat dari berbagai agama. Pendeta Albenar Silaen mengatakan, "saat ini sangat dibutuhkan adanya komunikasi yang intens antar tokoh agama, supaya mereka saling mengenal satu dengan lainnya. Hal tersebut penting, sebab keadaan saat ini berbeda dengan dahulu. Pada masa lalu mobilitas sosial belum seperti sekarang, masyarakat dulu sering berkomunikasi lintas agama meski secara informal, para orang tua dulu bisa saling kenal satu sama lain. Namun dengan kesibukan masyarakat saat ini maka komunikasi yang bersifat lintas agama itu nyaris tidak ada bahkan generasi muda pun tidak saling mengenal. Tentu hal ini bisa sangat berbahaya di masa yang akan datang."

Agama Buddha

Di Karimun jumlah vihara ada 50-an lebih, termasuk Klenteng, dan Cetia.

Rumah ibadat Buddha paling banyak di Buru, Moro, dan Tanjung Batu, Kundur Barat. Rumah ibadat itu berafiliasi pada beberapa Majelis Agama Buddha seperti Majelis Buddhayana Indonesia, Megabuddhi (Therevada), Mapanbuddhi, NSI, Walubi, dan lain-lain. Persoalan yang dihadapi umat Buddha adalah antara lain: saat ini tidak ada pengawas pendidikan agama di sekolah; belum ada yang diangkat menjadi pengawas sebab para guru belum ada yang pernah mengikuti diklat pengawas; belum ada penyuluh PNS dan non-PNS.

Saat ini di Kabupaten Karimun belum ada Bikku. Bikku biasanya didatangkan dari Batam. Adapun acara ibadat (kebaktian) dipimpin oleh pandita yang jumlahnya saat ini ada sebanyak 19 orang. Sedangkan tokoh agama Buddha yang non-pandita saat ini jumlahnya 23 orang. Guru agama Buddha memberikan pengajaran agama bagi para siswa dengan sistem mengikuti sekolah mingguan. Para guru yang mengajar di sekolah mingguan mendapat insentif dari Kantor Kementerian Agama sebesar 3,4 juta per orang per tahun. Jumlah guru yang mendapatkan insentif tersebut adalah 15 orang di tahun 2014. Hingga saat ini belum pernah ada bantuan fisik (pembangunan vihara, rehab bangunan, atau material lainnya). Kalaupun ada adalah bantuan rehabilitasi vihara di Tanjung Batu yang diperoleh dari Kementerian Agama Pusat.

Secara struktural, urusan agama Buddha hanya dipegang oleh satu orang yaitu penyelenggara Buddha yang berkedudukan di Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun yang saat ini dijabat oleh Bapak Sudirman. Dalam tugasnya, ia banyak mendatangi rumah-rumah ibadat, dalam rangka menghadiri kegiatan keagamaan, pernikahan, dan pembinaan keagamaan.

Analisis

Bromley (1989) menyajikan sebuah teori hirarki kebijakan. Terdapat tiga level yang berhubungan dengan hirarki proses penyusunan kebijakan yaitu *policy level*, *organizational level*, dan *operational level*. Sementara itu hubungan Kementerian Agama Pusat dan Kantor Kementerian Agama Propinsi dan Kabupaten saat ini bersifat *principal-agent*. Pusat sebagai *principal*, memberikan kuasanya bagi pelaksanaan tugas dan fungsi Kementerian Agama kepada Kantor Kementerian Agama. Kantor Kementerian Agama merupakan *agent*, atau pelaksana yang memiliki kewenangan delegatif dari pusat dalam menjalankan tugas dan fungsi Kementerian Agama. Model *principal-agent* tersebut mengindikasikan adanya hirarki kebijakan, seperti yang dikemukakan oleh Bromley, dari tingkat pusat sampai daerah. Jika dikotekstualisasikan, dalam kaitannya hubungan pusat dan daerah, *policy level* berada dalam kewenangan Kementerian Agama Pusat. Kebijakan pada ranah *organizing level* ada pada Kantor Kementerian Agama Propinsi. Sementara tingkat operasional berada pada Kantor Kementerian Agama Kabupaten dan KUA.

Keberhasilan implementasi kebijakan publik tidak dapat dilepaskan dari peran institusi itu sendiri. Esman (1972) menjelaskan lima komponen dalam institusi yang harus dibangun yaitu: kepemimpinan, kebijakan, program/ layanan, sumber daya, dan struktur organisasi (Esman dalam Moeldoko 2014). Berdasarkan uraian di atas, nampak bahwa pelaksanaan program pembangunan di bidang keagamaan oleh Kantor Kementerian Agama berhasil pada satu sisi, namun belum berhasil pada sisi lain. "Ketimpangan" ini dirasakan oleh pihak dari tiga agama yaitu Katolik, Kristen, dan Khonghucu di mana dalam pelayanan keagamaan

seolah ada diskriminasi terhadap mereka. Hal ini disebabkan setidaknya oleh dua hal. *Pertama*, tidak adanya perwakilan umat Katolik, Kristen, dan Khonghucu dalam struktur organisasi karena adanya keharusan daerah (Kankemenag) untuk mematuhi kebijakan pusat (Kemenag). Struktur organisasi Kankemenag berdasarkan aturan yang ada harus disesuaikan dengan PMA No 13 Tahun 2012 tentang Organisasi dan Tata Kerja Instansi Vertikal Kementerian Agama. Ketiadaan perwakilan umat agama Katolik, Kristen, dan Khonghucu dalam struktur telah mengakibatkan mereka pada posisi yang lemah secara kultur politik. Hal tersebut berimbas pada tersumbatnya saluran komunikasi antara para tokoh agama dengan para pejabat Kantor Kementerian Agama juga dengan para tokoh agama lainnya. Di sini struktur organisasi Kantor Kementerian Agama nampaknya kurang mengacu kepada akurasi fakta yang sebenarnya terjadi dalam masyarakat, sehingga bisa muncul anggapan bahwa kebijakan dan program pembangunan keagamaan ini tidak dirancang secara matang dan tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Kedua, persoalan leadership atau kepemimpinan yaitu sebagai kemampuan mempengaruhi, menuntun, dan membimbing seseorang atau kelompok untuk mencapai cita-cita ataupun tujuan organisasi. Di sini kepemimpinan dituntut mempunyai visi dalam pribadinya sebagai landasan berpijak dalam menggerakkan organisasi, dalam hal pelayanan keagamaan perlu adanya visi kepemimpinan yang mau dan mampu menghargai perbedaan dan tanpa diskriminasi kepada setiap warga negara sesuai konstitusi. Munculnya kasus diskriminasi terhadap komunitas Syiah, Katolik dan Kristen dalam izin pendirian dan bantuan rumah Ibadat, maupun pengangkatan PNS bagi penyuluh dan guru agama dari umat agama non-Islam, serta tidak adanya

ruang komunikasi yang reguler antara tokoh agama, menunjukkan lemahnya sisi visi *leadership* dalam memaknai hak beragama, berkeyakinan, dan jaminan kerukunan oleh para pejabat struktural Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun.

Penutup

Berdasarkan berbagai uraian di atas, maka disimpulkan beberapa hal yakni: *Pertama*, penduduk Kabupaten Karimun jumlahnya 272.985 jiwa, tersebar dalam 54 pulau dari 249 buah pulau yang ada. Hal ini menyebabkan beberapa masyarakat di kepulauan yang jauh dari pusat pemerintahan daerah masih sulit tersentuh program-program pembangunan bidang keagamaan. Sementara itu posisi Karimun sebagai kawasan perbatasan dari Karimun, maka mobilitas sosial sangat tinggi, baik dari Karimun ke luar maupun dari luar ke Karimun sehingga rentan dengan 'asimilasi' sosial budaya, terlebih jika Karimun dulunya pernah dikenal sebagai kota 'Texas' tempat para wisatawan menikmati 'hiburan libido' *Kedua*, Kementerian Agama Kabupaten Karimun, dalam rangka optimalisasi pelayanan keagamaan sejauh ini telah maksimal berusaha memenuhi pelayanan keagamaan di bidang pembangunan sarana dan prasarana keagamaan (rumah ibadat dan pembangunan KUA), pelayanan oleh KUA (perkawinan, rujuk, pembinaan masjid, zakat, wakaf, keluarga sakinah), bimbingan dan pembinaan keagamaan masyarakat, pelayanan haji, serta kerukunan antar umat beragama. *Ketiga*, pelayanan keagamaan di Kabupaten Karimun yang cukup menggembirakan adalah di bidang bimbingan dan pembinaan keagamaan terutama di tingkat usia pra sekolah (TPA/TPQ) dan majelis talim. Jumlah TPA/TPQ dan majelis talim terus meningkat dari tahun ke tahun. Hal ini relatif efektif dalam mengurangi kesan

Karimun sebagai daerah 'hiburan libido' bagi wisatawan. *Keempat*, Struktur Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun hanya "menerima" kebijakan yang ditetapkan oleh pusat. Struktur organisasi hanya mengikuti PMA No 13 Tahun 2012 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Instansi Vertikal Kementerian Agama sehingga tidak memenuhi kebutuhan daerah, yaitu antara lain belum adanya perwakilan umat Katolik, Kristen, Khonghucu dalam struktur organisasi Kantor Kementerian Agama. Hal ini berpengaruh pada kurang maksimalnya Kantor Kementerian Agama dalam memberikan pelayanan khususnya kepada umat dari tiga agama tersebut.

Disamping kesimpulan-kesimpulan di atas, penelitian ini merekomendasikan beberapa hal: *Pertama*, perlunya kebijakan dan program pembangunan keagamaan di Karimun sebagai kawasan perbatasan yang dirancang secara matang dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

PMA Nomor: 13 Tahun 2012 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Instansi Vertikal Kementerian Agama dalam implementasinya tidak boleh kaku, melainkan perlu fleksibel, disesuaikan dengan kondisi lokal dengan mengacu kepada akar masalah yang benar-benar dirasakan oleh Kantor Kementerian Agama dan bertumpu kepada sumber daya yang ada. *Kedua*, perlu adanya *leadership* di Kantor Kementerian Agama Kabupaten Karimun yang memiliki visi pelayanan yang menjamin hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, sehingga dapat melindungi dan melayani semua aliran, paham, dan kelompok keagamaan dengan netral dan tidak diskriminatif. Hanya dengan visi *leadership* demikian Kantor Kementerian Agama akan bisa melindungi kelompok minoritas seperti komunitas Syiah, Katolik, Kristen, dan Khonghucu serta tidak melakukan 'pembiaran' terhadap praktik-praktik intoleransi.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. *Privatisasi Agama: Globalisasi atau Melemahnya Referens Budaya Lokal?* Makalah seminar, Balai Kajian sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, 9 November 1995.
- Appadurai, Arjun. "Introduction: Commodities and the Politics of Value" dalam Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life Things*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
- Bromley, Daniel W. *Economic Interest and Institutions; The Conceptual Foundation of Public Policy*. Oxford: Basil Balck Well Inc, 1989.
- Beyer, Peter. "Privatization dan Public Inffence of Religion in Global Society" dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publication, 1991.
- Ismail, Faisal. *Republik Bhinneka Tunggal Ika: Mengurai Isu-Isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2012.
- Mudzhar, Atho. "Lingkungan dan Peran Strategis FKUB dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Persatuan Nasional." Makalah. Workshop Fasilitasi Peningkatan Kapasitas dan Kelembagaan FKUB, 3-4 September 2013 di Hotel Jayakarta, Jakarta. 2013.

Moeldoko. *Kebijakan dan Scenario Planing Pengelolaan Kawasan Perbatasan*. Disertasi. Jakarta: Program Pascasarjana UI, 2014.

Kabupaten Karimun. *Profil Daerah Kabupaten Karimun; Azam Dipasak Amanah Ditegak*. 2013.

Susan, Novri. *Pengantar Sosiologi Konflik dan Isu-Isu Konflik Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2010.

Buddhisme Theravada di Asia Tenggara: Tradisi, Negara dan Modernisasi

Zaenal Abidin Eko Putro

Politeknik Negeri Jakarta
Email: zaenalaep@yahoo.com

Judul : The Buddhist World of Southeast Asia
Penulis : Donald K. Swearer
Penerbit : SUNY Press, Albany
Tahun : 2010
Tebal : xvi+304 hal.

Dalam paragraf pembuka di pengantar bukunya ini, Swearer mengemukakan pernyataan taktis, *"It has to be seen to be believed"*. Sederhananya barangkali dapat dimaknai janganlah percaya jika tidak melihatnya. Konsisten dengan idiom tersebut, buku ini ia susun dari pengamatan langsung di lapangan. Awalnya ia menetap di Bangkok, Thailand dua tahun lamanya di tahun 1950-an ketika ia ditugaskan menjadi guru di sekolah Kristen dan sebuah universitas milik sebuah vihara di Bangkok. Sejak saat itu dan di waktu *sabbatical* selanjutnya baik di Thailand, Sri Lanka, Myanmar, Kamboja maupun Laos, ia konsisten terus mengobservasi dan mengeksplorasi Buddhisme Theravada. Namun, pembaca akan bertanya-tanya perihal pertimbangan apa di dalam judul bukunya ia menuliskan *Southeast Asia*, walaupun tentunya Sri Lanka tidak termasuk di dalamnya.

Swearer di buku ini menganggap kekuatan agama layaknya kaum neo-strukturalis lainnya. Dalam pandangan kelompok ini, agama melingkupi dan memenuhi struktur kehidupan riil masyarakat sehari-hari di segala bidang. Pandangan kaum neo-marxian dan prediksi kalangan sekular-liberal akan luntarnya peran agama ternyata hanya isapan jempol, terutama jika belakangan melihat bangkitnya Islam, Kekristenan, Hinduisme dan dalam bukunya ini,

Buddhisme Theravada di Asia Tenggara dan Sri Lanka. Ternyata Buddhisme Theravada kini juga sedang menguat di Cambodia, banyak vihara baru berdiri dan gerakan kaum perumah tangga tumbuh subur di Thailand. Bahkan beberapa bhikkhu (*monks*) terlibat aktif dalam konflik politik seperti di Sri Lanka dan Myanmar dewasa ini (xi). Karena itu, tidak salah jika ia mantapkan, *Buddhism as a lived tradition*.

Untuk sekadar memperkuat konteks, pemikir struktural-fungsional semacam Talcott Parsons sejak mula percaya bahwa agama mempunyai peran vital di balik terbentuknya struktur serta kultur yang berlaku di masyarakat. Dalam konteks Amerika, ia menyebut adanya *expressive revolution* yang mengacu pada tradisi Kekristenan, terutama Protestan yang menjadi landasan bagi berkembangnya kultur Amerika dan kultur Barat pada umumnya (Turner, 2011: 71-81). Menyimak hal ini rasanya tepat untuk membandingkan dengan eksistensi Buddhisme (Theravada) di kawasan Asia Tenggara. Karena itu tidaklah berlebihan jika Swearer mengungkap betapa kuatnya pengaruh Theravada dalam tradisi sehari-hari, termasuk dalam rantai *rites of passage*, pada dinamika pemerintahan dan juga bagi perkembangan modernisasi di kawasan-kawasan yang didominasi oleh umat penganut Buddhisme Theravada tersebut. Swearer dalam bukunya ini

memang memilah pengaruh Theravada Buddhisme dalam tiga narasi tersebut yaitu tradisi populer, negara, dan modernisasi.

Tradisi Populer

Para pemikir Barat seperti Max Weber melihat dalam Buddhisme India awal terdapat perbedaan tajam antara apa yang disebutnya "*otherworldly mystical*" atau mistik non-duniawi, semacam pengingkaran pada urusan duniawi dan perilaku duniawi di satu sisi dan di sisi lain tujuan praktis tindakan sehari-hari dengan diwarnai pelembagaan Buddhisme yang subur di era Raja Asoka dan para raja setelahnya di abad ketiga masehi. Tidak berbeda dengan guratan sejarah tersebut, Buddhisme Theravada di Asia Tenggara belakangan ini juga mengalami hal serupa. Jelas terpampang tujuan mulia dari praktik sehari-hari seperti kesempurnaan moral, perkembangan kualitas diri untuk mencapai keluhuran serta beragam cara untuk menggapainya. Namun, di sisi lain Buddhisme juga memberikan solusi untuk mengatasi permasalahan duniawi sehari-hari dan menjustifikasi pemenuhan kebutuhan riil duniawi. Kedua bidang (yang berlawanan) itu sama-sama tersahkan dalam catatan canon Kitab Suci Buddhisme Theravada (2).

Lantas, Swearer mulai mengurainya. Ia melihat adanya tradisi populer dalam masyarakat Buddhis di Asia Tenggara. Populer dalam pengertiannya bukan sesuatu yang tidak serius, kurang bermakna atau bahkan jauh dari ideal, melainkan ia maknai sebagai sesuatu yang umum diterima, dijalankan, dan dipahami secara tradisional oleh orang-orang yang menyangganya yaitu masyarakat Sri Lanka, Myanmar, Thai, Kamboja dan Laos. Tradisi paling menonjol terkait dengan pengaruh Buddhisme Theravada di antaranya adalah ritus perjalanan

hidup (*rites of passage*), perayaan-perayaan upacara tahunan, peristiwa-peristiwa ritual dan juga bergema dalam perilaku. Rangkaian peristiwa tersebut dapat sekali jalan dipahami manakala mengunjungi vihara (*wat*) untuk mengamati aktivitas-aktivitas tersebut, lalu mendengar ajaran Buddhisme dari para bhikkhu atau pandita perumah tangga serta melihat cerita yang terpotret dalam seni keagamaan dan yang dipamerkan dalam ritual.

Swearer menggarisbawahi bahwa perilaku Buddhis berpusat sekitar pada tindakan yang bijak dan mendatangkan karma baik (*punna-karma*) serta tindakan yang merugikan dan mendatangkan karma buruk (*papa-karma*). Kisah perjalanan Sang Buddha menjadi model ideal, di samping juga kisah kehidupan sebelum menjadi Sang Buddha yang terbukukan dalam kisah-kisah *jataka* yang penuh dengan nilai-nilai etika dan kesempurnaan spiritual. Namun Swearer juga tidak ketinggalan menyebut adanya pemujaan terhadap benda-benda peninggalan bhikhu yang dianggap suci, seperti relic, jimat dan gambar/lukisan, seperti yang umum dipraktikkan di Thailand (13).

Buddhisme Theravada dan Negara

Berlawanan dengan pendapat Weber dalam Sosiologi Agamanya yang menempatkan Buddhisme sebagai "*otherworldly mysticism*", teks-teks Pali dalam Buddhisme justru menyatakan sebaliknya. Bahwa Sang Buddha sangat dekat dengan kalangan raja semasa hidupnya di India bagian utara, hal tersebut dilihat sebagai sesuatu yang menguntungkan untuk pengembangan viara Buddhis (*Buddhist monastic*). Karena itu cukup beralasan jika dikatakan bahwa sejak awal Sangha Buddhis ternyata disokong oleh elite sosial, ekonomi dan politik untuk alasan sosial, politik dan

juga keagamaan tertentu. Perlu dicatat pula bahwa Pangeran Siddharta berasal dari kelas penguasa, *khattiya*, dan legenda menyebutkan ayah dari Siddharta, para raja dari klan Sakya dan para raja lainnya semasa hidupnya merupakan para pendukung agama baru ini (72).

Secara umum menurut Swearer, institusi keagamaan dan institusi kerajaan saling mendukung satu sama lain dalam masyarakat Buddhis. Perlindungan kerajaan terhadap pranata Buddhis berbalas dengan pelembagaan kepatuhan (*loyalty*) yang diberikan pada kerajaan. Di samping itu, konstruksi kosmologi keagamaan dan mitologi yang menguatkan raja sebagai penyemai Agama Buddha dianggap sangat penting bagi terciptanya keharmonisan dan kedamaian bagi seluruh negeri.

Asoka Maurya dalam tradisi Buddhis dianggap sebagai *chakkavartin* atau raja dunia Buddhis dari dinasti Maurya (317-189 SM). Selain menerapkan nilai-nilai keluhuran dan keadilan, mendukung perkembangan Buddhisme (*monastic order*), juga dianggap mempersonifikasi sepuluh ajaran raja atau *dasarajadhamma*, yaitu antara lain pemurah, berbudi luhur, pengorbanan diri, kebajikan, pengendalian diri, penyabar, *non violence*, penyayang, dan pengikut norma-norma kebajikan. Asoka dianggap penyatu India dan memimpin wilayah yang begitu luas antara tahun 270-232 SM. Model kepemimpinan Raja Asoka ini kemudian ditiru para raja dari Pagan (Myanmar) seperti Raja Kyanzittha di abad kesebelas masehi dan juga Raja Tilokaraja dari Chiang Mai (Thailand) di abad kelima belas masehi.

Selanjutnya Buddhisme juga berpengaruh besar dalam membangun sentimen nasionalisme modern di Sri Lanka, Myanmar, Thailand dan Vietnam. Buddhisme juga menjadi faktor penting bagi proses pembangunan kembali Laos dan Kamboja setelah berakhirnya Perang

Vietnam (110). Tidak mengejutkan jika di negara seperti Sri Lanka dan Myanmar, Buddhisme baik langsung maupun tidak langsung terlibat dalam penentangan kolonialisme, penguatan sentimen politik nasional, serta integrasi nasional di bawah kepemimpinan tokoh dalam negeri. Penulis ini mengambil contoh perjalanan hidup U Nu yang memimpin Myanmar di tahun 1940-an hingga 1960-an yang mengawinkan Buddhisme dan sosialisme. Bagi U Nu, komunitas nasional hanya bisa dibangun jika setiap individu mampu mengalahkan keinginan pribadinya. Benda-benda materi tidak berarti harus disimpan atau digunakan untuk kenikmatan pribadi, tetapi hanya untuk menyediakan kebutuhan hidup dalam perjalanan menuju *nibbana*. Di tahun 1950 U Nu mendirikan sebuah majelis Agama Buddha (*Buddhist Sasana Council*) yang bertujuan untuk menyebarluaskan Buddhisme dan juga mengawasi para Bhiksu. Di tangan Jendral Ne Win yang mengkuudetanya tahun 1962, situasi sedikit berubah. Meski Ne Win seorang Buddhis taat, tetapi ia dengan pemerintahan juntanya terlihat berjarak dan terlibat ketegangan dengan kelompok sangha (*Buddhist order*).

S.W.R.D. Bandaranaike yang terpilih menjadi Perdana Menteri Sri Lanka tahun 1956 juga nyaris sama dengan U Nu. Ia mengeksploitasi simbol-simbol dan kekuatan institusi Buddhisme untuk memperkuat posisinya. Walaupun ditengarai kehidupan pribadinya tidak seideal sebagai pemimpin Buddhis seperti U Nu, ia meneguhkan keyakinan politik demokrasi serta filsafat ekonomi sosialisnya sepadan dengan Jalan Tengah (*Middle Way*) dalam Buddhisme.

Di Thailand menunjukkan gejala berbeda sedikit berbeda sebagai negara yang tidak pernah dijajah Barat. Di bawah kepemimpinan Raja Chulalongkorn (Rama v, r. 1868-1910), sangha Buddhis diatur secara nasional dan dipimpin oleh

Supreme Patriach (sangha-raja). Kemudian dikenalkanlah pendidikan vihara yang berada di bawah kontrol pemerintahan nasional. Penerusnya, Raja Vajiravudh (r. 1910-1925), agama dan pemerintahan menjadi bersatu padu yang kemudian konsep “nation”, “religion” dan “king” menjadi dasar ideologi bagi Thailand modern.

Mengawal Modernisasi

Di bagian ketiga, Swearer mengupas persoalan Buddhisme dan modernisasi. Jamaknya, tradisi keagamaan manapun selalu terlibat dan merespon perubahan politik, social dan ekonomi. Mereka bahkan melawan ideologi asing. Dalam era normal, tradisi keagamaan tidak tampak dalam melakukan perubahan. Namun di era yang goncang, tradisi keagamaan senantiasa sejalan dengan perubahan untuk membawa pada kebaikan serta kemajuan.

Swearer mengambil contoh Kamboja ketika di bawah Pol Pot dari Partai Komunis Kamboja. Pol Pot dan partainya menginginkan menghapus semua peninggalan kolonial dan juga tradisi warisan masa lalu. Selama memegang pemerintahan empat tahun dari tahun 1975-1979 jutaan orang meninggal dan lebih setengah juta meninggalkan negeri. Negara menyaksikan penghancuran vihara-vihara dan kuil-kuil. Para Bhiksu dibunuh atau dipaksa menanggalkan jubahnya menjadi orang biasa. Buddhisme Theravada terancam hilang, hanya tertinggal di kalangan pengungsi di perbatasan dengan Thailand atau di antara pengungsi di Amerika Utara dan Eropa Barat. Namun, ketika Republik Rakyat Kampuchea didirikan tahun 1979, Buddhisme langsung kembali berkembang dengan baik. Sangha Buddhis Kamboja akhirnya berkoalisi dengan pemerintah. Tahun 1992 dan di tahun 1993 Norodom Sihanouk diangkat

kembali menjadi Raja Kamboja, sebuah posisi yang terasosiasi dengan Buddhisme (130).

Perubahan-perubahan itu tidak lepas dari peran para Bhiksu (monks). Di bidang politik contohnya, para Bhiksu dari etnis Sinhala mendukung perjuangan pemerintah Sri Lanka untuk melawan Liberatin Tigers of Tamil Elam (LTEE) yang ingin memerdekakan diri. Di Thailand, para pengikut Santi Asok, sebuah gerakan reformis Buddhis turut serta dalam demonstrasi melawan pemerintahan Thaksin Shinawatra di tahun 2006 dan menuntut pengunduran dirinya. Akan tetapi Thaksin bukan tanpa dukungan dari lembaga Buddhis. Wat Thammakai, sebuah gerakan Buddhis yang terdaftar di pemerintah tahun 1978, dituduh bekerja sama dengan Partai Thai Rak Thai pimpinan Thaksin telah mempopulerkan budaya keculasan, korupsi, membuka jurang kesenjangan yang menjadi masalah ekonomi dan pimpinan gerakan ini menyebarluaskan penafsiran menyimpang (*heterodox*) mengenai diri dan nibbana.

Di bidang konservasi alam, Swearer mencatat peran Phrakhr Phitak Nantakhun, sebagai sosok Bhiksu yang aktif terlibat dalam pekerjaan konservasi hutan. Di tahun 1990 ia menyponsori penahbisan pohon untuk mencegah eksploitasi berlebihan dari penduduk lokal. Sosok yang perlu dicatat juga adalah Bhiksu Buddhadasa (1906-1993) yang mempraktikkan tradisi hidup di hutan dengan mendirikan sebuah pertapaan di Chaiya di Thailand Selatan. Ia mengadopsi sebuah gaya hidup sederhana dengan meniru tradisi Buddhis India.

Secara umum, para Bhiksu Theravada di Asia Tenggara sangatlah aktif dalam menyikapi isu-isu sosial ekonomi kontemporer, termasuk di dalamnya adalah kesenjangan tajam antara kaya-miskin, eksploitasi perempuan di dunia kerja dan prostitusi,

wabah HIV/AIDS dan kerusakan lingkungan. Di masyarakat dominan Buddhis seperti Thailand dan negara-negara tersebut di atas, peran-peran Buddhisme dalam persoalan sehari-hari amat mudah dirasakan.

Tidak dapat disangkal, bahwa kekuatan buku ini terletak pada deskripsinya yang mendalam terhadap tiga hal utama yang ditawarkan, yaitu Buddhisme dan tradisi populer, Buddhisme dan negara serta Buddhisme dan modernisasi yang ketiganya tampak menonjol di kawasan Asia Tenggara.

Lalu, kira-kira di mana posisi Indonesia? Ternyata Indonesia tidak menjadi subjek yang dikaji oleh Swearer. Sekalipun Indonesia mempunyai monumen Buddhis sekaliber Borobudur, namun uraian Borobudur hanya disajikan secara sekilas. Itu pun di halaman appendix saja. Patut diduga, demikian ini karena Borobudur ternyata bukan bagian dari tradisi Theravada. Raja Sumaratungga (792-824) dari Dinasti Syailendra ternyata berjejaring dengan raja-raja Pala dari India Utara yang menjadi patron Mahayana dan Tantrayana.

ISSN 1412-663X

INDEKS ABSTRAK JURNAL VOL. 13 NO 2 TAHUN 2014

INDONESIA

INGGRIS

1. **Harmoni Masyarakat Satu Desa Tiga Agama
di Desa Pabian, Kecamatan Kota,
Kabupaten Sumenep, Madura**

Mohamad Suhaidi

Peneliti Sosial Agama Madura dan Wakil Sekretaris PC NU Sumenep.

Email : suhaidi_muhammad@yahoo.co.id

Diterima redaksi tanggal 25 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 25 Agustus 2014

Toleransi dan kerukunan senantiasa menjadi pijakan dasar dalam kehidupan masyarakat yang beragam dalam keberagamaan, karena agama pada hakikatnya merupakan pedoman hidup atau sumber kebenaran dan kekuatan moral yang inheren dengan nilai-nilai ketuhanan, maka selama itu pula manusia selalu merujuk dan membutuhkan agama. Komunitas masyarakat desa Pabian Kecamatan Kalianget Kabupaten Sumenep merupakan salah satu desa di ujung timur pulau Madura dengan tingkat keberagamaan yang plural. Hal itu ditandai dengan adanya tiga tempat ibadah yang meliputi Masjid, Klenteng dan Gereja dengan jarak yang sangat berdekatan dan berjalan sangat dinamis, tanpa ada konflik antar penganut agama yang dapat merusak kerukunan dan toleransi diantara masing-masing penganut agama yang ada. Silaturahmi, dialog dan kegiatan sosial menjadi perekat hubungan sosial diantara antara pemeluk agama, sehingga menghasilkan potret masyarakat yang harmoni dalam sepanjang zaman.

Kata Kunci : *Harmoni, Agama, dan Interaksi Sosial*

Tolerance and harmony has always been the basis for a society with religious diversity; this is especially true because religion is a way of life or a divine source of justice, truth and moral values. As a result, humans will always refer to and require religion. The community of Pabian village, Kalianget Sub Regency, Sumenep is a village located on the Eastern end of Madura Island with high levels of religious plurality. It is marked by the presence of three types of places of worship, including mosques, temples and churches. These places of worship are located very closely in distance, without conflict between the followers of each respective religions. The people visit each other, have social dialogues and participate in social activities together, resulting in a portrait of a religiously harmonious society throughout the history of the community.

Keywords: *Harmony, Religion, and Social Interaction*

2. Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan Identitas Keacehan, Reaktualisasi Ruang Publik dan Penguatan Kearifan Lokal Pasca Konflik dan Tsunami

Ibnu Mujib

Mahasiswa S3 Prodi Agama dan Lintas Budaya UGM

Irwan Abdullah

Guru Besar UGM

Heru Nugroho

Guru Besar FISIP UGM

Diterima redaksi tanggal 12 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 25 Agustus 2014

Paper ini mempertanyakan tentang wujud Aceh baru yang menjadi inspirasi kebangkitan lokal di Aceh. Dua hal penting yang akan mendukung tesis, bagaimana gagasan Aceh baru/kebangkitan Aceh dirumuskan dari dalam. Setidaknya penguatan ruang publik sebagai basis pengelolaan kearifan lokal menjadi wacana penting dalam mengukur indikator berlangsungnya kebangkitan lokal di Aceh. Selain itu, proses pembentukan identitas keacehan juga menjadi salah satu pertanyaan penulisan paper ini, di mana praktiknya telah menandai ujung dari kebangkitan lokal yang sedang dirumuskan di Aceh. Oleh karena itu, proses-proses dialog, maupun negosiasi seperti apa yang berkembang di Aceh akan dibahas dalam penulisan ini.

Studi ini menunjukkan bahwa renegotiasi ruang-ruang publik yang selama ini tenggelam oleh karena konflik dan tsunami, kini dibangkitkan kembali untuk menghidupkan basis-basis sosial yang telah hilang dan bahkan mengabur. Kearifan lokal wacananya sudah sampai penerapan kebijakan melalui qonun sebagai bentuk pemeliharaan warisan intelektual Aceh yang harus terus dihidupkan dan diimplementasikan. Kesadaran komunal yang dibangun oleh banyak aktor ini faktanya telah terintegrasi melalui berbagai bentuk dialog dan negosiasi yang panjang. Sehingga tidak heran jika belakangan ini di meunasah-meunasah, aktifitas-aktifitas gampong, menghidupkan masjid sebagai pusat kajian Islam, serta bahkan warung kopi pun menentukan arah identitas keacehan yang sedang dibangun, terutama sebagai gagasan Aceh bangkit.

Kata Kunci: Identitas Keacehan, Kearifan Lokal, Dialog dan Negosiasi

This paper explores the new form of Acehnese identity that has inspired the revival of the local in Aceh. Two important points will be explored in this paper: 1) the idea of a new Aceh and 2) how this Aceh revivalism is formulated from within. This paper studies the process of dialogue and renegotiation of local wisdom and practices and Acehnese identity in public space.

This study shows that the renegotiation of public spaces that were essentially demolished due to the former conflict and the tsunami is now being rebuilt to revive the social bases that had been lost. The discourse of local wisdom has been implemented through the Qonun to maintain and implement Aceh's intellectual heritage. This communal consciousness has been actively built by many actors through various forms of dialogue and negotiation. It is thus not surprising to see an upsurge in meunasahs, gampong activities, the revival of the mosque as the center of Islamic studies, and even the centering of coffee shops in Acehnese identity. These activities are all part of the idea of Aceh revival.

Keywords: *Acehnese Identity, Local Wisdom, Dialogue and Negotiation*

3. “Kita Kan Beda!”: Persamaan Remaja Perempuan Muslim dan Kristen di Langsa, Aceh

Muhammad Ansor

STAIN Zawiyah Cot Kala, Langsa

Email : ansor_riau@yahoo.co.id

Diterima redaksi tanggal 15 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 21 Agustus 2014

Tulisan ini berusaha menjelaskan persamaan dan perbedaan remaja perempuan Kristen dan Muslim Langsa dalam merespon diskursus pakaian dan pengaturan tubuh atas nama syariat Islam. Menggunakan konsep ‘habitus’-nya Bourdieu dan ‘hidden transcripts’-nya Scott, tulisan ini bertujuan menjelaskan mengapa di tengah perbedaan agama, remaja Muslim dan Kristen Langsa memiliki persamaan respon terhadap diskursus pakaian dan pengaturan tubuh atas nama syariat; bagaimana resistensi mereka terhadap struktur yang mengitari sebagaimana terungkap dalam perilaku keseharian. Tulisan berargumen bahwa persamaan merupakan resultan kenyataan mereka berbagi arena sosio-kultural dan lingkungan politik. Sementara perbedaan yang terekspresikan sehari-hari merupakan dampak keragaman sistem nilai agama masing-masing dan diskursus posisi minoritas Kristen di Aceh sehubungan keputusan kelompok mayoritas Muslim menempatkan cara berpakaian sebagai identitas kolektif perempuan Aceh.

Kata Kunci : Remaja Perempuan, Muslim dan Kristen, Syariat Islam

This article explores the similarities and differences in the responses of Christian and Moslem teenage girls in Langsa to the discourse of clothing and the regulation of the body in Islamic law. Using Bourdieu’s concept of ‘habitus’ and Scott’s concept of ‘hidden transcripts’, this paper aims to explain why Muslim and Christian teenagers in Langsa have had a similar response to the discourse of clothing and the regulation of the body despite religious differences and how their resistance is revealed in everyday behavior. This article argues that the similarities of their responses are a result of the shared socio-cultural spaces and political circumstances. Meanwhile, the differences expressed in their daily life are due to the religious values that they hold, especially the Christians as they are a minority amongst Aceh’s Muslim majority who have imposed a dress code that reflects the collective identity of Acehnese women.

Keywords: Teenage Women, Moslem and Christian, Islamic Sharia

4. **Ekspresi keagamaan, dan Narasi Identitas:
Studi Program Pesantren Tahfidz Intensif Daarul Quran
Cipondoh Tangerang**

Habibi Zaman Riawan Ahmad

Email: hazamra@yahoo.com

Dondoman Bojoasri Kec. Kalitengah Kabupaten Lamongan

Diterima redaksi tanggal 31 Mei 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 20 Agustus 2014

Artikel ini menjelaskan interaksi antara ekspresi keagamaan dan identitas. Diskursus ekspresi keagamaan dan identitas dapat dilihat dari cara pandang mengenai relasi terbentuknya identitas. Ekspresi keagamaan di sini memiliki beragam pola, yang ditunjukkan dengan ekspresi individu dan komunitas dalam menjalankan ritual mengaji, berdoa, dan berderma. Tiga elemen pokok tersebut menjadi bagian yang tidak dapat dilepaskan dari unsur agama. Bentuk-bentuk ekspresi keagamaan tersebut, baik yang berkaitan dengan individu maupun sosial, dideskripsikan secara naratif. Penelitian ini merupakan penelitian antropologi dengan pendekatan etnografis, bersifat naratif, dan mengambil Program Tahfidz Intensif Pondok Pesantren Daarul Qur'an, Cipondoh Tangerang sebagai latar studi.

Kata kunci: Agama, Ekspresi Keagamaan, Identitas

This article investigates the interaction between religious expression and identity. The discourse of religious expression and identity is revealed from in the relational process of identity formation. In this case, religious express displays a variety of patterns, indicated by both individual expression and communal expression in performing the rituals of recitation, prayer, and doing charitable work. Those three essential elements become parts of a whole that cannot be separated from religion. These forms of religious expression, both in regards to the individual and with society, is described as a narrative. This anthropological, narrative study uses an ethnographic approach, and takes the Intensive Tahfidz Program of Daarul Quran Boarding Schools, Cipondoh Tangerang as a case study.

Keywords: Religion, Religious Expression, Identity.

5. **Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi
di Nusa Tenggara Barat:
Studi Kelompok Salafi di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa'**

H. Bashori A. Hakim

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi tanggal 14 Mei 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 18 Agustus 2014

Permasalahan dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana pandangan kelompok salafi di Pondok Pesantren Abu Hurairah Mataram dan di Pondok Pesantren Daarusy- Syifaa' di Selong, terkait konsep kebangsaan dan Islam serta kaitan di antara keduanya; (2) Bagaimana pandangan ideal mereka tentang: bentuk Negara-NKRI, Pancasila, UUD 1945 serta Bhinneka Tunggal Ika dalam pandangan hidup berbangsa dan bernegara; dan (3) Apakah pandangan mereka terhadap empat pilar di atas dapat dianggap sebagai hal yang meresahkan, bahkan ancaman bagi integritas berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Indonesia.

Tujuan penelitian ini adalah: (1) Memperoleh gambaran yang komprehensif mengenai pandangan kelompok keagamaan di atas, tentang konsep kebangsaan dan Islam dan kaitan di antara keduanya; (2) Memperoleh gambaran mengenai pandangan mereka tentang konsep bentuk negara (NKRI), Pancasila, UUD'45 dan Bhinneka Tunggal Ika dalam konteks hidup berbangsa terkait dengan pandangan mereka mengenai negara yang ideal; dan (3) Memperoleh gambaran tentang pandangan mereka terhadap empat pilar di atas yang dapat dianggap sebagai hal yang meresahkan, bahkan ancaman terhadap integritas kehidupan berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Indonesia. Hasil penelitian ini berguna bagi Kementerian Agama dan instansi terkait sebagai bahan untuk menyusun kebijakan dalam upaya peningkatan pembinaan pondok pesantren agar lebih berwawasan kebangsaan dalam bingkai NKRI. Bagi para pimpinan pondok pesantren yang bersangkutan, hasil kajian ini diharapkan dapat menjadi bahan untuk meningkatkan ukhuwah Islamiyah sekaligus ukhuwah wathoniyah.

Kata Kunci: Islam, Kebangsaan, Salafi, Radikalisme

The research questions posed in this study are: (1) What are the views of the Salafis in Pesantren Abu Hurairah in Mataram and Pesantren Daarusy Syifaa in Selong on concepts of nationality and Islam, as well as the relationship between these two entities; (2) What is their idea of the ideal form of the Republic of Indonesia, Pancasila, the Constitution of 1945 and the Bhinneka Tunggal Ika (Unity in diversity) view of nation and state; and (3) Do their views on the above disturb or pose a threat to the integrity of national life for Indonesians?

This study aims to: (1) Provide a comprehensive overview of Salafi views on the concept of nationality and Islam and the relationship between them; (2) Provide an overview of their views on the concept of the Republic of Indonesia, Pancasila, Constitution of 1945 and Bhinneka Tunggal Ika (Unity in diversity) in the context of the nation in accordance with their ideal state; and (3) Provide an overview of their opinions on the aforementioned four pillars that may be perceived as a threat to the integrity of national life for Indonesians. The results of this study is useful for the Ministry of Religious Affairs and its relevant agencies for the formulation of some policies for improving teaching in pesantrens on Indonesia's national framework. For the pesantren leaders concerned, the results of this study are can help enhance Islamic brotherhood, as well nation brotherhood.

Keywords: Islam, Nationality, Salafi, Radicalism

6. **Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi:
Penanganan Konflik Keagamaan di Kota Mataram**

Akmal Salim Ruhana

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Email: *akmalsalimruhana@gmail.com*.

Diterima redaksi tanggal 4 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 20 Agustus 2014

Sebagai negara multikultural dan multi-agama, Indonesia memiliki potensi konflik suku dan agama. Beberapa potensi tersebut telah menjelma konflik terbuka. Setiap resolusi konflik pun telah dilakukan oleh banyak pihak secara efektif dan/atau sebaliknya. Tulisan ini mencoba menguraikan jenis penanganan yang dilakukan oleh banyak pihak di Cakranegara, Mataram, dalam menangani konflik suku dan agama antara dua daerah yang diidentifikasi sebagai Sasak-Muslim dan Hindu Bali. Mereka berhasil memecahkan masalah secara efektif dengan memperluas partisipasi para stakeholder, menampung aspirasi, dan mengikat komitmen perdamaian dalam perjanjian. Penelitian kualitatif ini juga menemukan faktor pendukung keberhasilan penanganan tersebut, yaitu: kepemimpinan yang kuat dan egaliter, kearifan lokal yang efektif, dan komitmen bersama untuk perdamaian. Sementara faktor penghambatnya adalah provokasi yang buruk dari luar, dan prasangka sejarah.

Kata Kunci: Penyelesaian Konflik, Komitmen, Perjanjian

As a multicultural and multi-religious country, Indonesia has the potential for the eruption of ethno-religious conflict. In some cases, ethno-religious conflict has already manifested. Conflict resolution can be carried out effectively or ineffectively.

This paper explores the process of conflict resolution between parties in Cakranegara, Mataram, where ethno-religious conflict between two regions identified as Sasak-Moslem and Bali-Hinduist was successfully resolved. Actors succeeded in solving the problem problem by widening the participation of stakeholders, accomodating aspirations, and strengthened the commitment to peace by a peace agreement. This qualitative research is also finds that factors such as a strong and egalitarian leadership, effective local wisdoms, and common commitment to peace supported the peace process. Factors that did not support the process included provocation by external actors and historical prejudices.

Keywords: Conflict Resolution, Commitment, Decree

7. **Penistaan/Penodaan Agama dalam Perspektif
Pemuka Agama Islam di DKI Jakarta**

M. Taufik Hidayatulloh

Penyuluh Agama Kabupaten Bogor

Email: taufikmtht@yahoo.co.id

Diterima redaksi tanggal 30 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 21 Agustus 2014

Tujuan penelitian adalah untuk: (1). Mengetahui dan menganalisis tingkat pemahaman pemuka agama terhadap isi UU No 1/PNPS/1965; (2). Mengetahui dan menganalisis konsep para pemuka agama tentang apa yang dimaksud dengan penodaan agama; (3). Mengetahui dan menganalisis pandangan pemuka agama tentang hukuman yang harus diberikan kepada mereka yang berbuat tindakan penodaan agama; (4). Mengetahui dan menganalisis pokok-pokok ajaran agama dari perspektif pemuka agama; (5). Mengetahui tanggapan pemuka agama terhadap pelaksanaan UU No 1/PNPS/Tahun 1965. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, dalam bentuk studi kasus terhadap para pemuka agama. Penelitian ini dilaksanakan di DKI Jakarta pada Tahun 2013. Subjek penelitian adalah pemuka agama Islam yang dipilih secara ditentukan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hanya sebagian kecil pemuka agama yang mengetahui UU No 1/PNPS/1965, terdapat beberapa konsep yang dikritisir dan diperkuat definisi operasionalnya oleh para pemuka agama, dan para pemuka agama di DKI Jakarta melihat bahwa pemerintah sudah berusaha untuk menerapkan undang-undang ini meskipun dalam prakteknya belum memuaskan berbagai pihak.

Kata Kunci: Islam, Penafsiran, Penodaan Agama, Regulasi

This study aims to: (1) Understand and analyze levels of understanding amongst religious leaders on the contents of Law No. 1 / PNPS / 1965; (2) Understand and analyze the concept of religious leaders on the definition of blasphemy; (3) Understand and analyze the perspectives of religious leaders on the punishment that should be given to those who commit religious defamation; (4) Understand and analyze the principal religious teachings from the perspective of religious leaders; and (5) Understand the responses of religious leaders on the implementation of Law No. 1 / PNPS / 1965. This is a qualitative study that looks as the opinions of religious leaders. It was conducted in Jakarta in 2013. Subjects of the study were elected Islamic religious leaders. The results showed that only a few religious leaders who knew the Law No. 1 / PNPS / 1965. These leaders criticized the way some of the concepts were operationalized and implemented by the government, which has not implemented the legislation in a way that has satisfied most parties.

Keywords: Islam, Interpretation, Blasphemy, Regulation

8.

Kerusuhan Sampang: Kontestasi Aliran Keagamaan dalam Wajah Kebudayaan Madura

M. Alie Humaedi

Peneliti Kajian Budaya Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Email: m.alie.humaedi@lipi.go.id dan aliehumaedi@yahoo.com

Diterima redaksi tanggal 24 Juni 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 22 Agustus 2014

Peristiwa kerusuhan di Sampang Madura, 26 Agustus 2012 adalah kejadian paling besar yang menimpa pengikut Syiah di Indonesia. Kerusuhan ini telah menelan korban jiwa, kerugian material dan immaterial cukup besar. Penyelesaian konfliknya juga tidak kunjung datang. Penyebab kerusuhan Sampang telah mencakup banyak aspek, tidak sekadar persoalan agama, tetapi juga mencakup aspek legitimasi sosial spiritual yang berimbas pada ekonomi dan politik para penganut paham keagamaannya. Permasalahannya, bagaimana kontestasi paham keagamaan yang menjelma menjadi kerusuhan itu diperagakan dalam wajah kebudayaan Madura? Penelitian kualitatif dan riset investigasi melalui wawancara mendalam, observasi, dan penelusuran dokumen dengan analisis lingkaran dalam dan lingkaran luar terhadap pelaku, korban, motif, dan jaringan setidaknya telah menemukan adanya faktor internal, eksternal dan pengalih dari penyebab kerusuhan Sampang. Pemaknaan agama, kepentingan politik agama, ancaman terhadap legitimasi ekonomi dan sosial spiritual para tokoh agama pun terlihat jelas saat mereka mengemasnya dengan praktik kebudayaan masyarakat.

Kata kunci: Kerusuhan Sampang, Legitimasi Sosial Spiritual, dan Praktik Kebudayaan

The riot in Sampang Madura, on August 26, 2012 is the greatest incident of violence against Shia followers in Indonesia. This conflict has resulted a number of victims, as well as had great material and immaterial losses. The settlement of the conflict has still not been reached. The Sampang riot was caused by many factors—not only the issue of religion, but also the spiritual-social legitimacy that has economic and political impacts for Sampang's Shiites. How did the contestation of religious thought lead to a riot – a form of conflict often attributed to Madurese culture? This study uses qualitative methods, specifically in-depth interviews, observations, and use of primary documents. Both actors in the inner and outer ring of perpetrators, victims, motives were investigated. This study finds that the Sampang riot was caused by many factors, including religious debates and the political interests of the religious elite. Specifically, religious elites faced threats to the economic and social legitimacy, thus leading them to frame their actions in the language of cultural practices.

Keywords: *Sampang Riot, Social-Spiritual Legitimacy, and Cultural Practices*

9. **Potret Radikalisasi Gerakan Keagamaan:
(Studi Kasus Organisasi GARDAH di Kota Cirebon,
Jawa Barat)**

Suhanah

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Diterima redaksi tanggal 3 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 19 Agustus 2014

Dewasa ini berbagai gerakan keagamaan Islam telah muncul di banyak daerah di Indonesia yang menunjukkan kecenderungan radikalisasi dalam berbagai wajahnya. Penelitian tentang organisasi Pagar Aqidah (GARDAH) yang dilakukan di Kota Cirebon, bertujuan untuk mengkaji profil gerakan keagamaan ini dan upaya-upaya penanganan kasus pemurtadan, perjudian, peredaran minuman keras, dan aliran sesat yang dilakukan gerakan keagamaan dengan menggunakan pendekatan kualitatif.

Penelitian ini menunjukkan bahwa organisasi GARDAH yang berazaskan Islam dengan bersumberkan pada al-Quran dan al-Hadits, memosisikan dirinya sebagai pagar kekuatan umat dalam menghadapi gerakan penyimpangan aqidah dan kemaksiatan, serta sebagai penampung dan pejuang aspirasi umat. Dalam penanganannya terhadap kasus pemurtadan, perjudian, peredaran minuman keras, dan aliran sesat, GARDAH bekerja sama dengan organisasi lainnya, terutama pihak Almanar (Aliansi Masyarakat Nahi Munkar). Penanganannya terhadap kasus pemurtadan berakibat para pelakunya kini menghadapi persoalan hukum. Sedangkan penanganan terhadap peredaran minuman keras, berdampak pada penutupan tempat penjualan minuman keras. Hal ini diperkuat dengan pengesahan Perda Pelarangan Minuman Keras oleh Walikota setempat.

Kata Kunci: Pemerintah, Syariat Islam, Gerakan Keagamaan, Radikalisasi

In Indonesia today, Islamic religious movements with radical tendencies have emerged across the country. This paper uses qualitative methods to study the Pagar Aqidah (GARDAH) or the Aqidah Protector organization in Cirebon, a movement that has sought to address issues of apostasy, gambling, the distribution of liquor, and heresy. This study shows that GARDAH is an organization based on the Quran and the Hadith and positions itself as the protector and soldier of the people in the face of Aqidah deviation and wickedness.. In their handling of cases of apostasy, gambling, liquor distribution, and heresy, GARDAH has collaborated with other organizations—particularly Almanar (Aliansi Masyarakat Nahi Munkar/Community Alliance of Wickedness Prevention). Due to their actions in cases of apostasy, some members of GARDAH are now facing legal charges. On the other hand, their attempts to address liquor distribution has led to the closure of liquor distributors. Their actions were further strengthened by the passing of a law that prohibited alcohol in the area by the mayor.

Keywords: Government, Islamic Sharia, Religious Movement, Radikalisasi

10. Perkawinan di Bawah Umur: Potret Buram Anak Perempuan di Cianjur

Nur Rofiah

Dosen Perguruan Tinggi Ilmu al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta
Email: rofiah_nur@yahoo.com

Kustini

Peneliti Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Email: kustinikosasih20@gmail.com

Diterima redaksi tanggal 31 Mei 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 18 Agustus 2014

Tulisan ini menggambarkan hasil penelitian tentang perkawinan di bawah umur di Kabupaten Cianjur. Penelitian dilakukan tahun 2012 dengan pendekatan kualitatif perspektif perempuan. Teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam, observasi, *focussed group discussion*, dan studi literatur. Penelitian ini menemukan fakta bahwa setelah 38 tahun berlakunya UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menetapkan batas usia minimal calon pengantin, ternyata praktik perkawinan di bawah umur masih marak khususnya di Cianjur. Jumlah sebenarnya dari perkawinan di bawah umur tidaklah mudah ditemukan karena pada umumnya dilakukan di hadapan tokoh agama (*ajengan*) dan tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama Kecamatan. Meski sulit ditemukan data yang pasti, tapi penelitian ini menemukan bahwa pada tahun 1982 masih ada perempuan yang menikah pada usia 7 tahun. Perkawinan di bawah umur mempunyai sebab dan dampak yang kompleks meliputi aspek tatanan hukum (negara), sosial budaya (masyarakat), dan pemahaman agama (tokoh agama). Dampak buruk perkawinan di bawah umur lebih banyak dialami oleh pihak perempuan, misalnya berhubungan seksual sebelum haid, hamil, melahirkan, dan menyusui secara terus menerus. Hal tersebut berakibat buruk pada kondisi fisik perempuan, sehingga ia kehilangan kesempatan untuk mengembangkan potensi dirinya. Penelitian merekomendasikan untuk melakukan penyadaran kepada masyarakat agar mencatatkan perkawinannya di Kantor Urusan Agama serta memperketat pengecekan persyaratan administrasi perkawinan.

Kata kunci: Perkawinan di Bawah Umur, Ajengan, Perempuan, PEKKA.

This paper studies marriages involving minors in Cianjur. The study was carried out in 2012, with a specific focus on women. Data was collected through in-depth interviews, observations in the field, Focused Group Discussions, and a review of the literature. This study finds that even after the enactment of Law No. 1 Year of 1974 on Marriage—which established a minimum age of marriage for brides—the practice of marriage with minors is still prevalent, especially in Cianjur. While the actual number of marriages involving minors is difficult to determine—these marriages are performed by religious leaders (ajengan) and are not officially registered—this study finds that some women married at the age of 7.

Underaged marriage has complex causes and effects, such as legal factors (state), socio-cultural factors (society), and factors of religious interpretation (religious leaders). Adverse effects of marriage involving female minors are widely experienced, such as sexual intercourse before menstruation, and a continuous cycle of pregnancy, childbirth, and breastfeeding. All of those have adverse effects on the physical condition of women and also means that these women do not develop to their full potential. The study recommends raising social awareness about the need to register marriages with the Office of Religious Affairs as well as to tighten checks for compliance with the administrative requirements of marriage.

Keywords: Underage Marriage, Ajengan, Women, PEKKA.

11. Pemberdayaan Penyuluh Agama dalam Peningkatan Pelayanan Keagamaan di Kota Medan

Agus Mulyono

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Email: agsmuel@gmail.com

Diterima redaksi tanggal 4 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 20 Agustus 2014

Penelitian ini bertujuan untuk mengevaluasi efektivitas implementasi Keputusan Menteri Negara Koordinator Bidang Pengawasan Pembangunan dan Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor 54/KEP/MK.WASPAN/9/1999 tentang Jabatan Fungsional Penyuluh Agama dan Angka Kreditnya. Menginventarisir faktor-faktor yang mendorong dan menghambat penyuluh agama dalam menjalankan tugas dan fungsinya. Menilai pelaksanaan tugas penyuluh para penyuluh agama di masyarakat. Penelitian dengan pendekatan kualitatif ini dilakukan dengan menggunakan metode pengumpulan data wawancara, FGD, dan studi dokumen. Pengambilan data lapangan dilakukan pada bulan April sampai Mei 2013 di Kota Medan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebagian besar penyuluh agama memahami isi dari Kepmenkowsbangpan tahun 1999, namun belum secara konsisten menerapkan dalam tugasnya. Pemberdayaan Kementerian Agama RI kepada para penyuluh masih sangat sedikit, sehingga SDM-nya sangat terbatas dan belum begitu siap ketika berhadapan dengan masyarakat yang lebih dinamis. Para penyuluh agama merasa kesulitan untuk mencapai angka kredit yang dibutuhkan, terutama ketika akan mencapai golongan IV/a dan IV/b, karena keterbatasan SDM. Selama ini jumlah penyuluh Agama Islam dan Penyuluh Agama Budha belum sebanding dengan jumlah penduduk yang ada. Monitoring dari Kementerian Agama pusat kepada para penyuluh dan masyarakat binaan tidak dilakukan sehingga belum dapat diketahui hasilnya di masyarakat. Kemudian, sarana dan prasarana yang disiapkan oleh pemerintah sangat terbatas sehingga menghambat kinerja para penyuluh di lapangan.

Kata kunci: Penyuluh Agama, Pelayanan, dan Pemberdayaan.

The aims of this study are to evaluate the effectiveness of the implementation of the 1999 State Ministerial Decree No. 54 / KEP / MK.WASPAN / 9/1999 by the National Coordinator for the Development, Monitoring and Empowerment of the State Apparatus. This decree focused on the functional role of religious counselors and their accreditation. This paper seeks to explore the factors that facilitate and obstruct the fulfillment of religious counselors' duties. This study uses qualitative methods such as interviews, focus group discussions and archival work. Data was collected in April and May of 2013 in Medan. This study shows that most religious counselors understand the contents of the State Ministerial Decree, but they have not consistently implemented it. Support from the Ministry of Religious Affairs for religious counselors is still inadequate. Religious counselors have very limited resources and they are not well-equipped to deal with a more dynamic society. Religious counselors find it difficult to achieve the number of credits required by the state, especially the levels of IV/a and IV/b due to these limited resources. The number of Islamic religious counselors and Buddhist religious counselors is still quite low and there is still a great deal of demand for counselors. The outcome of the decree is still unknown. Until then, the facilities and infrastructure prepared by the government is too limited, thus inhibiting the performance of counselors in the field.

Keywords: Religious Counselors, Service, and Empowerment.

12. **Masalah, Kebutuhan, dan Pelayanan Keagamaan
di Kawasan Perbatasan Kabupaten Karimun**

Abdul Jamil

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI

Email: ajamilwahab@gmail.com

Diterima redaksi tanggal 3 Juli 2014, diseleksi 10 Juli 2014, dan direvisi 19 Agustus 2014

Kabupaten Karimun merupakan salah satu kabupaten terluar dari wilayah Indonesia, karena wilayah lautnya yang berbatasan dengan jalur pelayaran internasional. Sebagai daerah perbatasan, Karimun merupakan daerah yang strategis, namun sebagai kawasan perbatasan tentunya memiliki sejumlah persoalan, termasuk di bidang pelayanan Keagamaan. Melalui penelitian dengan menggunakan pendekatan kualitatif diketahui gambaran tentang perkembangan pembangunan di bidang pelayanan keagamaan yang dilakukan oleh Kantor Kementerian Agama, baik sisi-sisi keberhasilannya maupun adanya beberapa fenomena yang kurang sesuai harapan. Nampak adanya “kesenjangan” dalam hal kebijakan struktur organisasi yang ditetapkan Kementerian Agama Pusat dengan kebutuhan Kankemenag di lapangan. Hal ini berimplikasi pada adanya diskriminasi dalam pelayanan keagamaan. Pada sisi lain, *leadership* yang seyogyanya mampu ‘menambal’ kekurangan dalam struktur organisasi juga terasa masih belum sesuai harapan, sehingga masih menyisakan disharmoni dalam hubungan antarumat beragama di Kabupaten Karimun.

Kata Kunci: Kawasan Perbatasan, Kabupaten Karimun, Pelayanan Keagamaan.

Karimun Regency is located in the periphery of Indonesia, located on the shores and bordering international shipping lanes. As a territory on the border, Karimun is a strategic area. Its strategic position means that Karimun is plagued with a number of issues, including religious ones. This qualitative study describes the development of religious service by the local offices of the Ministry of Religious Affairs—both its successes and its limits. This study suggests that there are “gaps” in the organizational structure between the Ministry of Religious Affairs in Jakarta with the local offices. This study argues that discrimination in the carrying out of religious service occurs. It is the leadership that has the capacity to deal with the deficiencies in organizational structure. It needs to address this issue; if not, the disharmony amongst interreligious groups in Karimun will continue.

Keywords: Border Area, Karimun Regency, Religious Services.

ISSN 1412-663X

A

Abdul Jamil

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

"Masalah, Kebutuhan, dan Pelayanan Keagamaan di Kawasan Perbatasan Kabupaten Karimun

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Agus Mulyono

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Pemberdayaan Penyuluh Agama dalam Peningkatan Pelayanan Keagamaan di Kota Medan

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Akmal Salim Ruhana

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Memadamkan Api, Mengingat Apresiasi: Penanganan Konflik Keagamaan di Kota Mataram

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Anik Farida

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta

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

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Asnawati

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Pelayanan Administrasi Kependudukan bagi Komunitas Adat Baduy

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Ayatullah Humaeni

Dosen Fakultas Ushuluddin, Dakwah, dan Adab IAIN "SMH" Banten

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

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

H

Habibi Zaman Riawan Ahmad

Dondoman Bojoasri Kec. Kalitengah Kabupaten Lamongan

Ekspresi Keagamaan, dan Narasi Identitas: Studi Program Pesantren Tahfidz Intensif Daarul Quran Cipondoh Tangerang

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

H. Bashori A. Hakim

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat: Studi Kelompok Salafi di Pondok Pesantren Daarusy-Syifaa'

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Heru Nugoro

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada

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

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Heru Nugoro

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada

Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan Identitas Keacehan, Reaktualisasi Ruang Publik dan Penguatan Kearifan Lokal Pasca Konflik dan Tsunami

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

I**Ibnu Hasan Muchtar**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

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

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Ibnu Mujib

Mahasiswa S3 Prodi Agama dan Lintas Budaya UGM

Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan Identitas Keacehan, Reaktualisasi Ruang Publik dan Penguatan Kearifan Lokal Pasca Konflik dan Tsunami

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Irwan Abdullah

Guru Besar FIB UGM

Kebangkitan Lokal di Aceh: Pembentukan Identitas Keacehan, Reaktualisasi Ruang Publik dan Penguatan Kearifan Lokal Pasca Konflik dan Tsunami

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

K**Kustini**

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Perkawinan di Bawah Umur: Potret Buram Anak Perempuan di Cianjur
Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

M**Mohamad Suhaidi**

Peneliti Sosial Agama Madura dan Wakil Sekretaris PCNU Sumenep
Harmoni Masyarakat Satu Desa Tiga Agama di Desa Pabian, Kecamatan Kota, Kabupaten Sumenep, Madura
Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Muhammad Ansor

STAIN Zawiyah Cot Kala, Langsa
"Kita Kan Beda!" Persamaan Remaja Perempuan Muslim dan Kristen di Langsa, Aceh
Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

M. Alie Humaedi

Peneliti Kajian Budaya Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Kerusuhan Sampang: Kontestasi Aliran Keagamaan dalam Wajah Kebudayaan Madura
Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

M. Yusuf Asry

Peneliti Utama Pada Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Miskomunikasi dan Rubuhnya Sendi Harmoni Antar Kristen-Islam dalam Pembangunan Masjid Al-Munawwar Nahornop Marsada, Kabupaten Tapanuli Utara
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

M u c h t a r

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Pelayanan Kantor Urusan Agama Terhadap Pencatatan Perkawinan di Kota Kediri Pasca Deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur Tahun 2013
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

M. Agus Noorbani

Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta
Perkembangan Aliran/Paham Keagamaan di Sumatera Barat Pasca Deklarasi FKK-KUA se-Jawa Timur Tahun 2013
Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

N

Nawari Ismail

Dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
Negara, Masyarakat Sipil dan Agensi dalam Relasi Antarkomunal Islam
 Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Nilawati

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang
Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Kacamata Peran BP4
 Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Nur Rofiah

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Perkawinan di Bawah Umur: Potret Buram Anak Perempuan di Cianjur
 Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

R

RR. Rina Antasari

Dosen Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang
Kekerasan dalam Rumah Tangga dari Kacamata Peran BP4
 Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

S

Saidin Ernas

Institute Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon
Agama dan Budaya dalam Integrasi Sosial (Belajar dari Masyarakat Fakfak di Propinsi Papua Barat)
 Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Suhanah

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan
Potret Radikalisasi Gerakan Keagamaan: (Studi Kasus Organisasi GARDAAH di Kota Cirebon, Jawa Barat)
 Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Sulaiman

Peneliti Balai Litbang Agama Semarang
Nilai-Nilai Kerukunan dalam Tradisi Lokal (Studi Interaksi Kelompok Umat Beragama di Ambarawa, Jawa Tengah)
 Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Syaiful Arif

Dosen Pascasarjana Islam Nusantara STAINU Jakarta
Misi Kristen dan Dampaknya bagi Kemajemukan: Pandangan IPTh. Balewiyata Malang
 Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

T

Taufik Hidayatullah

Penyuluh Agama Kabupaten Bogor

Penistaan/Penodaan Agama dalam Perspektif Pemuka Agama Islam di DKI Jakarta

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Z

Zaenal Abidin

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kementerian Agama RI

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

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Zaenal Abidin Eko Putro

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Buddhisme Theravada di Asia Tenggara: Tradisi, Negara dan Modernisasi

Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus 2014

Zuly Qodir

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

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

Volume 13, Nomor 1, Januari-April 2014

Redaksi Jurnal Harmoni mengucapkan terimakasih dan memberikan penghargaan setinggi-tingginya kepada Mitra Bestari atas peran serta dan selalu aktif demi meningkatkan kualitas Jurnal Harmoni. Selain itu juga telah memberikan perhatian, kontribusi, koreksi dan pengkayaan wawasan secara konstruktif. Mitra Bestari dimaksud adalah:

1. Jessica Soedirgo (University of Toronto)
2. Abdul Azis (Badan Litbang dan Diklat Kemenag)
3. Hisanori Kato (Butsuryo College of Osaka)
4. Hery Harjono (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
5. M. Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)
6. Koeswinarno (Balai Litbang Agama Semarang)

PEDOMAN PENULISAN JURNAL HARMONI PUSLITBANG KEHIDUPAN KEAGAMAAN BADAN LITBANG DAN DIKLAT KEAGAMAAN KEMENTERIAN AGAMA RI

1. Artikel yang ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris disertakan abstrak dalam bahasa Inggris dan Indonesia.
2. Konten artikel mengenai: a) Pemikiran, Aliran, Paham dan Gerakan Keagamaan; b) Pelayanan dan Pengamalan Keagamaan; c) Hubungan Antar Agama dan Kerukunan Umat Beragama.
3. Penulisan dengan menggunakan MS Word pada kertas berukuran A4, dengan font Times New Roman 12, spasi 1,5, kecuali tabel. Batas atas dan bawah 3 cm, tepi kiri dan kanan 3,17 cm. maksimal 15 halaman isi di luar lampiran.
4. Kerangka tulisan: tulisan hasil riset tersusun menurut sistematika berikut:
 - a. Judul.
 - b. Nama
 - c. Alamat lembaga dan email penulis
 - d. Abstrak.
 - e. Kata kunci.
 - f. Pendahuluan (berisi latar belakang, perumusan masalah, teori, hipotesis-*opsional*, tujuan)
 - g. Metode penelitian (berisi waktu dan tempat, bahan/cara pengumpulan data, metode analisis data).
 - h. Hasil dan pembahasan.
 - i. Penutup (kesimpulan dan saran)
 - j. Daftar pustaka (harus mengacu pustaka 80% terbitan 5 tahun terakhir dan 80% berasal dari sumber primer).
5. Judul diketik dengan huruf kapital tebal (**bold**) pada halaman pertama. Judul harus mencerminkan isi tulisan.
6. Nama penulis diketik lengkap di bawah judul beserta alamat lengkap. Bila alamat lebih dari satu diberi tanda asteriks *) dan diikuti alamat penulis sekarang. Jika penulis lebih dari satu orang, kata penghubung digunakan kata "dan".
7. Abstrak diketik dengan huruf miring (*italic*) berjarak 1 spasi maksimal 150 kata.
8. Kata kunci terdiri dari 5 kata, ditulis *italic*.
9. Pengutipan dalam artikel berbentuk body note.
 - a. Setelah kutipan, dicantumkan penulisnya, tahun penulisan dan halaman buku dimaksud. Contoh:(*kutipan*)...(Madjid, Nurcholis, 1997: 98).

- b. Buku yang dikutip ditulis secara lengkap pada bibliografi.
10. Penulisan daftar pustaka disusun berdasarkan nomor urut pustaka yang dikutip:
- a. Buku dengan penulis satu orang. *Contoh:*
Hockett, Charles F. *A Course in Modern Linguistics*. New York: The Macmillan Company, 1963.
 - b. Buku dengan dua atau tiga pengarang. *Contoh:*
Oliver, Robert T., and Rupert L. Cortright. *New Training for Effective Speech*. New York: Henry Holt and Company, Inc., 1958.
 - c. Buku dengan banyak pengarang, hanya nama pengarang pertama yang dicantumkan dengan susunan terbalik. *Contoh:*
Morris, Alton C., *et.al.* *College English, the First Year*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1964.
 - d. Buku yang terdiri dari dua jilid atau lebih. *Contoh:*
Intensive Course in English, 5 Vols. Washington: English Language Service, Inc., 1964.
 - e. Sebuah edisi dari karya seorang pengarang atau lebih. *Contoh:*
Ali, Lukman, ed. *Bahasa dan Kasusastraan Indonesia sebagai Cermin Manusia Indonesia Baru*. Jakarta: Gunung Agung, 1967.
 - f. Sebuah kumpulan bunga rampai atau antologi. *Contoh:*
Jassin, H.B. ed. *Gema Tanah Air, Prosa dan Puisi*. 2 jld. Jakarta: Balai Pustaka, 1969.
 - g. Sebuah buku terjemahan. *Contoh:*
Multatuli. *Max Havelaar, atau Lelang Kopi Persekutuan Dagang Belanda*, terj. H.B. Jassin, Jakarta: Djambatan, 1972.
 - h. Artikel dalam sebuah himpunan. Judul artikel selalu ditulis dalam tanda kutip. *Contoh:*
Riesman, David. "Character and Society," *Toward Liberal Education*, eds. Louis G. Locke, William M. Gibson, and George Arms. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
 - i. Artikel dalam ensiklopedi. *Contoh:*
Wright, J.T. "Language Varieties: language and Dialect," *Encyclopaedia of Linguistics, Information and Control* (Oxford: Pergamon Press Ltd., 1969), hal. 243-251.
"Rhetoric," *Encyclopaedia Britannica*, 1970, XIX, 257-260.
 - j. Artikel majalah. *Contoh:*
Kridalaksana, Harimurti. "Perhitungan Leksikostatistik atas Delapan Bahasa

Nusantara Barat serta Penentuan Pusat Penyebaran Bahasa-bahasa itu berdasarkan Teori Migrasi," Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia, Oktober 1964, hal. 319-352.

Samsuri, M.A. *"Sistem Fonem Indonesia dan suatu Penyusunan Edjaan Baru," Medan Ilmu Pengetahuan, 1:323-341 (Oktober, 1960).*

- k. Artikel atau bahan dari harian. Contoh:

Arman, S.A. *"Sekali Lagi Teroris," Kompas, 19 Januari 1973, hal. 5. Kompas, 19 Januari 1973.*
 - l. Tesis dan Disertasi yang belum diterbitkan. Contoh:

Parera, Jos. Dan. *"Fonologi Bahasa Gorontalo." Skripsi Sarjana Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Jakarta, 1964.*
 - m. Bila pustaka yang dirujuk terdapat dalam prosiding. Contoh:

Mudzhar, M Atho. *Perkembangan Islam Liberal di Indonesia, Prosiding Seminar Pertumbuhan Aliran/Faham Keagamaan Aktual di Indonesia. Jakarta, 5 Juni, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2009.*
 - n. Bila pustaka yang dirujuk berupa media massa. Contoh:

Azra, Azyumardi. 2009, *Meneladani Syaikh Yusuf Al-Makassari, Republika, 26 Mei: 8.*
 - o. Bila pustaka yang dirujuk berupa website. Contoh:

Madjid, Nurcholis, 2008, *Islam dan Peradaban. www.swaramuslim.org., diakses tanggal*
 - p. Bila pustaka yang dirujuk berupa lembaga. Contoh:

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. *Petunjuk Teknis Jabatan Fungsional Peneliti dan Angka Kreditnya.* LIPI, 2009. Jakarta.
 - q. Bila pustaka yang dirujuk berupa makalah dalam pertemuan ilmiah, dalam kongres, simposium atau seminar yang belum diterbitkan. Contoh:

Sugiyarto, Wakhid. *Perkembangan Aliran Baha'i di Tulungagung. Seminar Kajian Kasus Aktual. Bogor, 22-24 April. 2007.*
 - r. Bila pustaka yang dirujuk berupa dokumen paten. Contoh:

Sukawati, T.R. 1995. *Landasan Putar Bebas Hambatan.* Paten Indonesia No ID/0000114.
 - s. Bila pustaka yang dirujuk berupa laporan penelitian. Contoh:

Hakim, Bashori A. *Tarekat Samaniyah di Caringin Bogor.* Laporan Penelitian. Puslitbang Kehidupan Keagamaan Balitbang Kementerian Agama Jakarta. 2009.
11. Kelengkapan tulisan: gambar, grafik dan kelengkapan lain disiapkan dalam bentuk file .jpg. Untuk tabel ditulis seperti biasa dengan jenis font menyesuaikan. Untuk foto hitam putih kecuali bila warna menentukan arti.
 12. Redaksi: editor/penyunting mempunyai wenang mengatur pelaksanaan penerbitan sesuai format HARMONI.



LEMBAGA
ILMU PENGETAHUAN
INDONESIA

**P2
MI**
Panitia
Penilai
Majalah
Ilmiah



KAN
Komite Akreditasi Nasional
Lembaga Sertifikasi Standar Mutu
ISSN - 010 - 100

SERTIFIKAT

Nomor: 408/AU2/P2MI-LIPI/04/2012

Akreditasi Majalah Ilmiah

Kutipan Keputusan Kepala Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Nomor 395/D/2012 Tanggal 24 April 2012

Nama Majalah : Harmoni

ISSN : 1412-663X

**Penerbit : Pusat Penelitian dan Pengembangan
Kehidupan Keagamaan, Kementerian Agama**

Ditetapkan sebagai Majalah Ilmiah

TERAKREDITASI

Akreditasi sebagaimana tersebut di atas berlaku selama 3 (tiga) tahun

Cibinong, 24 April 2012

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Ketua Panitia Penilai Majalah Ilmiah-LIPI

Prof. Dr. Rochadi
NIP 195007281978031001

